

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI
DOKTORA TEZİ

YARATMA VE ZAMAN İLİŞKİSİ
(EBU'L-BEREKÂT EL-BAĞDÂDÎ BAĞLAMINDA)

AHMED MAHDI TEIK AL-BAYATI

Danışman
Prof. Dr. Osman KARADENİZ

İZMİR – 2020

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “**Yaratma ve Zaman İlişkisi (Ebu’l-El-Bağdâdî Bağlamında)**” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

.....//2020

Ahmed Mahdı Teik Al-Bayati

ÖZET

Doktora Tezi

Yaratma ve Zaman İlişkisi (Ebu'l-Berekât El-Bağdâdî Bağlamında)

Ahmed Mahdı Teik Al-Bayati

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Temel İslam Bilimleri Programı

Bu tez çalışmasının en temel amacı Ebu'l-Berekât Bağdâdî'nin [öl. 547/1152] kendinden önceki kelam ve felsefe ekollerine karşı geliştirdiği özgün düşünceleri araştırmaktır. Bu düşüncelerin arkaplanında yöntem bakımından işlevsel kılınan husus; bağımsız analitik akıl ve derin eleştirel zihniyettir. Bu bilinçli yöntemin süreç ve sonuç açısından bilimsel ve felsefi statüsünü konumlandırmak gerekmektedir. Ebu'l-Berekât çeşitli düşünsel ekollerin temel öğretilerini keskin kavrayışıyla derinlemesine tahlil ve tenkit etmiştir. Bu eleştirel perspektif sayesinde hicri altıncı yüzyılların düşünce dünyasında ayrıcalıklı bir mevki kazanmış, tüm evren ve doğa felsefesi açısından temellendirilebilir ve geliştirilebilir güncellemelere girişmiş, artık kelâmî veya meşşâî kabullerden farklı kendine özgü sayılabilecek yaratıcı sonuçlara ulaşabilmiştir.

Bu tez çalışmasında kullanılan birincil en temel kaynak; Yahudi aileden dünyaya gelen, müslüman olarak dünyadan ayrılan Ebu'l-Berekât Bağdâdî tarafından kelame alınan, mantık, tabiat, metafizik olmak üzere üç ana bölümden oluşan *Kitâbü'l-Mu'teber* adlı ölümsüz eseridir.

Yaratma ve zaman ilişkisi merkezinde yürütülen bu tez çalışmasının birinci bölümünde yaratmanın kendisine, yaratmanın nesnesine ait kavramsal kelimelerin içerikleri, kökenleri, tarihi gelişimleri, değişik uzanımları incelenerek felsefe ve kelam sistemleri bağlamındaki kullanım alanlarına hazırlık yapılmıştır.

İkinci bölümde yaratma ve zaman konusu kelam ve felsefe yöntemlerinde işlenen derin boyutlu değişik sorunlarla ilişkilendirilerek Ebu'l-Berekât özelinde tartışılmıştır. Bu meyanda kelam ve felsefe çatallaşmasında başı çeken, evrenin

önceli veya öncesiz olması sorunu yine zümrelerin kendi içlerindeki ayrıntı ayrışmalar da dikkate alarak irdelenmiştir.

Son olarak ikinci bölüm İslam düşünce tarihinde evrenle ilgili araştırması yapılan ezeli sorunların, evrenin oluşumu hakkında fizikçiler tarafından ileri sürülen teorilerle güncel bağlantılarının bilimsel değerlerini ortaya koymaktadır. Tez boyunca teorik temellendirmesi yapılan, uygulamalı tanık olunan en önemli husus; tek konu hakkında gerçeğe yaklaşabilmek için değişik doktrinlerin karşılıklı kritikleri kaçınılmazdır. Buna binaen kelâmî ve felsefî düşünce tarzında olgusal deneyim, bilimsel denetim ve aklî eleştirinin sürekli kılınması gerekmektedir.

Anahtar Kelime: Yaratma, Zaman, Kelam, Felsefe, Ebu'l-Berekât Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mu'teber*.

ABSTRACT

Doctoral Thesis

Creation And Time Connection (In the Context of Abu'l-Berekât El-Bağdâdî)

Ahmed Mahdi Teik Al-Bayati

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of Basic Islamic Sciences

Basic Islamic Sciences Program

The main purpose of this thesis is the research of Ebü-Berekât Bağdâdî' s [d. 547/1152] original thoughts that he developed about the schools of theology and philosophy that existed before him. In the background of these thoughts that makes it functional in terms of method; it is an independent analytical mind, and a deep critical mindset. It is necessary to position the scientific and philosophical status of this conscious method in terms of process and result. Ebu'l-Berekât analyzed and criticized the basic teachings of various intellectual schools with his sharp understanding. Thanks to this critical perspective Ebu'l-Berekât Bağdâdî gained a privileged position in the world of thought in the hijri sixth century, starting from the thoughts based on the universe and philosophy of nature, he has been able to develop creative results that can be regarded as a distinct from theological assumptions.

The primary source used in this thesis is a biblical work consisting of three main sections: logic, nature and metaphysics, called Muteber; which was written by Ebu'l-Berekât Bağdâdî, who came to the world as a Jew, and left the world as a Muslim. In the first part of this thesis preparation was made for the usage areas in the context of philosophy and theoretical systems by examining the content, origins, historical developments and different extents of the conceptual words of the object of creation. In the second part, the subject of creation and time has been discussed in relation to Ebu'l-Berekât by associating it with various deep-dimensional problems dealt with in the methods of theology and philosophy. In this regard, the problem of the fact that the universe has the predecessor or not, which takes the lead in the bifurcation of theology and philosophy, is also

examined by taking into account the detailed separations within the theology and philosophy.

Afterwards, universe formation as one of the eternal problems in the history of Islamic thought researches is taken in the consideration, the scientific values of the current connections of the universe researches with the theories put forward by physicists about the formation of the universe is revealed. Within the thesis, the most important subject, that is theoretically based and applied is the mutual criteria of different doctrines that are inevitable in order to get closer to the truth about the questionable subject. Therefore, factual experience, scientific control and mental criticism in the form of theoretical and philosophical thinking should be made permanent.

Keywords: Creation, Time, Theology, Philosophy, Ebu'l-Berekât Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mu'teber*.

YARATMA VE ZAMAN İLİŞKİSİ
(EBU'L-BEREKÂT EL-BAĞDÂDÎ BAĞLAMINDA)

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	xi
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	9
YARATMA VE ZAMAN KAVRAMLARI	9
1.1.SÖZLÜK VE TERİM ANLAMLARI	9
1.1.1. Sözlük Anlamları	9
1.1.2. Terim Anlamları	10
1.2. YARATMA İLE İLGİLİ KAVRAMLAR	11
1.2.1. Yaratma ile İlgili Kavramlar	11
1.2.1.1. Halk	16
1.2.1.2. İhdâs	18
1.2.1.3. İbdâ ‘	21
1.2.1.4. Fâtır	24
1.2.1.5. Ber’	25
1.2.1.6. İcâd	27
1.2.1.7. Sun ‘	27
1.2.2. Zaman ile İlgili Kavramlar	28
1.2.2.1. Müddet ve Ân	28
1.2.2.2. Ezel, Ebed ve Emed	30
1.2.2.3. Ecel	30
1.2.2.4. Kabl/Önce ve Ba ‘d/Sonra	31
1.2.2.5. Tekaddüm/Öncelik ve Teahhur/Sonralık	31
1.2.2.6. Dehr ve Hıyn	32
1.2.2.7. Sermed	34
1.2.2.8. Vakıt	34

1.2.2.9. Feyz	35
1.3. YARATILAN NESNELER	35
1.3.1. Heyula ve Suret	38
1.3.2. Hareket ve Zaman	45
1.3.2.1. Felsefesinde Hareket ve Zaman	46
1.3.2.2. Ebu'l-Berekât'ın Eleştirisi	50
1.3.2.3. Kelam'da Hareket ve Zaman	57
1.3.2.4. Ebu'l-Berekât'ın Eleştirisi	65
1.3.3. Mekân ve Boşluk	70
1.3.3.1. Felsefede Mekân ve Boşluk	71
1.3.3.2. Ebu'l-Berekât'ın Eleştirisi	73
1.3.3.3. Kelam'da Mekân ve Boşluk	76
1.3.3.4. Ebu'l-Berekât'ın Eleştirisi	85
1.3.4. Cevher-i Ferd	89
1.3.4.1. Mutezile'de Cevher-i Ferd	99
1.3.4.2. Ebu'l-Berekât'ın Eleştirisi	108
1.3.4.3. Ehl-i Sünnet'te Cevher-i Ferd	109
1.3.4.4. Meşşai Felsefesinde Cevher-i Ferd	117
1.3.4.5. Ebu'l-Berekât'ın Eleştirisi	125
İKİNCİ BÖLÜM	128
KELAM VE FELSEFE'DE YARATMA VE ZAMAN	128
2.1. YARATMANIN ÖZNESİ: TANRI	128
2.1.1. Bilin ve Bilinen Olarak Tanrı	129
2.1.2. Kelam'da Tanrı'nın İlmi	136
2.1.3. İslam Felsefesinde Tanrı'nın İlmi	143
2.1.4. Ebu'l-Berekât'ın Eleştirisi	147
2.1.5. Felsefe-Kelam Arasında Ebu'l-Berekât	156
2.1.6. Ebu'l-Berekât'ta Sonlu-Sonsuz İrtibatı	160
2.2. YARATMANIN NESNESİ: EVREN	165
2.2.1. Hâdis Evren	170
2.2.2. Mutezilenin Bağdat Ekolü	173
2.2.3. Ebu'l-Berekât'ın Kelamcıları Eleştirisi	184
2.2.4. Kadîm Evren	189
2.2.4.1. Yunan Felsefesi	189

2.2.4.2 İslam Felsefesi	194
2.2.4.3. Gazzâlî’de Kadîm Evren Eleştirisi	203
2.2.4.4. İbn Rüşd’ün Gazzâlî Eleştirisi	205
2.2.4.5. Gazzâlî-İbn Rüşd Çekişmesinde Ebu’l-Berekât	211
2.2.4.6. Ebu’l-Berekât’ın Kadîm Evren Eleştirisi	216
2.3.BİLİM AÇISINDAN YARATMA	220
2.3.1. Büyük Patlama Kuramı	220
2.3.2 Kuramların Değerlendirilmesi	238
SONUÇ	251
KAYNAKÇA	261



KISALTMALAR

bkz.	Bakınız
ev.	Çeviren
Der.	Derleyen
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
h.	Hicri
haz.	Hazırlayan
krş.	Karşılaştır
Nşr.	Neşreden
s.	Sayfa No
Sad.	Sadeleştiren
Ss.	Sayfadan sayfaya
t.y.	Tarih yok
TDV	Türk Diyanet Vakfı
Thk.	Tahkik Eden
Trc.	Tercüme
v.	Vefat eden
vd.	Ve diğerleri
Vrk.	Varak
y.s.	Yer yok

GİRİŞ

İlimler hiyerarşisi dikkate alındığında, yer olarak en tepede bulunan tümel ilim, kelam ilmidir. Zira kendisine Allah'ın zatı sıfatları ve isimlerini konu edinmektedir. Bilindiği üzere ilmin rütbesi malumunun rütbesiyle ölçülmektedir. Burada Allah'ın insanlar üzerindeki en önemli ve en değerli hukuku beyan etmek esastır. Allah'a zorunlu olan şeyler, yalnız Allah'ta bulunan özellikler ve yine Allah'ın tenzih edilmesi gerekenler hakkındaki bilgi, insan için önemli hususlar arasında olmalıdır. İşte bu nedenle bu ilmin kapsamına evrenin yaratılmasını ve kâinatın ortaya çıkışını mesele edinmek ve sorunsallaştırmak gerekmiştir. Bundan dolayı, evrene dair irdelemeler tabiat bahsiyle ilgilenmeyi de gerekli kılmıştır. Evreni veya tabiatı tümel ve tikel anlamda incelemek temelde ilahiyatla sıkı irtibatını kurmakla gerçekleştirilebilmektedir. Bu nedenle kelam ilmi, Allah'ın evreni yaratışı ve meydana getirmesi hakkındaki bilgiyi İslam akaidinin temel bir esası mesabesinde telakki etmiştir.

Kur'ân-ı Kerim'e bakıldığında zaman ve alemin yaratılması üzerinde sıklıkla durduğu görülmektedir. Olay ve olgulardan, yaratılmışlardan ve genel olarak tüm varlıklardan bahsettiği de buraya eklenebilir. Birçok ayet, insanlara aklını kullanmasını, zihnini ve algılarını tümüyle işleme koymasını emretmektedir. Üstelik Allah, insanlara bahşetmiş olduğu türlü anlama ve anlamlandırma faaliyetlerinden geri durmamalarını ve bunlara dair yetilerinden ve kapasitelerinden vazgeçmemelerini salık vermektedir. Tabii ki bu akıl yürütme ve kafa yorma işlemi, kelamcıların mebd/başlangıç ve mead/sonuç kavramlarını dikkate alan yaratmanın başlangıcı ve aşamaları, süreci ve olgular hakkında olacaktır.

Kur'an-ı Kerim'de yaratılışın başlangıcına ve farklı merhalelerine ve süreçlerine değişik açılardan referansta bulunmaktadır. Kur'ân-ı Kerim bu anlamlı referans ve atıflar sayesinde insanları; evren üzerinde düşünmeye, teemmüle ve duyumsamaya davet etmekte, etrafta olup biten varlıkların ve amaçlarının anlaşılmasına kapı aralamaktadır. Böylece insana en yakın duran maddi varlık alanlarıyla sınırlı kalmamayı ona talim etmektedir. Üstüne üstlük görünen ve gözlemlenebilen varlık dışına veya ötesine geçebilmenin yollarını insanoğluna

göstermektedir. Bu varlık ve var oluşun hiçbir anlamı olmadığı yönündeki yanlış düşünceye olanca vurguyla dikkat çekilmektedir.

Milletlerin ilim ve kültür dünyasına katkıda ve etkide bulunmuş kalburüstü kişilerin fikirlerine yönelik birincil eserlerinden hareketle yürütülen akademik çalışmalar, geçmişle gelecek arasında köprü kurmak, üzerinde yürünecek köprünün aydınlatılması adına pek değerli sayılmalıdır. Bu nedenle tüm milletler, kendi tarihlerine damga vurmuş şahsiyetlerin yaşamları ve kitaplarının üzerine birçok farklı açılardan çalışmalara ilgi ve özen göstermektedirler. Nitekim bu, milletlerin düşünce dünyasının tarihi gelişimini takip edebilmek içinde önemlidir.

İslam düşünce dünyası tarihi de sözü edilen dâhiyane kişiliklerinde pek çoğunu bağrında barındırmaktadır. Tüm bu anlatıları dikkate alarak bu çalışma; yaratma ve zamanın problematik ilişkisini bir sorunsal olarak tenkitçi zihniyetiyle tanınan ünlü filozof ve tabip Ebu'l-Berekât Bağdâdî [ö. 547/1152] ile beraber kendi asrına kadar olan tarihsel birikime ışık tutacaktır. Mevzubahis edilecek ezeli soruna belirli bir başlangıç tayin etmek oldukça güçtür.

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de can alıcı bu sorun hararetle tartışılmaya devam etmektedir. Dolayısıyla bu sorunu tek bir kitap ve tez çalışmasıyla çözebilmek ulaşılması oldukça zor görülmektedir. Bu tez çalışması, derin ve halledilmez büyük sorunu çözmekten ziyade, çözümleyebilmesi ve farklı ekollerin gerekçelerini gündeme taşıyarak temellendirme yollarındaki güçlü ve zayıf yönlerle işaret edebildiği ölçüde kendini başarılı sayacaktır. Nitekim çok derin bu sorun, uzun tarihsel kökleri ve karmaşık dalları haizdir.

Tüm bu zorluklara ve güçlüklerle rağmen bu çalışmada, imkânlar ölçüsünde sorunun dağılmasını engelleyerek özetleme yolu takip edilecektir. Bu minvalde meselenin aslını teğet geçmeden ve süreci sekteye uğratmadan kelimciler ve felsefecilere ait temel düşüncelere yer verilecektir. Ayrıca meselenin üzerine kurulduğu alt dallarına ve esaslı ayrıntılarına konuyla ilgili olduğu ölçüde değinilecektir. Bu araştırma ve incelemede soruna yönelik geliştiren farklı ekollerin birbirinden değişik yaklaşımları ve kuramları ele alınmış olacaktır.

Yaklaşımların ayrılmaz temel parçasını oluşturan Müslüman düşünürlere ait delillerin ve kanıtlamaların üzerinde de itinayla durulacak ve etraflı tartışması yapılacaktır. Bu süreçler izlenirken takip edilecek en doğru yol kelim ve bilhassa

Meşşai felsefecilere ait birincil kaynaklarla başucu kitabı mesabesinde ilgilenmek gelmektedir. Tarafsızlığa ve objektifliğe hanel getirmemek adına, bir tarafın yaklaşımı serdedilirken karşıt görüştekiler ihmal edilmeyecektir. Her ekolün yaklaşımı kendi mensup olduğu akımın öncülerinin temel eserlerine müracaatla tespit edilecek bir tür sağlamaları yapılarak karşılıklı olarak incelenecektir.

Araştırmanın Anlamı ve Önemi

Tanrı'nın yarattığı evren üzerinde düşünenler hayret ve hayranlıklarını gizleyemezler. Bu şaşkınlıklarıyla beraber Tanrı'nın her yönden evrenden ne kadar farklı ve yüce bir varlık olduğunu da idrak edeceklerdir. Bu doğrultuda mükemmel ve ulvi bir yaratıcıya ulaşacaklardır. İslam, insanların imanlarının daha da ziyadeleşmesi ve güçlenmesi için Allah'ın yarattığı evren üzerine kafa yormalarını ve fikir yürütmelerini isteyen bir dindir. Zira Allah'ın var ettiğı yer ve gökler başta olmak üzere bu evrenin tamamıyla kendinde ve yaratılmasında sayısız gizemler ve bol miktarda ayetler bulunmaktadır.

İşte bu araştırma, evrenin başlangıca dair var oluş ve sürece dair var ediliş ve sona dair yok oluş vetirelerini inceleyecektir. Ancak bu incelemelerin, dinin temelleriyle irtibatlı olduğu gözden kaçırılmamalıdır. İslam düşüncesi çatısı altında birçok ekol ve akım, kadim-hadis kavramlarını bağlama çerçevesinde, evrenin yaratılması sorununa karşı, kendine açık-seçik bir pozisyon belirlemeksizin düşüncelerini inşa ve ibda etmemişlerdir.

Tanrı'nın varlığına, sıfatlarına ve eylemlerine yönelik ortaya konan ispat-ı vacip yöntemleri başka olmak üzere, diğer bütün fikri temellerini bu soruna karşı geliştirdikleri tavır ve tarzlardan yola çıkarak oluşturdıkları söylenebilir. Bu sebeplerden ötürü kelamcılar, Yunan kültüründen oldukça fazla etkilenen Meşşai felsefecilerin karşısında yer almışlardır.

Kelam ve felsefe arası birbirine bağdaştırılması oldukça imkânsız bir gerginlik ve karşılıklı fikri çatışmanın temelleri bu sorunla yakından irtibatlıdır. İslami ve metafizik kaygılarla kelamcılar, felsefecilerin delillerini bertaraf etmeye var güçleriyle çalışmışlardır. Bu yolda, kitap, sünnet gibi İslam'ın temel kaynaklarını ve akli da seferber etmişler ve onları kullanmaktan geri durmamışlardır. Öyle ki akıl ve nakil temelli fikirlerini inşa etme gereksimini duymuşlardır.

Her ne var ki kelamcılar, yürütülen bu tartışmaların tabiat incelemelerinden geçtiğinin hep farkında olmuşlardır. Bu nedenle doğa üzerine yoğun ve alevli bir tartışma süregelmıştır. Karşılıklı yürütülen çabaların ve müsademe-i efkârın neticeleri ve semereleri birbirinden ayrı doğa kuramlarının gelişmesine zemin hazırlamıştır. Bu türlü çabalar ve gayretler, günümüz doğa felsefesinin ve modern bilimsel kuramlarının habercisi olmuşlardır. Özellikle kelamcıların üzerinde sıklıkla durdukları ve temellendirilmesine büyük önem verdikleri cevher-i fert ve başka öğeler bu çabalar arasında ilk sırada sayılabilir.

Araştırmanın Amaçları

Evrenin veya kâinatın yaratılması sorunuyla bağlantılı olarak zamana bir başlangıç tayin ediliş edilmeyeceği meselesini kapsamlı bir şekilde ele alarak etraflıca incelemek bu araştırmanın temel amacıdır. Her şeyden önce sorunun analizleriyle birlikte ortaya konması düşünsel ve inanç boyutlarının gösterilmesi gerekir. Ayrıca ekollerin konuyla ilgili yaklaşımları açıklanmalı ve fikirleri yeniden gözden geçirilmelidir.

Her ekol, görüşlerini ortaya koyarken ayrıntılı gerekçelere ve temellendirmelere dayanmaktadır. Aynı mantık kurallarına riayet eden kelam ve felsefe birbiriyle taban tabana karşıt iki farklı sonuca ulaşmaktadırlar. İzlenilen süreçleri birbirine benzer iken sonuçtaki bu farklılık oldukça dikkat çekicidir. Bunlar, sebep-süreç-sonuç çizgileriyle beraber tekrar incelenmiştir. Her iki ekolün kullandıkları öncüller ve önermelerin kendilerine yönelik iç tutarlılıkları gözden geçirilecektir. Önermeler üzerine kurulu sonuçların sistemli yaklaşımlar üretip üretmedikleri önerme-sonuç irtibatları gösterilerek tespit edilecektir.

Meselenin aslını betimlemeye çalışarak tartışmanın doğurduğu sonuçlarla süreçlerin aralarındaki düzenlilik ve geçerlilik sorgulanacaktır. Her iki ekol müstakil kendi baş yapıtlarından elde edilen bilgilerle araştırılacak ve birbiriyle doğru bir mukayesesine zemin hazırlanacaktır. İslam düşüncesinin neredeyse başlangıcından bu yana devam edegelen bu köklü sorunun derin uzanımlarının ardından gidilecektir.

Bu doğrultuda Allah'ın evreni yaratması sorununa yönelik geliştirilen pozisyonların mevzileri karşılıklı anlatılacaktır. Bu sorun karşısında alınan anlamlı konumun birçok kelami ve felsefi diğer getirileri ve götürüleri de olmuştur. Her iki

ekolün bitmez ve tükenmez, üstelik dallanıp budaklanacak sorunlar yumağıyla uğraşmasına yol açmıştır.

Varlık-zaman kavramlarının başlangıcıyla bağlantılı evrenin yaratılması konusunun önemi insanın fikri dünyasında büyük bir yer edinmektedir. Zira insan bu evrenin bir parçasıdır. Parçayı anlamlı kılan ise bütünle arasındaki anlamlı irtibattan geçmektedir. Bütün anlamsız olursa parçanın hiçbir anlamı kalmayacaktır. Veyahut bütüne verilen anlamın değişmesi, parçaya verilen anlamın da bambaşka tayin edilmesine yol açacaktır.

İnsan var edildiğinden bu yana, bu büyük evrendeki yerini, deyim yerindeyse, kendi varlığının nedenini ve nasıl olduğu sorgulamaktadır. Kendinden başlayan insan, aynı evrensel ezeli ve ebedi soruyu evrene ve Tanrı'ya da yöneltmekte ve “neden hiçbir şey yok değil de var” diyebilmektedir. Bu can alıcı ve can yakıcı soruya karşı Müslüman öncü düşünürler farklı açıları dikkate alan değişik yanıtlar vermeye çalışmışlar ve başka ilkelerden hareketle çözümlemek istemişlerdir.

Müslüman düşünürlerin sunduklarıyla modern bilimin ürettiği kuramlar, teoriler, tezler ve hipotezler arası fikri bir mukayese ve felsefi bir muhakemenin yapılması gerekmektedir. Bu kuramlar çerçevesinde yaratmanın başlangıcı ve evrenin kaynağı açıklanacaktır. Din ve bilim, özgürlük ismini bahane ederek boyun eğmeği reddeden kimilerinin öne sürdüğü gibi bu konuda çatışmamalı ve çelişmemelidir.

Doğa kuramlarıyla ilgili müstakil, münferit veya mecmu çalışmalar, evreni tanımada ve evrenin kaynağını belirlemede vazgeçilmezdir. Kur'an-ı Kerim'in birçok ayeti, yaratma, yaratılışın kendisine veya insan ve evren düzeyinde varlığın başlangıcı, süreci ve sonu hakkında insanı düşünmeye, tefekküre, teemmüle sevk etmektedir. Evren araştırmalarının artırılmasını istemekten öte bir sorumluluk olarak emretmektedir.

Bu noktada doğanın içinde işleyen kuralların ve yasaların düzenliliğine ve gelişigüzel olmayışına dikkat çekilmesi ayrıca önemlidir. Doğa hakkında yapılan araştırmalarla doğru orantılı bir biçimde insanın düşünce dünyası derinleşmekte, genişlemekte, ilerlemekte ve zenginleşmektedir.

Literatür Değerlendirmesi

Burada üzerinde odaklanılan konuyla yakından ilgili önceki araştırma, inceleme muhtevalı çalışmalara bakıldığında meseleyi derinlemesine ve tüm uzantılarıyla mercek altına alan, mevzunun hakkını verecek şekilde tahlil içeren bir çalışmayla karşılaşmamaktadır. Ancak bu konuyla ilgili hiçbir çalışma yok demek değildir. Sözgelimi konuyla yakından alakalı sayılabilecek çalışmalar şunlardır:

1. Muhammed Ebu Sade'nin "*Felsefetü'l-vücûdî ve'l-hulûdî fî felsefeti Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî*" isimli kitabı burada zikredilmelidir. Bu çalışma Ebu'l-Berekât Bağdâdî özelinde Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarının kanıtlarına yer vermekle sınırlı tutulmuş ve Tanrısal eylemlerin belirli bir amaç taşıyıp taşımadığı problemini irdelemiştir. Bunlarla irtibatlı bulunan evrenin yaratılmasına oldukça kısa ve yetersiz bir biçimde değinen bu çalışma, burada tartışılacak meseleye uzak kalmış ve tüm ayrıntılarına sözüm ona yer vermemiştir. Sözgelişi tabiat bahislerinde olmazsa olmaz mesabesinde önemli cevher-i fert kavramından tek kelimeyle söz etmiş ve bu kavramın diğer felsefi-kelemleri bağlantıları örgütlü bir düzen içerisinde işlenmemiştir. Ardından nefsin varlığını ve ölümsüzlüğüyle ilgili meseleyi Ebu'l-Berekât Bağdâdî ve İbn Sina felsefesinin çerçevesiyle sınırlandırarak incelemiştir.
2. Cemal Recep Seyyidi'ye ait "*Ebu'l-Berekât Bağdâdî ve felsefetühü mâverâu't-tabîa*" adlı çalışması da buraya kaydedilmelidir. Bu kitap, içerik olarak birinci sırada yer alan çalışmadan pek farklı değildir. Ama yine de ondan farklı olarak Ebu'l-Berekât Bağdâdî ve İbn Sina dizgeleri içerisinde zaman ve sudur kuramlarına ait sorunlarla ikincil düzeyde ilgilenmiştir. Ardından yaratma ve zaman kavramlarıyla koordinatları düzenlenerek tabiat felsefesine geçilmiştir. Nitekim bu iki kavram Ebu'l-Berekât Bağdâdî'nin felsefesinde merkezi ve kilit bir yer işgal etmektedir.
3. Muhammed Seyyid Ahmed'in "*Muyû'l-İşrâkîyye 'inde'l-Ebi'l-Berekât Bağdâdî*" adlı çalışmasıdır. Bu çalışmanın maalesef tamamına değil, sadece içindekilerine bakılabilmektedir. Gözlenebildiği kadarıyla bu çalışmada yazar Ebu'l-Berekât Bağdâdî'nin yaşadığı dönemin kültürel ve ilmi birikimini aydınlatmaya çaba göstermiştir. Ebu'l-Berekât Bağdâdî'nin biyografisine, eserlerine ve kişisel hayatına yoğunluk vermiştir. Bununla ilgili olarak Ebu'l-

Berekât Bağdâdî felsefesinde hissedilen işrâkî tarafın üzerine gidilmiş ve işrâkî kaynaklarla düşünürün irtibatı kurulmaya çalışılmıştır.

4. Tuna Tunagöz'e ait "*Ebu'l-Berekât Bağdâdî Felsefesinde Tanrı*" başlığı taşıyan araştırma, doktora tez çalışması olarak kaleme alınmıştır. Ebu'l-Berekât Bağdâdî'de Tanrı'nın varlığının ispatına ve ayrıca Tanrı'nın sıfatlarına ve isimlerine giden süreçler ve yöntemler incelenmiştir.

Araştırmanın Yöntemi

Bu tez çalışmasında araştırma yapılırken tümevarım ve istikra yöntemine başvurulmuştur. Bu doğrultuda felsefe ve kelam zümrelerine ait düşünürlerin birinci elden özgün kitaplarına müracaat edilmiştir. Sözelimi Ebu'l-Berekât'a ait günümüze ulaşabilen ansiklopedi tarzında kaleme alınmış *Kitâbü'l-Mu'teber* adlı eseri bu çalışmada başucu kitabı mesabesinde değerlendirilmiştir. Bu kitap İslam düşüncesinde doğayla ilgili fizik ve ilahiyatla ilgili metafizik yaklaşımları içeren derin felsefi kültüre yaslanan ve muhtevasında özgün fikirler bulunan çok önemli bir kaynak eser sayılmaktadır.

Anılan eser, Ebu'l-Berekât'a ait görüşleri verirken bunun yanında Meşşai felsefe ve kelamcılarının görüşleriyle mukayeseler yapmaktadır. Eserin çoğu yerinde felsefe ve kelamcılarının yaklaşımları çetin eleştirilere maruz kalmıştır. İşte buradaki tez çalışmamız farklı fikirlerin birbiriyle karşılaştırırken süreçte izlediği yönetime odaklanmıştır.

Bunların yanında Kur'ân-ı Kerim ve Hadîs-i Şeriflerin delil içerikli verilerinden de uzak durulmamıştır. Bhusus karşılaştırma, analiz ve sentez yöntemleri içe içe birbirine girgin bir biçimde bu tezde kullanılmıştır. Ebu'l-Berekât fikirlerini sunarken bahsettiği felsefe ve kelam ekollerinin perspektifleriyle mukayeseyi benimsediği için bu çalışmada onun bu ekseninde kullandığı kaynaklar taranmış ve güvenlik testinden geçirilmiştir. Zira Ebu'l-Berekât kendinden önce teşekkül etmiş bilgisel birikime bigâne kalmamış ve bihaber olmamıştır.

Tüm bunların ötesinde betimleme ve tanıtmaya yöntemi de kullanılmıştır. Bu bakımdan Ebu'l-Berekât Bağdâdî'nin görüşleri uygun başlıklar altında serdedilmiş ve gündeme getirilmiştir. Başlık ve içerik uyumu gözetilerek gerçekleştirilen sunumların

amacı meseleye yönelik geliştirilen yaklaşımın tespitine matuf yürütülmüştür. Bunları şöyle sıralamak mümkündür:

1. İlmî kavramların ve terimlerin içerikleri sözlüklere ve ekollerin kendi ıstılah kitaplarına, ayrıca kelim ve felsefe disiplinine yönelik özel hazırlanan kaynak kitaplara başvurularak çözümlenmiştir.
2. Temsil gücü yüksek Kur'ân-ı Kerim'den ve Hadîsi Şeriflerden buradaki konuyla yakından ilgili birtakım ayet ve hadîsler seçilerek kelime, kavramlardan hareketle mevzubahis edilen fikirler önerme halinde büründürülerek felsefi bir zeminde incelenmiştir.
3. Hadislerin tahriçleri ve birincil kaynaklarının yerleri tespit edilmiştir.
4. Konuyla ilgili olmak şartı gözetilerek keskin bir ayrıma gidilmeksizin İslam düşüncesi altında üretilen dil, hadis, tefsir, felsefe ve tasavvuf kitaplarından ıstılah eserlerinden istifade edilmiştir. Gizli ve güç kelimeler ve kavramlar yine ilgili kitapların yardımıyla açıklığa kavuşturulmuştur.
5. Kitabın sonunda takibi kolaylaştırmak adına kaynak kitapları içeren kaynakça ve kavram-konuları içeren bir fihrist hazırlanmıştır.
6. Ayetlerin sureleri belirtilmiştir.
7. Kimi tarihi düşünürün tanıtımına yer verilirken çağdaş yazarların ve halen yaşamakta olanların tanıtımına yer verilmemiştir.
8. İnternet web siteleri de kaynak olarak kullanılmıştır. Bu durumda sitenin ismi tamamıyla dipnotta belirtilmiştir.
9. Çalışma, sonuç ve birtakım öneriler kısmıyla sonlandırılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

YARATMA VE ZAMAN KAVRAMLARI

1.1. SÖZLÜK VE TERİM ANLAMLARI

1.1.1. Sözlük Anlamları

“H-l-k” harflerinden oluşan “haleka” kelimesinin asıl olarak iki anlamı vardır: Birincisi bir şeyi takdir etmek, yapmak, ölçmek, yaratmak; ikincisi ise bir şeyin, pürüzsüz ve düz olmasıdır.¹

“Allah eşyayı yarattı” ifadesinin anlamı, onu “yok iken var etti” yani halk etti demektir. Halk, mastardır. İsm-i meful olarak da kullanılır.²

Arap dilinde yaratma, daha önce benzeri olmayan bir şeyi meydana getirmek demektir.³ Bu ise iki türlüdür: Birincisi, icat ettiğini bir misal üzere inşa etmek, ikincisi ise takdir etmektir. “...*Biçim verenlerin en güzeli olan Allah ne uludur!*”⁴ Bunun anlamı biçim verenlerin en güzelidir demektir. “*Ashl olmayan sözler uyduruyorsunuz.*”⁵ ayeti de aynı şekilde yalana biçim verip uydurma anlamındadır. Araplar, kırba ve matara yapmak üzere deriyi ölçüp biçerek kesmek hakkında “halakte’l-edime” derler.⁶

Sözlük anlamı bakımından zamana gelince insan, zaman kavramını anlatmak üzere çeşitli kelimeler kullanmaktadır. Bu bağlamda Arapçada zemân/zemen, vakit, dehr, hîn gibi sözcükler yeğlenmektedir. Zemen kelimesi ile az veya çok bütün anlar kastedilmektedir. “Ezmene’ş-şey’u”, bir şeyin uzun bir süre aynı halde gitmesi demektir. “Ezmene bi’l-mekân”, bir yerde bir müddet kalmayı anlatmaktadır.⁷

¹ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, **Kitabu’l Ayn**, thk. Mehdi el-Mahzumi, İbrahim es-Samiri, **Silsiletü’l Mea’cim**, t.y, c. 8, s. 280. Ahmed b. Faris b. Zekeriyya, **Mu’cemu’l Mekayisi’l Lüga**, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Daru’l Fikri Li’t Tıbaa’ti ve’n Neşri, 1979, 2/213-214. İsmail b. Hammad el-Cevheri, **es-Sıhah Tacu’l Lüga ve’s Sıhahu’l Arabiyye**, thk. Ahmed Abdulgafur Attar, Daru’l İlmi Li’l-Melâyîn, 4. Baskı, 1990, 4/1470-1471. İbn Manzur, **Lisanu’l Arab**, thk. Abdullah Ali el-Kebir, Dari’l Mea’rif, “**bedea**” Maddesi, c. 2, s. 1245.

² İbn Manzur, **Lisanu’l Arab**, c. 2, s. 1246.

³ İbn Manzur, **Lisanu’l Arab**, c. 2, s. 1246.

⁴ Müminun, 14.

⁵ Ankebut, 17.

⁶ Ezheri, **Tehzibu’l-Lüga**, thk. Abdusselam Serhan, ed-Daru’l Mısıryye li’t Telifi ve’t Tıbaa’, t. y., c. 7, s. 27.

⁷ İbn Manzur, **Lisanu’l Arab**, c. 2, s. 1439.

1.1.2. Terim Anlamları

Kelimelerin ve sözcüklerin anlamlarını açık seçik belirlemek aslında dilin felsefesini yapmaktır. Zira kelimelerin köklerini bulmak, kullanım alanlarını taramak temelde dili kullananların zihinlerini araştırma yoludur. Konuşulanlar toplamı aslında aklın ve fikrin röntgenidir. Fikirde olmayan bir nesnenin konuşulması düşünülemez. Elbette peşine düşülen kelimenin felsefe ve kelimada uzunca tartışmalara sahne olmuş olması, araştırmanın zorluk ve derinlik derecesini artırmaktadır.

Her bilim kendi kavramsallaştırmalarını yapmaktadır. Kavram üretiminde, gündelik dilde kullanılan kelimelerin anlamlarından yola çıkılmaktadır. Evet, gündelik dilden başlayan kelimenin hikâyesi belirli sistemler içerisinde devamlı surette genişlemekte ve derinleşmektedir. Ancak gündelik dilin kullanım çerçevesinden her uzaklaşma adımı, kavramın belirsizleşmesine yol açmaktadır. Pratik eylemleri düzenlemek ve yaşamı karara kavuşturmak hedefiyle sistemleşen ekollerin kavramları gündelik dilden uzaklaştıkça aslında insan zihninden de kopuş göstermektedirler.

Yukarıda anlatılanlar, “yaratma” ve “zaman” kelimelerinin kavramlara dönüşümü sırasında yaşanan entellektüel gerilimi fazlasıyla açıklamaktadır. Yaratma kelimesini fizik ve metafizik göndermelerinden ayıklayarak açıklamaya kalkışmak neredeyse olanaksızdır. Öte yandan kelimenin açık anlamını bulmaya girişmek aslında anlam yitimine evrilmektedir. Kelime kullanıldığında insan aklına düşen ilk anlam aslında temel anlamdır. Ancak gelişen ve değişen bireysel ve toplumsal birikim insanın anlama yetisini oldukça fazla etkilemektedir. Anılan etkileri en aza indirmek ve farkına vardırırmak kimi zaman yeni sorunların gündeme gelmesine neden olmaktadır.

Yaratmak, yokluktan varlığa çıkarmaktır. İbda’ ile halkın arasını ayırarak şöyle söylemişlerdir. İbda’ bir şeyi yok iken var etmektir. Halk ise bir şeyi başka bir şeyden var etmektir.⁸

⁸ Muhammed Cürcani, **Mu’cemu’t-Tarifât**, thk. Muhammed Sıddık el-Minşavi, Daru’l-Fâzile, Kahire, t.y, s.10. Ebu’l-Beka Kefevi, **el-Küllîyyat**, thk. Adnan Derviş, Müessesetü’r-risale, 2. baskı, 1998, s. 429.

Zaman: Kelamcılara göre, zaman, mevhum olan diğer bir müteceddidin (ortaya çıkan) kendisiyle takdir edildiği malum mütecedditten ibarettir.⁹ Zaman önde bulunan ile sonradan gelen arasındaki hareketin miktarı veya müddetidir.¹⁰

1.2. YARATMA İLE İLGİLİ KAVRAMLAR

1.2.1. Yaratma ile İlgili Kavramlar

Varlık; Allah'ın tekvînî, Kur'ân-ı Kerim ise tenzilî kitabıdır. Allah yokluktan varlığı yaratmış ve onu okuma kılavuzunu da insana vermiştir. Allah bizi ayetlerindeki icazı ve mahlûkatındaki orijinalliği idrak etmemiz, buna binaen Allah'ın varlığını birliğini ve kudretini itiraf etmemiz için kozmik olaylara ve varlığın oluşuna nazar etmeye, düşünmeye ve incelemeye davet eder. “De ki: “Yeryüzünde dolaşın; Allah'ın yaratmaya nasıl başladığını bir görün.”¹¹

Bu, varlığın oluşumunu keşfetmemiz için yeryüzünde dolaşmaya açık bir çağrıdır. Bilakis Allah kozmik ayetlerini araştırma hususunda bizi uyarır ve bu önemli konuda ihmalde bulunmamazı önerir. Sözelimi “Göklerde ve yerde nice belgeler vardır ki, yanlarından yüzlerini çevirerek geçerler.”¹² Allah bu ayetinde bize, iman etmeye iletecek bilimsel ayetlerini göstereceğini vadetmektedir.

“De ki: “Hamd Allah'a mahsustur. O, ayetlerini size gösterecek, siz de onları bileceksiniz. Rabbin yaptıklarınızdan habersiz değildir.”¹³ “Onun hak olduğu meydana çıkıncaya kadar varlığımızın belgelerini onlara hem dış dünyada ve hem de kendi içlerinde göstereceğiz.”¹⁴ “Göklerin ve yerin yaratılması, insanların yaratılmasından daha büyük bir şeydir”¹⁵ Allah, bu ayetlerde varlığı yaratmanın büyük bir iş olduğunu açıklar.¹⁶

⁹ Cürcani, **et-Tarifât**, s. 99.

¹⁰ Tevhidi, **el-Mukabesat**, thk. Hasan Nedevi, Dar Souad, 2. baskı, 1992, s. 313.

¹¹ Ankebut, 20.

¹² Yusuf, 105.

¹³ Neml, 93.

¹⁴ Fussilet, 53

¹⁵ Mümin, 57

¹⁶ Mansur Muhammed Hasbunnebi, **el-Kevnü ve'l İcazü'l İlmi fi'l Kurani'l Kerimi**, Daru'l Fikri'l Arabi, 2. Baskı, 1991, s. 303.

Allah'ın yaratma hususunda ayetleri iki çeşittir: Birincisi, yaratma nizamı hakkında cari olan sünnetleridir. En çok, en açık, kudret ve iradesinin mükemmelliğine, ilminin ve hikmetinin ihatasına, fazlının ve rahmetinin genişliğine en açık delalet edenler bunlardır. İkincisi, beşerce bilinen sünnetinin hilafına cari olan ayetleridir. Bunlar nispeten daha azdır. Belki de insanların çoğunun nezdinde bütün yaratılanlar ve yaratılacak olanlara en fazla delalet eden de budur.

Allah'ın kudreti ve meşiet-i varlığın kendisiyle kaim olduğu yaratma kanunlarıyla kayıtlı değildir. Sünnetler sadece hikmetinin ve yarattığı her şeyi sapasağlam yaratmasının bir gereğidir. Bazen bir başka hikmeti olan üstün ve yüce hikmeti (*hikmet-i baliğa*) bunlara muhalif olabilir. Eğer âlemin dakik bir nizamla hareket eden aletler olması gibi bu tercih olmasaydı âlemi bilmesi, irade etmesi ve onda ihtiyarı olmazdı.¹⁷

Kuran'ın âlemin yaratılması hakkındaki kelimeleri, kelâmî düşüncenin hareket noktasının esasını oluşturmaktadır. Kelamcıların yaratmayla alakalı meseleleri araştırma hususunda uzun uzun incelemeler yapmalarındaki hedefleri felsefî teorileri kullanarak ta olsa muhalif nazariyeler ve karşıt düşünceler karşısında dini yaratma düşüncesini pekiştirmektir. Cevher-i ferd kuramı ve benzerlerini kullanmaları buna örnek olarak zikredilebilir. Ancak şurası var ki bu konuda dini çerçeveden dışarı çıkmamışlardır. Felsefe kuramları, yaratıcı ilahın söylediklerine uygun olacak şekilde dinî anlamla yeniden inşa etmiş ve düzenlemişlerdir.¹⁸

Kur'an, âlemin yaratılışına ve kâinatta bulunanlara dair bazen mücmel bazen de tafsilatlı resimler çizer. Birçok ayette Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu vurgular. Peygamber (s.a.v)'e inen ilk ayet Allah'ın yaratmasından haber vermektedir. "Yaratan Rabbinin adıyla oku!"¹⁹ Allah yaratma hususunda tektir ve yaratma işinde ortağı yoktur. "İşte Rabbiniz, Allah budur. O'ndan başka tanrı yoktur, her şeyin yaratanıdır. Öyleyse O'na kulluk edin; O her şeye de vekildir."²⁰ "Allah her şeyin

¹⁷ Reşit Rıza, **Tefsiru'l-Menar**, Matbaatu'l-Menar, h. 1349, c. 11, s. 223.

¹⁸ İbrahim Muhammed Türki, **Nazariyyatü Neşeti'l Kevni**, Daru'l-Vefa li'd-dünya tıbaat ve'n-neşri, 2001, s. 73.

¹⁹ Alak, 1

²⁰ Enam, 102

yaratanıdır. O her şeye vekildir.”²¹ Şu hâlde Allah’ın her şeyin yaratıcısı olduğunu söylemi akide asıllarının en önemlilerinden biri olarak kabul edilmektedir.²²

Kuran, birçok ayette Allah’ın her şeyi yarattığını kesin bir dille vurgular ve bundan dolayı Allah’ı Halık veya Hallak olarak nitelendirir. “Gökleri ve yeri yaratan, kendilerinin benzerini yaratmaya kadir olmaz mı? Elbette olur; çünkü O, yaratan ve bilendir.”²³ Bazen Bedi’ diye nitelendirir. “O, gökleri ve yeri yoktan yaratandır. Zevcesi olmadan nasıl çocuğu olabilir? Oysa her şeyi O yaratmıştır, her şeyi bilir.”²⁴

Bazen de musavvir veya şekil veren olarak vasıflar. “Ana rahminde sizi dilediği gibi şekillendiren O’dur...”²⁵ Gökleri, yeri, insanı ve hayvanları yaratma hususunda ise şöyle zikreder. “Gökleri ve yeri gereğince yaratmıştır. Onların eş koştukları şeylerden yücedir. İnsanı nutfeden yaratmıştır. Öyleyken o nasıl da açıkça karşı koymaktadır! Hayvanları da yaratmıştır. Onlarda sizi ısıtacak şeyler ve birçok faydalar vardır. Onların etlerini de yersiniz.”²⁶

Yine Kuran’da yaratmanın altı günde gerçekleştiği geçmektedir. “Gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa hükmeden, yere gireni ve ondan çıkanı, gökten ineni ve oraya yükseleni bilen O’dur”²⁷ Bu süre içerisinde göklerin yaratılışını iki güne tahsis eder. “Böylece onları, iki gün içinde yedi göğe tamamladı ve her göğün işini kendisine bildirdi...”²⁸ Aynı şekilde yerin ve üzerindekiyelerinin yaratılışını da iki güne tahsis etmektedir. “Siz yeri iki günde yaratanı mı inkâr ediyor ve O’na eşler koşuyorsunuz! O, âlemlerin Rabbidir” de. Yeryüzüne üstünden ağır baskılar (dağlar) yerleştirdi, onu bereketli kıldı; arayıp soranlar için gıdalarını tam (toplam) dört gün içinde yetiştirmesi kanununu koydu (takdir etti).”²⁹

Buna ilaveten Kuran Allah’ın yeniden yaratmaya kadir olduğunu söyler. “Doğrusu ölümden sonra tekrar diriltlen de O’dur.”³⁰ “Göğü, kitap dürer gibi dürdüğümüz zaman, yaratmaya ilk başladığımız gibi katımızdan verilmiş bir söz

²¹ Zümer, 62

²² İbrahim Muhammed Türki, **Nazariyyatü Neşeti’l Kevni**, s. 76. Muhammed Hüseyin Ebu Sa’de, **Felsefetü’l Vücudi ve’l Halki fi Felsefeti ebi’l Berekat el-Bağdadi**, y.s, Kahire, 1993, s. 149.

²³ Yasin, 81.

²⁴ Enam, 101.

²⁵ Ali İmran, 6.

²⁶ Nahl, 3, 4, 5.

²⁷ Hadid, 4.

²⁸ Fussilet, 12.

²⁹ Fussilet, 9, 10.

³⁰ Necm, 47.

olarak onu tekrar var edeceğiz. Doğrusu biz yaparız.”³¹ Yine insanı ilk suretine döndürmeye ve ölüleri diriltmeye kadir olduğunu ifade eder. “Şüphesiz Allah, gizliliklerin ortaya çıkacağı gün, insanı tekrar yaratmaya Kadir’dir”.³² “...Ölüleri Allah diriltir, sonra O'na dönerler”.³³

Dolayısıyla Allah’ın kâinattaki fiili ve tesiri altı günden sonra sona ermiş değildir. Bilakis başka tezahürler her gün gözlerimizin önünde yenilenmektedir. Bu yenilenmeyi günlük diriliş olarak isimlendirmemiz mümkündür. “Geceleyin sizi ölü gibi uyutan, gündüzün yaptıklarınızı bilen, mukadder olan hayat süreniz doluncaya kadar gündüzleri sizi tekrar kaldıran O’dur. Sonra dönüşünüz O’nadır, işlediklerinizi size bildirecektir”.³⁴

Başka bir ayette ölüden diriyi, diriden de ölüyü çıkardığı zikredilmektedir. “Onlara: "And olsun ki, sizi ilk defa yarattığımız gibi size verdiklerimizi ardınızda bırakarak bize birer birer geldiniz; içinizde Allah'ın ortakları olduğunu sandığınız şefaatçılarınızı beraber görmüyoruz. And olsun ki aranızdaki bağlar kopmuş, ortak sandıklarınız sizden ayrılmışlardır" denecek. Taneyi ve çekirdeği yaran şüphesiz Allah'tır; ölüyü çıkarır. İşte Allah budur, nasıl yüz çevirirsiniz?”.³⁵ Allah’ın kendisinden bahsetmesinden onun sadece ahirette buna güç yetiren mübdi’ ve mui’d olmadığını anlamamız mümkündür. Bilakis bu dünya hayatında da geçerlidir. “Önce yaratıp sonra bunu tekrar eden O’dur”.³⁶ “Allah'ın yaratmaya nasıl başlayıp, sonra onu nasıl tekrar edeceğini anlamazlar mı? Doğrusu bu Allah'a kolaydır”.³⁷

Allah’ın âlemdeki fiili ve tesiri bununla sınırlı değildir. Aynı şekilde Allah’ın kâinata inayetini ve âlemin tamamıyla birlikte içindekileri muhafaza etmesini de içermektedir. “Üzerinde gözetici olmayan kimse yoktur”.³⁸ “...Ama Allah en iyi koruyandır, O merhametlilerin merhametlisidir" dedi”.³⁹ Aynı şekilde Allah kâinatı korumasını ve inayetini başka ayetlerde şu şekilde bildirir. “Rahmetinin önünde,

³¹ Enbiya, 104.

³² Tarık, 8,9.

³³ Enam,36.

³⁴ Enam, 60.

³⁵ Enam, 95, 96

³⁶ Büruc, 13

³⁷ Ankebut, 19

³⁸ Tarık, 4

³⁹ Yusuf, 64

müjdeci olarak rüzgârları gönderen Allah'tır..."⁴⁰ "Biz yeryüzünü bir beşik, dağları da onun için birer direk kılmadık mı? Sizi çift çift yarattık. Uykunuzu dinlenme vakti kıldık. Geceyi bir örtü yaptık. Gündüzü geçimi sağlama vakti kıldık. Üstünüze yedi kat sağlam gök bina ettik. Parlak ışıık veren güneşi var ettik. Taneler, bitkiler, ağaçları sarmaş dolaş bahçeler yetiştirmek için, yoğunlaşmış bulutlardan bol yağmur yağdırdık."^{41 42}

Bu naklettiklerimiz, Kuran'ın yaratma, icat, ibda', idame, kâinatı hıfız ve inayetin manaları hususunda sunduğu örneklerdir. Allah'ın kudreti bu ayet-i kerimelerinde, azameti ise bu âlemi var etmesinde ve devamlı muhafazasında tecelli etmektedir. Allah bu âlemi ilim, kudret ve irade ile yaratmıştır.

Fakat yaratılışın başlangıcı ve kâinat meselesi akılların karıştığı, delil ve görüşlerin ihtilaf ettiği çetrefilli bir konudur. İnsanın kâinat ve varlık hakkında fikir yürütmeye başladığı andan itibaren günümüze kadar bu özelliğini korumuştur. Bu problem Ebu'l-Berekat Bağdâdî'nin tabiriyle uzun uzun nazar etmeye ve derin derin düşünmeye ihtiyaç duymaktadır.⁴³

Kâinatın Allah'tan sadır oluş ve varlığın onun tarafında var edilmesinin başlangıç keyfiyetini bilme hususunda bütün gücümüzle düşünmeye ve sürekli nazar etmeye ihtiyaç duymaktayız. Dolayısıyla bakışımızı nihayetden bidayete çevirip tıpkı malûlden illete doğru gittiğimiz gibi illetten malûle geliriz. Böylece bu hususta bize zihinlerin güç yetirip anlayışların sezinleyeceği, nazari bir imkân, akli tefekkürü mümkün kılan bir metot oluşur ve nazar görüşünde bir hüccet ve delil buluruz. Mevcudatı istidlal yoluyla bilmek marifetin künhünü vermez.

Aynı şekilde haber ve müşahade ile de müsavi olmaz. Eşyanın hakikati ancak başlangıcından inşasına bilmekle, fertlerini meydana getiren terkiibini cem etmekle mümkün olur. Şayet birisi birçok ilaç çeşitlerinden oluşan ilacı karıştırırsa, karıştırdığı

⁴⁰ Araf, 57

⁴¹ Nebe, 6-16

⁴² Yahya Hüveydi, **Dırasat fi İlmi'l Kelam ve'l Felsefeti'l İslamiyye**, Daru's Sekafeti li't Tibaati ve'n Neşri, 1979, ss. 123-125. Muhammed Hüseyin Ebu Sa'de, **Felsefeti'l Vücuti ve'l Huludi fi Felsefeti ebi'l Berekat el-Bağdadi**, ss. 150-151.

⁴³ Hibetullah b. Ali b. Melka el-Bağdadi Ebu'l Berekat, 480-560, Zamanının enderlerinden olarak bilinmektedir. Bağdat halkının tabiplerindendir. Ez-Zahir El-Beyhaki onu Iraklıların filozofu olarak tanıtarak şöyle söyler: onun Aristo seviyesinde olduğu iddia edilmiştir. Yahudi iken ömrünün sonlarına doğru Müslüman olmuştur. El-Müstecid Billah el-Abbasi'nin hizmetinde bulunmuştur. 80 yaşlarında Hemedan'da vefat etti. Tabutu Bağdat'a taşındı. El-Muteber isimli eseri Hindistan'da üç cilt halinde basılmıştır. Zerkeli, **el-A'lam**, Daru'l İlmi li'l Melayin, 15. Baskı, 2002, c. 8, s. 74.

ilaç çeşitlerini ve miktarlarını o ilacı yapan gibi ayırt edemezken, bu ilaç karışımından daha gizli ve yüce olan kâinatın durumu kullar açısından nasıl olur.⁴⁴

1.2.1.1. Halk

Arapça’da halk kelimesi kök ve kökten türeyen olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır. Biri “yaratmak”, diğeri “yaratılan” anlamındadır. Kök anlamı “yaratmak” zaman ve mekân bildirmez iken, kökten türeyen “yaratılan” anlamında ise bir nesne anlama eklenmiştir.

Kelâmî terminolojideki anlam kelimenin sözlükteki anlamlarında fazla uzak değildir. Zira kelâmî tartışmaların kimisini çözümlerken bizzat kelimciler da sözlüklere başvurmak suretiyle meseleyi izah etmeye çalışmışlardır. Bu nedenle kullanılan dilin yapısından uzaklaşmaya kelimciler, kelimelerin ilk anlamlarına gayet önem vermişlerdir. Böylece insanların zihinlerinde ve yaşamlarında belirli oranda süreklilik arz eden dilin formunu araştırmışlardır. Kelamcılar dilinin gücüne kayıtsız kalmamışlar, bilakis dilin aslî yapısına ve kullanımına gereken duyarlılığı göstermişlerdir. Kelamcılar eş anlamı kelimelerin kökenlerine, kullanım alanlarına, diğer kelimelerle birlikte kullanıldığında değişen bağlamlara dikkat etmişlerdir.

Sözgelimi kelâmî kimliğiyle önce çıkan Bakıllânî⁴⁵ yaratma kavramı hakkında şöyle söylemektedir: Yaratma ve ihdas etmenin hakikati, bir şeyi yokluktan varlığa çıkarmaktır.⁴⁶ Kadı Abdul Cabbar⁴⁷ ise yaratmayı takdir etmek olarak açıklar. Mahlûk ise bir amaç ve sebeple takdir edilmiş fiildir. Bu fiil amaç ve sebebe tam olarak mutabık olur.⁴⁸ Cüveynî’ye göre ise yaratmaktan kast edilen mana icattır. En zahir

⁴⁴ Ebu’l Berekat Bağdâdî, **el-Muteber fi’l Hikmeti’l İlahiyye**, Haydarabad, H. 1358, c. 3, s. 146.

⁴⁵ Muhammed b. et-Tayyib b. Muhammed b. Cafer, Ebu Bekir el-Bakıllani (h.338-403) Kelamcılarının büyük âlimlerindendir ve kadıdır. Eşariye mezhebinin önderinden olma seviyesine ulaşmıştır. Basra’da doğdu. Bağdat’a yerleşmiş ve orada vefat etmiştir. İstinbat etmede mahir ve hazır cevaptı. Adududdevle onu Rum kralına elçi olarak gönderdi. Kostantiniye’de kralın huzurunda Hristiyan âlimlerle münazaralar yaptı. “İ’cazu’l Kur’an” en meşhur eserleri arasındadır. Zerkeli, **el-A’lam**, c. 6, s. 176.

⁴⁶ Ebu Bekir Bakıllânî, **el-İnsaf fima Yecibu İ’tikaduhu ve la Yecuzu’l Cehlu bihi**, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri, el-Mektebetü’l Ezheriyyetü li’t Tûrasi, 2. Baskı, 2000, s. 142.

⁴⁷ Kadı’l Kudat Abdalcabbar b. Ahmed b. Abdalcabbar el-Hemedani el-Esedabadi, Ebu’l Hüseyin (h. 415), Kadı ve Usulcüdür. Zamanında Mutezile’nin şeyhidir. Onu Kadı’l Kudat diye lakaplandırmışlardır. Bu lakabı başkası için kullanmamışlardır. Rey şehrinde kadılık vazifesinde bulunmuş ve orada vefat etmiştir. Birçok eseri bulunmaktadır: Şerhu’l Usuli’l Hamse, el-Muhitu bi’t Teklif, Zerkeli, **el-A’lam**, c. 3, s. 273.

⁴⁸ Kadı Abdalcabbar, **Şerhu’l Usuli’l-Hamse**, thk. Abdükerim Osman, 3. Baskı, 1996, s. 546.

manası budur. Ölçme ve biçim verme anlamı da bulunmaktadır.⁴⁹ Râzî⁵⁰ yaratmanın icat, tekvin ve yokluktan varlığa çıkarmaktan ibaret olduğunu belirtmektedir.⁵¹

Râzî, “halk” kelimesinin takdir anlamında oluşuna birçok vecihle istidlalde bulunur. Birincisi: “Allah katında İsa’nın durumu kendisini topraktan yaratıp sonra ol demesiyle olmuş olan Âdem’in durumu gibidir”⁵² ayetidir. Şüphesiz “kün feyekün” ifadesi ihdas ve icattan istiaresidir. Sonra, Allah Teâla bu ihdasın ve icadın halk’tan sonra olduğunu zikretmiştir. O halde halk, ihdas ve icattan farklı bir şey olmalıdır. Bu durumda halk kelimesinden murat edilen mana takdirdir.

İkincisi: “...Biçim verenlerin (yaratıcıların) en güzeli olan Allah ne uludur!...”⁵³ Bu terkip Allah Teâla’dan gayrisının da halık (yaratıcı) olduğuna delalet etmektedir. Oysa Allah Teâla’dan başka bir var edicinin olmadığına dair kesin deliller bulunmaktadır. O halde bu ayette geçen halk’tan (yaratmadan) ihdas dışında başka bir şey kastedilmiş olmalıdır. Kastedilen bu farklı anlam ise takdir etmektir.

Üçüncüsü: “...Sen iznimle, çamurdan kuş gibi bir şey yapmış ona üflemiştin...”⁵⁴ Ayeti hakkında bir önceki maddede geçen şeyler aynen söylenebilir.

Dördüncüsü: Yalan da halk ve icat olarak isimlendirilmiştir. “Bu durumumuz öncekilerin geleneğidir...”⁵⁵ “...bu ancak bir uydurmadır...”⁵⁶ “...aslı olmayan sözler uyduruyorsunuz...”⁵⁷ Yalanın icat manasında olmasının açıklaması şöyledir: Yalan söyleyen kişi olmayanı önce zihninde var olarak takdir eder. Sonra onu telaffuz ederek tabir eder.

Beşincisi: sözlükçüler, dil uzmanları, dilbilimciler şöyle söylemektedirler: “Halaktü mine’l edimi huffen” (Deriden mest yaptım...) ⁵⁸. Fark edildiği üzere burada halk kelimesi eylem bildiren formda kullanılmış ve “yapmak” anlamına getirilmiştir.

⁴⁹ Ebu’l Mea’li Cüveyni, **el-İrşad ila Kavatu’l Edilleti fi Usuli’l İ’tikad**, thk. Ahmed Abdurrahim, Mektebetü’s Sekafetti’d Diniyye, 2009, s. 130.

⁵⁰ Muhammed b. Ömer b. el-Hasen et’Teymi el-Bekri, Ebu Abdullah, Fahraddin er-Razi, (h.544-606) İmam ve Müfessirdir. Akli ve nakli ilimlerde zamanının enderlerindendir. Nesep olarak Kuraşi’dir. Aslı Taberistan’lıdır. Rey şehrinde doğmuş ve oraya nispet edilmiştir. Mefatihü’l Gayb, Mea’limu Usuli’d Din en meşhur eserleri arasındadır. Zerkeli, **el-A’lam**, c. 6, s. 313.

⁵¹ Fahreddin Râzî, **El-Metalibu’l Aliyye mine’l İlmi’l İlâhi**, Daru’l Kütübi’l Arabi, H. 1323, s. 153.

⁵² Ali İmran, 59

⁵³ Müminun, 14

⁵⁴ Maide, 110

⁵⁵ Şuara, 137

⁵⁶ Sad, 7

⁵⁷ Ankebut, 17

⁵⁸ Râzî, **el-Metalibu’l Aliyye**, c. 9, ss. 136-137.

İbn Sina'ya göre halk kelimesi müşterek isimlerdendir. Bazen nasıl olursa olsun varlığı ifade etmek için kullanılır. Bazen ise madde ve suretten hâsıl olan varlığı ifade etmek için kullanılır. Halk kelimesi de madde ve suretin vücutta mülazemeti için bil-kuvve vücut kendisine tekaddüm etmemiş olduktan sonra, ikincisine denir.⁵⁹ Gazali⁶⁰ de bu anlamı zikreder. Ancak üçüncü bir anlamdan da bahsetmektedir. Halk kelimesi bu ikinci mana için de söylenebilir. Ancak kendisinde varlığının kuvvetine ve imkânına madde sebkat etmeksizin ihtira' yoluyla olmalıdır.⁶¹

1.2.1.2. İhdâs

“H-d-s” harflerinden teşekkül eden kelime kök itibariyle “ahdese” “olmak” anlamına gelmektedir. Arap dilinin günlük kullanımında kök anlamdan türetilen birçok yan anlamlara da gelebilir “hadese” kelimesi. Sözelimi yeni araba derken, yeni olmak ve yeni olan bir nesne için sıfat olarak kullanılabilir. Bu anlamla bağlantılı “tahdîs” kelimesi güncellemek demektir. Ayrıca Araplar yol kazaları için de “hâdis” kelimesini kullanmaktadırlar. Genel itibariyle yeni gerçekleşen bir olgu anlatır “hadese” kelimesi. Ancak kelimenin kökeninden türetilerek elde edilen “tehaddüs” formu konuşmak anlamındadır. Hadîs ise konuşulan söz demektir. Fakat yeni konuşulmuş önemli söz anlamını da kelime beraberinde taşımaktadır. Kelime genel hatlarıyla bir oluş bildirmektedir. Türkçe de aynı kelimedenden türetilerek elde edilmiş “ihdâs” sözcüğü bir şeyi ortaya çıkarmak ve meydana getirmek anlamında kullanılmaktadır.

Hâdis (yeni) kelimesi kadîmin (eskinin) zıttıdır. Hüdûs ise kîdemin zıttıdır. Sözlükte “hadese’ş şey’ü, yehdüsü, hudusen, hadeseten, ahdesehu hüve, fe hüve muhdesün ve hadîsun ve kezalike istehdesehu” formlarıyla kelime kullanılmaktadır.⁶²

⁵⁹ İbn Sina, **Resâilü İbn Sina**, (er-Risaletü’r Rabiâtü fi’l Hududi) el-Kustantiniyyetü Taba’ Haceriyye, Matbaatü’l Cevaib, H. 1298, s. 69.

⁶⁰ Muhammed b. Muhammed el-Gazali et-Tusi, Ebu Hamid, Huccetü’l İslam, (h.450-505), Filozof, Mutasavvıf, iki yüze yakın eseri bulunmaktadır. Taberan’da (Horasan’da Tus’a bağlı bir kasabadır) doğmuş ve vefat etmiştir. Nisabur, Bağdat, Hicaz, Bilad-ı Şam ve Mısır’a yolculuk yapmış, sonrasında memleketine dönmüştür. İp eğiriciliğine nispet edilmiştir. İhya-u Ulumi’ d Din ve Tehafütü’l Felasife eserleri arasındadır. Zerkeli, **el-A’lam**, c. 7, s. 22.

⁶¹ Ebu Hamid Gazali, **Mi’yarü’l İlmi fi’l Mantık**, thk. Ahmed Şemseddin, Daru’l Kütübi’l İlmiyye, 2. Baskı, 2013, s. 284.

⁶² İbn Manzur, **Lisanu’l Arab**, Hadese maddesi, c. 2, s. 769.

Aynı şekilde Tâcu'l- 'Arûs isimli eserde şu şekilde geçmektedir: “Hadeses şey’ü yehdusü hudusen ve hadeseten”, “Kadume” vezninde gelen fiilin zıttıdır. Buna göre hâdis kadîmin zıttıdır. Hüdûs ise kudmenin zıttıdır.⁶³

Sıhah Arap dilinde önemli ve çok kullanılan bir sözlüktür. Burada şöyle zikredilir. Hâdis kadîmin zıttıdır. “Ehazeni ma kadume ve ma haduse” denir. Hâdis, az olsun çok olsun gelen haberdur. Hüdûs, olmayan bir şeyin olmasıdır. Allah onu ihdas etti ve o da var oldu. Bir durum hâdis oldu, yani vâkî oldu demektir.⁶⁴

Cürcânî⁶⁵ ihdas kavramının tarifinde şöyle söyler: İhdas, üzerinde zaman işleyen bir şeyi icat etmektir. ⁶⁶ İbn-i Sina ihdasın iki vecih üzere söylendiğini aktarır: birincisi zamana bağlı olarak, ikincisi ise zamandan bağımsız olarak. Zamana bağlı olan ihdasın manası vücudu olmayan bir şeyi zaman içerisinde var etmektir. Zamana bağlı olmayan ihdas ise bir şeyi vücut diye ifade etmektir. Hâlbuki haddi zatında o vücut yoktur. Her iki durum da bazı zamanlar hasebiyle değildir. Bilakis daimidir.⁶⁷

İhdas fiilin vücutla taallukundan başka bir şey değildir. Yani failin fiili icattır. Öncesinde yokluk bulunan vücut ile bulunmayan vücut bu hususta eşittir. Bu söylemdeki hatanın veçhi şudur: failin fiili vücuda sadece yokluk durumunda taalluk eder. Buna bil kuvve vücut denir. Bil fiil olması bakımından bil fiil varlığa taalluk etmez. Yokluk olması bakımından yokluğa da taalluk etmez. Bilakis kendisine ilhak olmuş nakıs vücuda taalluk eder.⁶⁸

Şerhu'l-Akaid isimli eserde filozoflara göre ihtira' ve ibda'nın ihdastan farklı olduğu zikredilir. Zira bu ikisinde müddet yoktur ve üzerlerinden yokluk geçmemiştir. İbda' da ziyade bir özellik daha vardır. Kendisinde aynı zamanda maddenin olmaması şart koşulmuştur. Bu ise mücerret olan şeylere özeldir. Kelamcılar maddi ve zamansız

⁶³ Murteza ez-Zebidi, **Tacu'l Arus min Cevahiri'l Kamus**, Hadeses maddesi, thk. Mustafa Hicazi, Matbaatu Hukumeti'l Kuveyt, 1969, c. 5, s. 205.

⁶⁴ Cevheri, **es-Sıhah**, “Hadeses” maddesi, c. 1, s. 278.

⁶⁵ Ali b. Muhammed b. Ali, eş-Şerif el-Cürcani diye maruftur. (H. 740-816) Filozof, kelamcı ve Arap dilinin büyük âlimlerindendir. İsterabad yakınlarında Taku'da doğmuştur. Şiraz'da öğrenim görmüş h.789 yılında Timur buraya girince Semerkand'a kaçmıştır. Timur'un ölümünden sonra tekrar Şiraz'a döndü. Vefat edene kadar da orada kaldı. Yaklaşık elli eseri bulunmaktadır. Et-Ta'rifat, Şerhu Mevakıfi'l İci bunlardandır. Zerkeli, **el-A'lam**, c. 5, s. 7.

⁶⁶ Cürcânî, **et-Ta'rifat**, thk. Muhammed Sıddık el-Minşavi, , Daru'l Fazile, Tarih yok, s. 13.

⁶⁷ İbn Sina, **Resailü ibn Sina**, (er-Risaletü'r Rabiâtü fi'l Hududi), Matbaatü'l Cevaib, H. 1298, s. 69.

⁶⁸ İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, thk. Muhammed el-Aribi, Dâru'l-fikir el-Lübnânî, h. 1298, s. 69.

olmayan bir mümkünü kabul etmezler. Buna göre ihtira' ile ibda' onlar nezdinde ihdas ile aynı şeydir.⁶⁹

Halk kelimesi ise bazen ihdas anlamında bazen de takdir anlamında zikredilir. Razi buna şu gerekçelerle istidlalde bulunur.

Birincisi: “Şüphesiz Biz her şeyi bir ölçüye göre yaratmışızdır”.⁷⁰ Eğer halk takdir etme anlamında olsa ayetin manası şu şekilde olurdu. Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre takdir etmişizdir. Bu durumda takdir etme ve ölçü anlamsız bir şekilde tekrar edilmiş olur. O halde buradaki halk kelimesi takdir etme anlamında değildir. Geriye zorunlu olarak ihdas anlamı kalır. İhdas ile halk arasında bir farkın olmadığı ise ittifakla kabul edilmiştir.

İkincisi: “...her şeyi yaratıp bir ölçüye göre düzenleyen ve dünyaları uyarmak üzere kuluna hakkı batıldan ayırt eden Kuran'ı indiren Allah yücelerin yücesidir”⁷¹ ayetiyle alakalı istidlal bir önceki misaldeki gibidir.

Üçüncüsü: “O, vareden, güzel yaratan, yarattıklarına şekil veren, en güzel adlar kendisinin olan Allah'tır...”⁷² Bu terkip hasr ifade eder. Halk ise münhasır olmayan bir takdir anlamındadır. Bu durumda kendisine delalet eden anlamın bu hasr ile olması gerekir. O da ihdas anlamındaki halk'tır.

Dördüncüsü: Ümmetin selefinin “Allah Teâla'dan başka yaratıcı yoktur” sözüdür. Bu hasr ancak halk kelimesi tekvin ve ihdas anlamında olunca sahih olabilir.

Halk'ın ihdas ve icat etme anlamında olması hususunda Razi şöyle söyler: Allah yaratma hususunda tektir. Takdir anlamına gelince o da aynı şekilde iki kısımdır: Birincisi: Bir şeyi muayyen bir miktar üzere ihdas etmektir. Bu açıklamayla halkın hasılı ihdas hususunda muayyen bir keyfiyete racidir. İhdasın sadece Allah Teala'dan sadır olması sahih olunca aynı şekilde bu anlamdaki takdir etmenin de sadece Allah Teala'dan olması sahih olması gerekir. İkincisi: bir hükmedenin bu şeyin şu miktar üzere vaki olmasına hükmetmesi de aynı şekilde takdir etmek diye isimlendirilir.

⁶⁹ Saduddin Taftazani, *Şerhu'l- 'akaidi'n-neseifiyye*, thk. Ahmed Hicazi, Mektebetü'l Külliyyatü'l Ezheriyye, 1988, s. 47. Tehanevi, *Keşşafü Istilahati'l Fünun*, Mektebetü Lübnani Naşirun, 1996, c. 1, s. 505.

⁷⁰ Kamer, 49.

⁷¹ Furkan, 2.

⁷² Haşr, 24.

Padişah filana şu kadar erzak takdir etti denir. Bu anlamda takdir etmek kuldan da sadır olabilir.⁷³

1.2.1.3. İbdâ ‘

Mu’cem kitaplarında "el-Bedu" "abdae" kelimesi öncesinde varlığı, bilgisi ve adı olmayan bir şeyi ihdas etmek anlamında zikredilir. Göklerin ve yerin bedii’ Allah Teâla’dır. Bundan önce o ikisi varlığını ibda’ etmeyi kimse tevehhüm edememiştir. Bir şeyin ibda’ı onun ilki demektir. “De ki: "Ben peygamberlerin ilki değilim...”⁷⁴ yani ilk olarak gönderilmiş olan peygamber değilim anlamındadır. Bidat ise dinden veya başka bir şeyden ilk olarak ortaya konan şeydir. Muhakkak yeni bir şey getirdin denir. Yani enteresan ve örneği olmayan bir şeydir. İbtade’te dendiğinde daha önce bilinmeyen farklı bir şey getirdiğin anlaşılır.

Bedi’ ve Mübdi’ Allah Teâla’nın iki ismidir. Mahlûkatı örneği ve misali olmayan bir ölçüyle yarattığı için bu isimle isimlenmiştir. Bedi’ Fei’l vezninde ism-i faildir. ⁷⁵ Es-Sıhah isimli eserde şu şekilde zikredilir: Ebde’tü’ş şey’e demek daha önce bir örneği olmayan şekilde icat ettim demektir. Allah Teâla gökleri ve yeri daha önce bir örneği olmaksızın ibda’ etmiş yaratmıştır.⁷⁶

“Gökleri ve yeri yoktan var eden Allah’tır...”⁷⁷ Ayetinin tefsirinde zikredildiğine göre bedi’ mübdi’ olarak tefsir edilmiştir. Manası yoktan var eden demektir. Bedi’ kelimesi aslen mufi’l vezninde iken fei’l veznine çevrilmiştir. Mü’lim vezninde gelen kelimenin elim, müsmi’in ise semi’ veznine çevrilmesi de böyledir. Mübdi’ in manası daha önce örneği olmaksızın ve var edeni bulunmaksızın münşi (inşa eden) ve muhdis (var eden) dir. Bundan dolayı dinde bidat çıkararak kimseye mübtedi’ ismi verilmiştir. Çünkü o dinde daha önce kimsenin yapmadığı bir şey ihdas etmiştir.

⁷³ Fahrüddin Râzî, **el-Metalibu’l Aliyye**, c. 9, ss. 135-137. Razi, **Levamiu’l-Beyyinat şerhi asma allahu taala ve isifat**, Nş, el-Matbaatu eş-şarfia, H. 1323, s. 155.

⁷⁴ Ahkaf, 9

⁷⁵ Halil b. el-Ferahidi, **Kitabu’l-Ayn**, c. 2, s. 54. Cevheri, **es-Sıhah**, c. 3, ss. 1183-1184. İbn Manzur, **Lisanu’l Arab**, c. 1, s. 229. Ahmed b. Muhammed el-Feyyumi, **el-Misbahu’l-Münir**, thk. Abdulazim eş-Şenavi, Daru’l Mea’rif, 2. Baskı, Tarih yok, c. 1, s. 38.

⁷⁶ Cevheri, **es-Sıhah**, c. 3, s. 1183. Ezheri, **Tehzibu’l-Lüğa**, c. 2, s. 240. İbn Faris, **Mu’cemu Mekayisi’l-Lüğa**, c. 1, s. 209.

⁷⁷ Bakara, 2/117.

Aynı şekilde birisi kendisinden önce söylenmemiş ve yapılmamış bir şeyi söyler ve yaparsa Araplar o kimseye mübtedi' diye isimlendirmişlerdir.⁷⁸

Kindi⁷⁹ ibda'ı şöyle tarif eder: Bir şeyi yokluktan çıkarmaktır.⁸⁰ Farabi'ye göre ise ibda' varlığı zatından olmayan bir şeyin varlığının devamını muhafaza etmektir. Bu devamlılık mübdi' in zatı dışında bir illetle bağlantılı değildir.⁸¹ Bu ise, bir şeyi yok iken var etmektir. Herhangi bir şeyden oluşan her şey kaçınılmaz olarak o şeyi ifsat eder. Âlem hiçbir şey değilken var edilmiştir. Dolayısıyla dönüşü yine hiçliktir.⁸²

İbn Sina'ya göre ibda'ın tarifi şöyledir. İbda' iki mefhumun müşterek ismidir. Birincisi herhangi bir şeyden, herhangi bir şey vasıtasıyla olmaksızın bir şeyin tesis edilmesidir. İkinci mefhum ise bir şeyin vasıtalı olmaksızın bir sebepten kayıtsız varlığıdır. Onun zatında yokluk vardır. Zatından dolayı tam olarak varlığı kaybetmiştir.⁸³ İbn-i Sina'ya göre ibda' akla hasır. Halk ise tabii varlıklara özeldir.⁸⁴

Gazali bir önceki tarifi zikrettikten sonra şöyle söyler: Bu mefhum sebebiyle akl-ı evvel her hâlükârda yaratılmıştır. Çünkü varlığı zatından değildir. Onun zatından olan şey yokluktur. Bu tam olarak onu bozmuştur.⁸⁵

İbn Sina'da ibda'ın tarifi hakkında aynı şekilde şunları söyler: ibda' bir şeyin varlığının gayrisından ve madde, alet ve zaman olmaksızın sadece ona müteallik olmasıdır. Zamansal bir yokluk ona takaddüm etmemiştir ve bir aracından müstağni olmamıştır. İbda' tekvin ve ihdastan daha üst mertebededir. El-İşarat şarihi şöyle söyler: Buna göre her öncesinde yokluk bulunana zaman ve madde da sebkât etmiştir. Bundan maksat nakizinin aksidir. O da şudur ki; her öncesinde zaman ve madde

⁷⁸ Ebu Cafer b. Cerir et-Taberi, **Tefsiru't Taberi**, thk. Abdullah et-Türki, Daru Hicri li't Tıbaa'ti ve'n Neşri, 2001, c. 2, s. 464.

⁷⁹ Yakup b. İshak b. es-Sabbah el-Kindi, Ebu Yusuf (h.726) zamanının Arap ve İslam filozofudur. Kinde meliklerinden birinin oğludur. Basra'da yetişmiş sonrasında Bağdat'a yerleşmiştir. Felsefe, Tıp, Müzik, Hendese ve Felek ilimlerini öğrenmiş, bu alanlarda şöhret bulmuştur. Üç yüzü aşan telifi ve tercümesi bulunmaktadır. Yaşadığı dönemde emsallerinin gördüğü farklı milletlere mensup filozoflara erişmiştir. Abbasi Halifesi el-Mütevekkil'e ispiyonlanmıştı. Bunun üzerine Mütevekkil onu dövdürdü ve kitaplarına el konuldu. Daha sonra iade edilmiştir. El-Memun ile el-Mutasım döneminde önemli yerlere gelmiş ve ikram edilmiştir. Eserleri arasında Risaletün fi't Tencim, Haraitu ve Suveru ani'l Arz ZekerehuEl Mesu'di ve er-Resailü'l Felsefiyye bulunmaktadır. Zerkeli, **el-A'lam**, c. 8, s. 195.

⁸⁰ Kindi, **Resailü'l Kindi el-Felsefiyye**, thk. Muhammed Ebu Ride, 2. Baskı, t.y, s. 9.

⁸¹ Farabi, **Uyunu'l Mesail**, Taba'tun Haceriyyetün fi Matbaa'ti Şemsi'l Metabi, t.y, s. 9.

⁸² Ebu Nasr el-Farabi, **Kitabu'l Cem'i beyne Ra'yi'l Hakimeyni**, Takdim: Albert Nader, Daru'l Meşrik, 3. Baskı, 1986, s. 103. Farabi, **Mecmuu' Resali'l Farabi**, Risaletün fi Uyuni'l Mesail, s. 58.

⁸³ İbn Sina, **Resailü İbn Sina**, (er-Risaletü'r Rabiati fi'l Hududi), el-Kostantiniyye Taba' Haceriyye, Matbaati'l Cevaib, H. 1298, s. 69.

⁸⁴ İbn Sina, **Tısu' Resaile fi'l Hikme**, (er-Risaletü'n Neyruziyye), s. 94.

⁸⁵ Gazâlî, **Mi'yarü'l İlmi**, s. 289.

bulunmayana yokluk da sebkat etmemiştir. İbda'ın tefsirinin kendisine izafesinden açığa çıkmıştır ki ibda' bir şeyin varlığının gayrisından dolayı yokluk zamansal olarak sebkat etmeksizin var olmasıdır. Burada şu zahir olur: Sun' ile ibda' Şeyh'in beşinci formun başındaki kullanımına göre birbirini karşılar.

İbn Sina ibda'ı tekvin ve ihdasdan daha yüksek mertebede görür. İşarat şarihi bu söze şöyle talikte bulunur: Tekvin bir şeyin maddesel var edilmesidir. İhdas, bir şeyin zamansal olarak var edilmesidir. Bunlardan her birisi bir cihetten ibda' ı karşılar. İbda' her ikisinden de daha öncedir. Çünkü maddenin tekvin ile meydana gelmesi mümkün değildir. Zamanın da ihdas ile meydana gelmesi imkânsızdır. Çünkü her ikisinin de öncesinde başka bir zaman ve madde vardır. O halde tekvin ve ihdas ibda' a bağlıdır. İbda' ise ilk illete o ikisinden daha yakındır. Buna göre her ikisinden daha yüksek mertebededir.⁸⁶ Filozoflar göre ibda' bir şeyi öncesinde yokluk, madde ve zaman olmaksızın var etmektir.⁸⁷

Kelamcılara ve filozoflara göre ibda'ın birçok anlamı vardır:

Bir şeyi yok iken var etmektir. Allah Teâla'nın ibda'ı böyledir. Bu oluşturma ve birleştirme yoluyla değildir. Yokluktan varlığa çıkarmaktır. İbda' ile halkın arasını ayırarak şöyle söylemişlerdir. İbda' bir şeyi yok iken var etmektir. Halk ise bir şeyi başka bir şeyden var etmektir. “Gökleri ve yeri yoktan var eden Allah'tır...”⁸⁸ “İnsanı yarattı”⁸⁹ ibda' halk'tan daha umumidir. Bundan dolayı “göklerin ve yerin bedii'dir” demekle birlikte “insanı yarattı (haleka)” dedi ancak “insanın bedii'dir” demedi.⁹⁰

İbda' öncesinde yokluk bulunmayan bir şeyi var etmek iken buna karşın sun' öncesinde yokluk bulunanı var etmektir.⁹¹

⁸⁶ İbn Sina, **el-İşarat ve't Tenbihat mea Şerhiha li Nasuriddin et-Tusi**, thk. Süleman Dünya, Dari'l Mea'rif, 3. Baskı, Tarih yok, c. 3, s. 95-96. Ahmed b. Muhammed b. Ömer Şihabuddin el-Haffaci, **İnayetü'l Kadı ve Kifayetü'r Razi ala Tefsiri'l Beyzavi**, (Haşiyetü's Şihab), Daru's Sadır, t.y, c. 2, s. 229. Beyzavi bu açıklamayı tefsirinde nakleder. Eş-Şihab ise haşiyesinde şu ilavede bulunur: Musannifin kelamı başka bir farkı daha gerektirir ki o da şudur: ibda' ve icat madde olmaksızın anlaktır. Çünkü ihtira' ve icat sunu'nun manası maddeden olmasıdır. O da yatak için tahta gibi kendisinde suretin bulunduğu unsurdur. Tekvin zamanda başka bir suret olan ilk suretinin soyutlandığı maddeden var etmektir. İhdas da böyledir. Fakat buna şöyle itiraz edilmiştir. Gökler maddeden olmaksızın nasıl var edilmiştir. Hâlbuki ayetlerde açıkça belirtildiğine göre dumandı. Bir anda nasıl olur. Oysa altı günde yaratılmıştır. Muhtemelen sonrasına uygunluk için temsil üzere anlatılmıştır.

⁸⁷ Muhammed Ali et-Tehanevi, **Keşşafu Istilahati'l Fünun ve'l Ulum**, , Mektebetü Lübnan Naşırın, 1996, c. 1, s. 85.

⁸⁸ Bakara, 117.

⁸⁹ Rahman, 3.

⁹⁰ Muhammed el-Cürcani, **Mu'cemu't Tarifat**, s. 10.

⁹¹ Ebu'l Beka Kefevi, **Külliyat**, thk. Adnan Derviş, Müessesetü'r Risale, 2. Baskı, 1998, s. 2.

İbda' öncesinde madde ve müddet bulunmayan bir şeyi var etmektir. Allah Teâla'nın akılları var etmesi böyledir. Filozoflara göre Allah Teâla akılları öncesinde madde ve müddet olmaksızın var etmiştir. Kelamcılara göre ise Allah Teâla dışındaki her şey zamansal olarak hadistir.⁹²

Kur'an'daki anlamına en yakın İbda' mefhumunun Kindi'nin yaklaşımı olduğunu özellikle belirtmek gerekir. Farabi bu mefhum üzerine muhafaza ve idame unsurunu eklemiştir. İbn Sina ise onu zatiyla vacibu'l vücud olanın kendisiyle taalluk kurduğu ilk lazım olarak görür. Ona göre ibda' emr-i ilahi olan "kün" e müradif olması bakımından Kur'an'da varit olan halk'ın diğer anlamlarından farklıdır. Buna göre Alla Teala'nın âlemden mübayin olduğunu kabul eden kelamcılar ve filozoflar şöyle söylemektedirler: Bunlardan birisinin diğeriyle alakası şu üç durumdan hali değildir:

1- Ya şöyle söylenmelidir: Âlem kadimdir. Alla Teâla küllü bilir. Nizamı güzelce tesis etmesi için küllü bilmesi üzerine vaciptir.⁹³ Bu söylem İbn Sina gibi ilahi inayet teorisini öne sürenlere aittir.

2- Ya da şöyle söylenir: Âlemin başlangıcında, daha öncesinde var olan maddeyi tanzim etmesi ve sanii'in sunu'nu tertip etmesi gibi düzenlemesi bakımından Allah Teâla'nın kudretinin tesiri vardır.

3- Veya şöyle söylenir: Allah Teâla'nın kudretinin yokluktan varlığa çıkarma hususunda tesiri vardır. Bu görüş ibda' söylemini kabul edenlere aittir. Yani Allah Teâla sadece eşyanın nizamını tesis eden ve suretlerini tertip eden değildir. Aynı zamanda maddesini de yok iken var edendir. Bunun manası şudur: var olmayan her şey onun kudretinin fiiliyle var olmuştur.⁹⁴

1.2.1.4. Fâtır

Lügatte "fetara'ş şey'e yefturuhu fetran fe'nfetar ve fetterahu" onu ortadan ikiye yardı demektir. Tefettera'ş şey'ü yarıldı anlamında kullanılır. "El-Fetru" yarık

⁹² Kadı Abdurresul el-Ahmed Nekri, **Düsturu'l-Ulema**, Ta'rib Hasan Hani, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 2000, c. 1, s. 18.

⁹³ Buradaki vacip kavramı müellifin tabiridir. Bu kullanım filozoflara ve Mutezileye aittir. Kelamcılar bu kavramın Allah Teâla hakkında kullanılmasını caiz görmezler. Çünkü onlara göre Allah Teâla üzerinde ona bir şeyi gerektirecek varlık yoktur.

⁹⁴ Cemil Suleyba, **Mu'cemu'l-Felsefi**, Dâru'l-kitabi'l-'alemi, 1994, c. 1, s. 32.

demektir. Çoğulu futur'dur. "...Gözünü bir çevir bak, bir çatlak görebilir misin?"⁹⁵ fatr kelimesinin aslı yarık demektir. "Gök yarıldığı zaman"⁹⁶ Fetara'llahu'l halke yefturuhum, Allah Teâla mahlûkatı yarattı ve yaratmaya başladı demektir. Fıtrat ise iptida ve icat etmektir.⁹⁷ "Hamd, gökleri ve yeri yaratan, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler kılan Allah'a mahsustur..."⁹⁸ Fetara'llahu'l halke yefturuhum fetaran onları yarattı demektir. Esas'da onları yoktan var etti şeklindedir. Fetara'l emra ona başladı ve inşa etti demektir. Fetara's şey'e de aynı şekilde bir şeyi inşa etti ve ona başladı anlamındadır.⁹⁹

Razi şöyle söyler: el-Fetru icat etmekten ibarettir. Çünkü bir şey yok olduğunda sanki karanlıktadır ve gizlenmiştir. Varlık sahasına girince sanki yokluk yarılmış ve içinden o şey çıkmıştır.¹⁰⁰

İbn Rüşd¹⁰¹ ise futur ve hudüs'ün anlamı hakkında şöyle söylemektedir: Âlemin hudüsü şahitteki hudüs gibi değildir. Onun hakkında halk ve futur lafızları kullanılmıştır. Bu lafızlar iki mananın tasavvuru için kullanılmaya elverişlidir. Yani şahitteki tasavvur ve âlimler nezdinde kesin delilin götürdüğü gaipteki hudüsün tasavvur için itlak edilmeye uygundur. O halde hudüs ve kıdem lafızlarını kullanmak şeriatta bidattir.¹⁰²

1.2.1.5. Ber'

Meacimu'l-Lüga isimli eserde geldiğine göre "bere"e fiilin iki anlamı vardır. Birincisi halk demektir. "Allah yaratacağını yarattı/Bere'ellahu'l halka yebreühüm

⁹⁵ Mülk, 3.

⁹⁶ İnfitar, 1.

⁹⁷ Cevheri, **es-Sıhah**, "Fetara" maddesi, c. 2, s. 781, Ferahidi, **el-Ayne**, c. 7, s. 418. İbn Manzur, **Lisanu'l-Arab**, "Fetara" maddesi, c. 5, s. 1432.

⁹⁸ Fatır, 1.

⁹⁹ Murtaza ez-Zebidi, **Tacu'l Arus**, c. 13, s. 326. er-Ragıp el-İsfahani, **Müfredatü'l-Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim**, thk. Safvan Davudi, Daru'l Kalem, 4. Baskı, 2009, s. 640.

¹⁰⁰ Razi, **Tefsiru Mefatihi'l Gayb**, , Daru'l Fikir, 1981, c. 18, s. 221.

¹⁰¹ Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd El-Endülüsi ebu'l Velid, (h.520-595) Kurtuba'lı bir filozoftur. Averroes olarak isimlendirilen Aristo'nun sözlerini Arapçaya tercüme ederek birçok ilavede bulunmuştur. Güzel ahlaklı ve bakışlı biriydi. El-Mansur onun kıymetini bilmiş, onu yücelterek öne sürmüştür. Muhallifleri onu zındıklık ve ilhad ile itham etmişlerdir. Böylece el-Mansur'un aklını çelmişler o da onu Merakeş'e sürmüş, bazı kitaplarını da yaktırmıştır. Sonra ondan razı olmuş ve vatanına dönmesine izin vermiştir. Merakeş'te vefat etti. Cenazesi Kurtuba'ya nakledildi. Elliye yakın kitap telif etmiştir. Minhacu'l Edille, Tehafütü't Tehafüt bunlardandır. Zerkeli, **el-A'lam**, c. 5, s. 318.

¹⁰² İbn Rüşd, **Menahicü'l-Edille**, thk. Mahmud Kasım, Matbaatu'l Encilu'l Mısıriyye, 2. Baskı, 1964, s. 206.

bere'en" denir. Bârî olan Allah Teâla'dır. İkincisi bir şeyden uzak olmaktır. El-Bür'ü hastalıktan kurtulmak demektir.¹⁰³

Hattabi'ye ¹⁰⁴ göre Bari'nin anlamı halıktır. Bere'allahu's sema (gökler) denir. Aynı şekilde "Bere'allahu'l insane ve bere'e'n neşeme" denir.¹⁰⁵

Gazali ise şöyle söylemektedir: Bari ihtira' ve var edendir. Allah Teâla, takdir etme itibariyle halık; takdir ettiğine uygun olarak icat etmesi itibariyle ise şekil verendir. Mücerret olarak yokluktan varlığa çıkarması itibariyle de Bari'dir.¹⁰⁶

Cüveyni'ye ¹⁰⁷ göre de barinin anlamı halıktır.¹⁰⁸ Razi'de aynı şekilde Allah Teâla'nın el-Bari ismini cisimleri yaratan, yokluktan varlık sahasına çıkaran diye tefsir etmiştir.¹⁰⁹

Her şeyin illeti, bütün varlığın sebebi, mevcudatın mübdi'i, kâinatın sapaşğlam yaratıcısı, kemale erdiricisi, son sınıra ulaştırıcısı ve son seviyeye getiricisi el-Bari'dir.¹¹⁰ Farabi'ye göre el-Bari Teâla bütün âlemi idare edendir.¹¹¹ Hardal tanesi küçüklüğünde bile olsa hiçbir şey ondan gizli kalmaz. Âlemin cüzlerinden hiçbirisi onun inayetinden hali değildir.¹¹²

¹⁰³ İbn Faris, **Mu'cemu Mekayisi'l_Lüga**, c. 1, s. 236. Ferahidi, **el-Ayn**, c. 8, s. 289. el-Cevheri, **es-Sıhah**, c. 1, s. 36.

¹⁰⁴ Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. El-Hattab el-Bisti, ebu Süleyman, (h.319-388) Fakih ve Muhaddistir. Kabil'e bağlı Bist kasabasıdır. Ömer b. el-Hattab (r.a)'ın kardeşi Zeyd b. el-Hattab (r.a)'ın soyundan gelmektedir. Bist'te vefat etmiştir. Mea'limü's Sünen ve ŞE'nü'd Dua eseleri arasındadır. Zerkeli, **el-A'lam**, c. 2, s. 273.

¹⁰⁵ Hafız el-Hattabi, **Şe'nü'd Dua**, thk. Ahmed Yusuf ed-Dekkak, Daru'l Me'mun li't Tüuras, 3. baskı, 1992 s. 37.

¹⁰⁶ Gazali, **el-Maksadü'l Esna fi Şerhi Esmailahi'l Hüsnâ**, Daru ibn Hazm, 1. Baskı, 2003, s.76

¹⁰⁷ Abdumelik b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed el-Cüveyni, ebu'l Mea'li, Ruknüddin, İmamü'l Haremeyn diye lakaplandırılmıştır. (h.419-478) Şafii Müteahhir âlimlerin en bilgilisidir. Nisabur'un mahallelerinden olan Cüveyn'de doğmuştur. Sonra Bağdat'a intikal etmiştir. Sonrasında Mekke'ye giderek dört sene orada kalmıştır. Daha sonra Medine'ye gitmiş, orada bütün mezhepleri cem ederek fetvalar ve dersler vermiştir. Sonra Nisabur'a dönmüştür. Vezir Nizamü'l Mülk orada Nizamiye medreselerini kurmuştu. Orada dersler vermiş, derslerine önde gelen âlimler katılmıştır. Birçok eseri bulunmaktadır. Giyasü'l Ümem ve't Teyyatü'z Zulem, el-Akide'tü'n Nizamiyye, bunlardandır. Zerkeli, **el-A'lam**, c. 4, s. 160.

¹⁰⁸ Cüveyni, **el-İrşâd**, s. 130.

¹⁰⁹ Razi, **Levamiu'l Beyyinât**, s. 157.

¹¹⁰ İhvanu's Safâ, **er-Resâil**, Daru Sadır, c. 3, s. 386.

¹¹¹ Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Üzlüg, ebu Nasr el-Farabi, Muallim-i Sani olarak bilinir. (h.260-339) Müslümanların en büyük filozoflarıdır. Aslen Türk'tür. Araplaşmıştır. Ceyhun nehri üzerinde bulunan Farab'ta doğdu. Bağdat'a gitti ve orada yetiştirdi. Kitaplarının çoğunu orada yazdı. Mısır ve Şam'a yolculuk yaptı. Seyfuddevle b. Hamdan'la ilişkisi oldu. Dimeşk'te vefat etti. Yunancayı ve dönemindeki bilinen doğu dillerini iyi derecede bilmekteydi. Mullim-i Evvel olarak bilinen Aristo'nun kitaplarını şerh ettiği için kendisine Muallim-i Sani denmiştir. Araü Ehli'l Medineti'l Fazıla, İhsau'l Ulumi ve't Ta'rifi bi Ağradiha isimli eserleri bunlardandır. Zerkeli, **el-A'lam**, c. 7, s. 20.

¹¹² Farabi, **el-Cemu' beyne Ra'yeyi'l-Hakimeyni**, thk. Elbir Nasri, Daru'ş Şark, 2. Baskı, 1986, s. 103.

1.2.1.6. İcâd

Sözlüklerde anlatıldığına göre “v-c-d” harfleri bir asla delalet etmektedir. Kaybedilen veya aranan bir şey için “v-c-d” harflerinden oluşan “buldum/vecettü” denilir. Diğer kullanım biçimlerine de rastlamak mümkündür: “vecettü dallette vücudanen”¹¹³ “Vecede matlubehu yeciduhu vücuden” (matlubunu buldu), (Allah Teâla ona matlubunu buldurdu) yani ona ulaştırdı anlamındadır. Evcedehu’llahu Allah zenginleştirdi demektir.¹¹⁴ Vücut yokluğun zıttıdır. Allah Teâla bir şeyi yok iken var etmiştir. Bu durumda o da ortaya çıkmış; varolmuştur.¹¹⁵

Kelamcıların çoğu icadı halk, tekvin ve ihtira’ olarak tefsir etmektedir. Razi bu konuda şöyle söyler: İcat bir şeyi yokluktan varlığa çıkarmaktan ibarettir. ¹¹⁶ İcadın manası tekvin ve ihtira’ dır. İcat ile halk bir manada müşterek iken birçok anlamda birbirinden farklıdır. Müşterek olduğu anlam bir şeyin yok iken var edilmesidir.¹¹⁷

Filozoflara gelince; İbn Rüşd “Tefsiru ma Ba’de’t Tabia” isimli eserinde şöyle söylemektedir: İcat kuvvenin fiile çıkmasıdır. Her kuvve onu fiile çıkaran bir faile ihtiyaç duyar. Yani Kuvve’nin olması fâilin olması anlamına gelir. Failin olmadığı yerde bil-fiilden söz edilemez.¹¹⁸ Yine İbn Rüşd şöyle söyler: İcat, olmayan bir şeyi varlığa dönüştürmektir.¹¹⁹

1.2.1.7. Sun ‘

Yaratmak kelimesiyle eş anlamı kullanılan Arapça’da bir sözcük de “sun “” dur. Yaratmak içerikli her kelimenin anlam derinliklerine inildiğinde her birinde ayrı birer incelikleri olmasına rağmen ortak yönlerinin başında gelen bir aksiyon bildirmeleridir. Kelime bakımından isim ve türevleri zaman ve mekân bildirmez iken fiil/eylem her daim bir zamana ve mekâna mündemiç bir yapı arz eder. Deyim

¹¹³ İbn Faris, **Mu’cemu Mekayisi’l-Lüga**, c. 6, s. 86.

¹¹⁴ Ezherî, **Tehzibü’l-Lüga**, c. 11, s. 160. İbn Manzur, **Lisanu’l-Arab**, c. 6, s. 4770. Mücidüddin el-Feyruzabadi, **el-Kamusu’l-Muhit**, el-Heyetül Mısıriyyetü’l Ammetü li’l Kitabi, 3. Baskı, H. 1301, c. 1, s. 340.

¹¹⁵ Ahmed b. Muhammed el-Feyyumi, **el-Misbahu’l-Münir**, c. 2, s. 648.

¹¹⁶ Fahrüddin Râzî, **el-Mesailu’l-Hamsun**, thk. Ahmed Hicazi, Dâru’l-Cîl, 2. Baskı, 1990, s. 22.

¹¹⁷ Kefevi, **el-Külliyat**, s. 29.

¹¹⁸ İbn Rüşd, **Tefsiru Ma Ba’de’t Tabia**, Matbaatü’l Katulukiyye, 1938, ss. 1504-1505.

¹¹⁹ İbn Rüşd, **Tehâfütü’t-Tehâfüt**, s. 91.

yerindeyse eylemi zamandan ve zeminden arındırmanın yolu yoktur. Bu bakımdan ilâhî eylemin kutsallığı da onu betimlemek için kullanılan kelimeleri çeşitlendirmiştir. Sözelimi (sun ‘) bunlardan biridir. Belirli bir maddede sureti var etmek,¹²⁰ demektir. Öncesinde yokluk bulunan bir şeyi var etmektir.¹²¹ Bu nedenle bir yandan benzeri olmayan bir nesnenin var edilmesini içerirken, öte yandan eylemi yapan öznenin eşsizlik, benzersizlik yönleri öne çıkarır. Misali ve örneksiz bir yapışı çağırıştırır. Bu nedenle Allah Teâla her şeyin sanii’ olarak nitelendirilmiştir. Kelimenin Tanrı için kullanılması kitap ve sünnetle sabittir. “...Bu her şeyi sağlam tutan Allah'ın işidir...”¹²² Rasulullah (s.a.v)’den rivayet edildiğine göre şöyle buyurmuştur:” Allah Teâla her iş yapanın ve yaptığı işin yaratıcısıdır.”¹²³

İbn Rüşd tabiatı nefyedenin Allah Teâla’nın mevcudatından bir cüzü inkâr etmesi sebebiyle âlemin yaratıcısının varlığına istidlal edilen mevcudatın büyük bir parçasını düşürdüğünü düşünmektedir.¹²⁴

Bu, diğer lafızlara ve aynı mana ya da yakın anlam veren kavramlara nispetlidir. Mesela hiçbir şeyden olmaksızın bir şeyi ihdas etmek anlamında olan ihtira’, çoğu kere değiştirme ve tedriç ile olan tekvin, iki mefule müteaddi olduğu zaman dönüşme, bir mefule müteaddi olduğu zaman halk ve icat anlamındaki ca’l böyledir. Fiil diğer kardeşlerinden daha umumidir.¹²⁵

1.2.2. Zaman ile İlgili Kavramlar

1.2.2.1. Müddet ve Ân

Filozoflara göre zaman, önde bulunan ile sonradan gelen arasındaki hareketin miktarı veya müddetidir.¹²⁶ Bazılarına göre müddet, hareket sayılmayan mutlak zamandır. Çoğunluğa göre hareketten hali bir müddet yoktur. Bu ancak vehim yoluyla olabilir.¹²⁷

¹²⁰ Kefevi, **el-Külliyat**, s. 29.

¹²¹ İbn Sina, **Şerhu’l İşarat ve’t Tenbihat**, Beşinci Form.

¹²² Neml,88.

¹²³ Buhârî, **Halku Efa’li’l İbad**, Dar ukaz, 2. baskı, t.y, s. 46.

¹²⁴ İbn Rüşd, **Menahicü’l Edille**, s. 203.

¹²⁵ Kefevi, **el-Külliyat**, s. 29.

¹²⁶ Tevhidi, **el-Mukabesat**, thk. Hasan Nedevi, Dar Souad, 2. baskı, 1992, s. 313. el-Kindi, **Risaletü’l-Hudud**, s. 115. İbn Sina, **Risaletün fi’l-Hudud**, s. 63. Havarizmi, **Mefatihü’l-Ulum**, s. 159.

¹²⁷ Havarizmi, **Mefatihü’l-Ulum**, s. 159.

Kelamcılara göre zaman; mevhüm olan diğer bir müteceddidin kendisiyle takdır edildiği malüm bir müteceddiden ibarettir. Nitekim: güneş doğarken sana geleceğim, denir. Çünkü Güneş'in doğması ma, lümdür. O kişinin gelmesi ise mevhumdur, bu mevhüm şu malüm ile buluşunca belirsizlik yok olur.¹²⁸

Kindi, ye göre, zaman bir başlangıcı ve sonu olan bir niceliktir, sonsuz bir zamandan bahsetmek mümkün değildir.¹²⁹ Zaman anların bitişi ile çoğalır. Her bitişin bir sınırı vardır. An zamanın bitişinden ibarettir. Yani kendisine mazinin ve istikbalin bitiştiği bir durumdur.¹³⁰ Zaman, küllün hacminin anıdır. Eğer zaman sonlu ise hacmin anlığı da sonludur. Zamandan bağımsız bir hacim yoktur. Hareket, cirmin (hacmin)hareketidir. Cirim (hacim) varsa hareket de vardır. Hareket varsa zaman da vardır. Hareket yoksa zaman da yoktur. Cirim, hareket ve zaman birbirinden ayrılmaz.¹³¹

Zaman konum ile belirginleşir. Her zamanın mahsus bir konumu vardır. Çünkü mahsus bir feleğin konumuna tabidir. Mekân da aynı şekilde konum ile belirginleşir. Bu mekân için onu içeren şeye bir nispet vardır ki bir başka mekânın kendisini içeren şeye nispetinden farklıdır.¹³²

Zaman, bir halden diğer hale doğru yol alınan bir süreçtir. Önce oturuyor iken sonra kalkman böyledir. Oturuyorken ayağa kalkman kalkışın başlangıcıdır. Ayakta bulunduğun sürece o bir şeydir. Sonra oturuşun da aynı şekilde bir süreçtir. Bu pozisyonda ilkinden farklı bir boyuttasındır. Oysa zaman tektir. Ya oturma zamanıdır ya ayakta olma zamanı. Zaman senin durumunun değişmesiyle değişmez. Eğer öyle olsaydı her şeyde ve her şey için olması gerekirdi. Bu ise imkânsızdır. Ancak insan veya dış dünyada bir halden başka hale geçiş vardır. Bu da değişim demektir.¹³³

O halde zaman zatı yerleşik, cüzleri muttasıl olmayan bir mevhumun uzamasından ibarettir. Yani bu uzamada var sayılan herhangi bir cüz farklı itibarlarla bir tarafın sonu veya başka bir tarafın başlangıcı ya da her ikisinin de sonu olmaz.

¹²⁸ Cürcani, **et-Tarifât**, s. 99.

¹²⁹ Kindi, **Resail**, c. 2, s. 197.

¹³⁰ Amidi, **el-Mübîn**, s. 96.

¹³¹ Kindi, **Resail**, c. 2, s. 117.

¹³² Farabi, **et-Talikât**, Et-Talikât, Dairati'l Mearifi'l Osmaniyye, Haydarabad, H. 1346, s. 21.

¹³³ Cabir b. Hayyan, **Resail**, thk. Kraus, Haneci Matbaası, H. 1354, s. 435. Kindi, **Risaletün fi'l Cevahiri'l Hamsi**, c. 2, s. 32.

Muttasıl olan bir hatta var sayılan nokta da böyledir. Zamansal uzantıda var sayılan her anın sonu ve başı vardır. Bu an her iki tarafıyla kaimdir.¹³⁴

1.2.2.2. Ezel, Ebed ve Emed

Ezel; geçmişe doğru zamanın sonsuz olarak devam etmesidir. Öncesi yoktur. Karşıtı ebettir. Allah Teâla ezeli ve ebedidir. Başka bir deyişle sermedidir. Cürcani'ye göre ezeli evveli olmayandır. Varlık üç kısımdır. Ya ezeli ve ebedidir ki o Allah Teâla'dır. Veya ezeli ve ebedi değildir. Bu ise dünyadır. Ya da ebedidir ama ezeli değildir. Bu ise ahirettir.¹³⁵

Ebed, zamanın ileriye dönük olarak sonsuza dek devam etmesidir. Onun sonu yoktur ve yokluk ona arız olmaz. Ezelin karşıtıdır. Filozoflar ebedi zamansal olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırmışlardır. Zamansal olan ebed geçmişte ve gelecekte sınırlanmış bir hududu bulunmayan müddettir. Veya başlangıcı ve sonu olmayan daimî zamandır. Zamansal olmayan ebed ise mutlakdır ya da sonsuz olan şeydir. Gelecekteki zamanın karşıtıdır.¹³⁶

Birbirine yakın anlamlıdır. Fakat ebed kayıtlanmaz. Şöyle ebed denmez. Emed ise sınırlanabilir. Şöyle zaman dendiği gibi şöyle emed de denebilir.¹³⁷ De ki: "Tehdit edildiğiniz azap yakın mıdır yoksa rabbim onun için uzun bir süre mi koyar, bilemem".¹³⁸

1.2.2.3. Ecel

Ecel Kur'an'da bir şeyin sonu için sınırlanmış olan vakit anlamındadır. A'raf suresi 135, 185. Ayetlerinde ölüm anlamında kullanılmıştır. Hud suresi 104 ayette dünyanın sonu kastedilmiştir. Kur'an ayetlerinde varit olan eceli müsemma insanın, dünyanın, güneşin ve ayın sonunun vaktini tekit içindir. Kelamcılar eceli tabii ve ihtirami olmak üzere ikiye ayırırlar. Tabii olan ecel, harici arızalardan korunan mizacın

¹³⁴ Kefevi, **el-Külliyat**, s. 486.

¹³⁵ Cürcani, **et-Tarifât**, s. 17. Kefevi, **el-Külliyat**, s. 80.

¹³⁶ Cürcani, **et-Tarifât**, s. 9. Cemil Suleyba, **el-Mucemü'l Felsefi**, "Ebed" Maddesi, c. 1, s. 29.

¹³⁷ Kefevi, **el-Külliyat**, s. 32.

¹³⁸ Cin 25.

filan zamanda vaktinin bitmesidir. İhtirami olan ise boğulma, haşerat sokması gibi harici sebeplerle meydana gelen eceldir.¹³⁹

1.2.2.4. Kabl/Önce ve Ba ‘d/Sonra

(القبليّة) El-kabliy kelimesi kabl (önce anlamında) kelimesinin ismi mensup sığasıdır. Asılda müphem mekânlar için vaz edilen altı yön lafızlarındandır. Sonra içinde bulunulan zamandan önceki zamana istiare yoluyla kullanılmıştır. Öncelik ya zamansaldır. Bu bir şeyin bir zamanda, o zamanda başkası meydana gelmeksizin tahakkuk etmesidir. Ya da bizzattır. O ise iki şeyden birinin diğerine akli bir tertip ile takaddüm etmesidir. Mebde’in neticeden önce gelmesi böyledir. Önce, sonranın karşıtıdır. Aristo’ya göre bilginin gösterdiği gibi bir şey illeti dolayısıyla hükmün sıfatıdır. Şu haysiyetle ki illet doğal olarak malûlden öncedir.¹⁴⁰

Sonra (ba’d) öncenin zıttı olan bir zamandır zarfıdır. Bir şeyden sonra gelen şeye sonra denir. Bunun anlamı kendisi sebebiyle olan şeyin ancak öncekinin ortadan kalkmasından sonra geldiğidir. Bu duruma sahip olan şey ise önceki durumun ortadan kalkması ile baki olur. Sonralık, tıpkı öncelik gibi zamanla da zatla da olabilir.¹⁴¹ Aristo, sonra gelenin zihinsel kavrayışa dayalı bir hüküm olduğunu söylemiştir. Şu bakımdan ki malûl doğal olarak illetinden sonra gelir.¹⁴²

1.2.2.5. Tekaddüm/Öncelik ve Teahhur/Sonralık

Takaddüm ve Taahhür, varlığın zati arazlarındandır.¹⁴³ Takaddüm, ilki olmdan ikincisinin olamayacağı şekilde bir şeyin diğerinden önce var olmasıdır. Şu bakımdan ki, birincisi olmadan ikincisi olmaz. Müteahhir mütekaddimin karşıtıdır; nedenselliği daha eski olandır. Malûl onun yerine kaim olan başka bir illetten dolayı zail olup baki kalır. Peş peşe olan iki şeyin sabit kıldığı tek sükûn böyledir. O malûl olma hususunda

¹³⁹ Razi, **et-Tefsiru’l Kebir**, c. 12, ss. 153-154. Osman Karadeniz, **Ecel Üzerine**, Anadolu matbaacılık, 1. baskı, 1992, s13.

¹⁴⁰ Cemil Suleyba, **el-Mu’cemü’l Felsefi**, c. 2, s. 184.

¹⁴¹ İbn Sina, **eş-Şifa**, thk. Saeed Zayed, Matbaatu Ayetullah Marashi, H. 1404. s. 73. İbn Sina, **en-Necat**, s. 363.

¹⁴² Cemil Suleyba, **el-Mucemu’l Felsefi**, “Ba’d” Maddesi, c. 1, s. 214.

¹⁴³ Gazali, **Makasid**, Matbaatu’s-saade, s. 187.

o ikisinden müteahhirdir. O ikisinden biri olmaksızın da var olabilir. Filozoflara göre tekaddüm: Birincisi tabiatıyla takaddümdür. İkinci bir muhtaç olması böyledir.

İkinci ise zamansal takaddümdür. Bu ise müteahhirin henüz bulunmadığı bir zaman diliminde mütekaddimin bulunmasıdır. Aristo'nun Farabi'ye takaddümü böyledir. Üçüncüsü: Rütbede takaddümdür. Mütekaddim olanın muayyen başlangıca daha yakın olmasıdır. Bu tertip ard arda gelen cins ve türlerde olduğu gibi ya bizzattır veya öğretmene uzaklıkları ve yakınlıkları hasebiyle sınıfta bulunan öğrencilerde olduğu gibi bil ittifaktır. Dördüncüsü: Şeref bakımından takaddümdür. Âlimin cahile olan takaddümü gibi mütekaddim olanın müteahhir olandan daha şerefli olmasıdır. Beşincisi: İlet bakımından takaddümdür. İletin var olma hakkı malûlden öncedir.¹⁴⁴

Cürcani'ye göre tekaddüm-i tabîî: Ancak kendisi varsa başkasının var olması mümkün olan şeydir. Bazen o var olup da diğer şeyin var olmaması ve önce gelenin sonra gelene illet olmaması mümkündür. Muhtâcın ileyh, eğer muhtacı tahsilde müstakil olursa, ona illet takaddümü ile tekaddüm etmiş olur. Elin hareketinin, anahtarın hareketinden önce olması gibi. Eğer bununla müstakil olmazsa, ona tabîî tekadümle tekaddüm etmiş olur. Birin iki den önce gelmesi gibi, çünkü iki, bire dayanır. Bir, ondan müessir olmaz.¹⁴⁵

1.2.2.6. Dehr ve Hıyn

Dehr hakkında yapılan tariflerin özeti şöyledir. Zamandan farklı olarak dehre ait cevheri bir sıfat bulunmaktadır. Dehr Kur'an'da üç anlamda kullanılmıştır. Birincisi: Herhangi bir fiilin kendisinde son bulduğu zamansal bir sınırdır. Yani zamanın son bulduğu sınır olan andır. İkinci: Herhangi birini zarf-ı zamandır. Üçüncüsü: Haddi zatında takdir edilmemiş bir zaman dilimidir. "Gerçek şu ki, insanın yaratılış tarihinde onun henüz anılan bir şey olmadığı bir dönem gelip geçmiştir".¹⁴⁶ Bir de şöyle demektedirler: "Bu dünya hayatımızdan başka bir hayat yoktur. Ölürüz, yaşarız. Bizi öldüren ise zamandan başkası değildir."¹⁴⁷ Hıyn'e gelince belirlenmemiş

¹⁴⁴ İbn Sina, **en-Necat**, s. 222. Razi, **el-Erbain**, s. 7. Cemil Suleyba, **el-Mu'cemu'l Felsefi**, c. 1, s. 321.

¹⁴⁵ Cürcani, **et-Tarifât**, s. 57.

¹⁴⁶ İnsân, 1.

¹⁴⁷ Câsiye, 24.

bir zaman dilimidir. Hem uzun hem de kısa vakit için geçerlidir¹⁴⁸. Bu konuda iki görüş bulunmaktadır. Birincisi: Haddi zatında takdir edilmemiş uzayan uzun bir zamanlar grubudur. İkincisi ise kırk sayısı ile takdir edilmiş zaman dilimidir.¹⁴⁹

Dehr, ebed diye de bilinir. Ebed ise âlemin varlığının başlangıcından son bulacağı zamana kadar olan müddete verilen isimdir. Kalıcı adet ve yaşam müddetine istiare yoluyla kullanılmıştır. Kelamcılara göre onun hariçte hakiki bir varlığı yoktur. Çünkü onlara göre bir hadisin diğer hadise mukarenetinin gelip geçişidir. Filozoflar ise onu feleğin hareketi miktarı ile tanımlamışlardır. Bazı kere onunla kısa bir süre kast edilir. “Bu sebeple akşam vaktine eriştiğinizde ve sabah kalktığınızda Allah’ı tesbih edin”¹⁵⁰ Bazen de kırk sene kast edilir. Hyın ise altı aydır.¹⁵¹ “Gerçek şu ki, insanın yaratılış tarihinde onun henüz anılan bir şey olmadığı bir dönem gelip geçmiştir”.¹⁵²

Dehr, hazreti ilâhiyye nin uzayp gitmesi (imtidadı) olan sürekli zamandır. Dehr, zamanın içidie. Ezel ve ebed onunla birleşir.¹⁵³ Hadis-i Şerif’te “Dehre sövmeyiniz, çünkü dehr Allah’tır (veya Allah dehrdir)” buyrulmuştur¹⁵⁴. Anlamı şudur: dehrde bulunan şeylerin faili Allah Teâla’dır. Sövdüğünüz zaman sözünüz Allah Teâla’ya gider. Çünkü O dilediğini yapandır. Dehrde vaki olanlar O’nun takdiri, iradesi ve meşiet-iyledir. Dehre fiil kuvveti veren odur. Fiilin hakikati Allah Teâla’nın katındandır.¹⁵⁵

İbn Sina’ya göre dehr, bütün süreçlerde kişide kalıcı olan anlamındadır.¹⁵⁶ Razi’ye göre ise hareket olmayan ve harekette de bulunmayandır. Bu zamanda olmaz. Bilakis şayet değişikliklerle birlikte sebatı düşünülürse bu birliktelik dehrdir. Eğer beraberliği umur-u sabitelerle olursa bu birlikteliğe sermed denir. Değişikliğin değişene nispeti zamandır. Sabite nispeti dehrdir. Sabitin sabite nispeti ise sermeddir.¹⁵⁷

¹⁴⁸ Ezheri, **Tehzibu’l-Lüga**, c.6.s193.

¹⁴⁹ Razi, **Mefatihü’l-Gayb**, c. 30, s. 235.

¹⁵⁰ Rum, 17.

¹⁵¹ Kefevi, **el-Külliyat**, s. 444.

¹⁵² İnsan, 1.

¹⁵³ Cürçani, **et-Tarifât**, s. 92.

¹⁵⁴ Buhârî, “Edeb”, 101.

¹⁵⁵ Kefevi, **el-Külliyat**, s. 446.

¹⁵⁶ İbn Sina, **Resail**, fi’l Hudud, s. 63.

¹⁵⁷ Razi, **el-Mebâhisü’l-Meşrikiyye**, İntişarat Bedar, H. 1370, c. 1, s. 679. Razi, **el-Muhassal**, s. 73.

1.2.2.7. Sermed

Sermedi, evveli ve sonu olmayandır. Serd kökünden gelmektedir. Peş peşe, ard arda anlamındadır. Bundan dolayı zaman da bu isimle isimlendirilmiştir. Manada mübalağa ifade etmesi için mim harfi eklenmiştir.¹⁵⁸ De ki: "Hiç düşündünüz mü, eğer Allah geceyi kıyamet gününe kadar üzerinizde devamlı kılsa, Allah'tan başka size ışık getirecek bir tanrı var mıdır? Hâlâ söze kulak vermeyecek misiniz?" De ki: "Ne dersiniz, eğer Allah gündüzü üzerinizde kıyamet gününe kadar devamlı kılsa, Allah'tan başka size istirahat edeceğiniz geceyi getirebilecek bir tanrı var mı? Hâlâ gerçeği görmeyecek misiniz?".¹⁵⁹ Felsefi açıdan anlamı ise varlığın zamansız, ezeli ve ebedi olmasıdır. İbn Sina bu kavramı kalıcı olanların birbirine nispeti olarak değerlendirmiştir: Sabitelerin birbirine nispeti ve bu açıdan bir arada oluşları dehrin de ötesinde bir anlama sahiptir. Bu yüzden sermed diye isimlendirilmesi uygun bulunmuştur.¹⁶⁰

1.2.2.8. Vakit

Vakit lügatte dehrden bir miktardır. Çoğu kere mikat ve iş için ön görülen bitim zamanı gibi mazide kullanılır. İstilahta ise Şarii'in namaz edası için belirlediği zamandır.¹⁶¹ "Şüphe yok ki namaz, müminler üzerine vakitleri belli olarak yazılmış bir ödevdir".¹⁶²

Vakit, vukuu bilinen muayyen bir olayın kendisinde meydana gelmesi sebebiyle gayrisından farklılığı bilinen müfret cüzdür. Şevval Hilali doğumunda sana geleceğim sözü böyledir. Müddet bu şeyin zatının ismidir. Hareketle takdir edilmiş olarak meydana gelişi şartıyla zaman da onun adıdır. Yine vukuu bilinen bir olayın kendisinde meydana gelmesinden dolayı bilinen muayyen bir cüze dönüşmesi şartıyla vakit de onun ismidir. Vakit ile mikat arasındaki fark şudur: Mikat, kendisinde

¹⁵⁸ Cürcani, **et-Tarifât**, s. 102, Kefevi, **el-Küllîyyat**, s. 80.

¹⁵⁹ Kasas, 71-72.

¹⁶⁰ İbn Sina, **eş-Şifa**, s. 81.

¹⁶¹ Kefevi, **el-Küllîyyat**, s. 945.

¹⁶² Nisa, 103.

herhangi bir amel takdir edilmiş olandır. Vakit ise ister birisi takdir etmiş olsun veya olmasın bir şeyin vaktidir.¹⁶³

Filozoflara göre vakit bir hadisenin meydana gelebilmesinde ve yok olacak bir şeyin yok oluşunda şarttır.¹⁶⁴

1.2.2.9. Feyz

Feyz, filozofların ıstılahında karşılıksız ve beklentisiz sürekli yapan fail için kullanılır. Bu fail ancak varlığı sürekli olan olabilir. Çünkü sürekli bir fiilin sadır olabilmesi için varlığının sürekli olması gerekir. O feyzlerin mebdei, vacibu'l vücuttur. Her şey makul, zorunlu bir akışla ondan yayılır. O İbn Sina'nın dediği gibidir: Her şeyin faili her varlığın onun zatından mübayin olarak kendinden sadır olan varlık anlamındadır. Feyzden maksat, âlemin meydana geldiği bütün mevcudatın bir prensipten veya bir cevherden, bu prensip ve cevherin fiilinde gecikme ve kopukluk olmaksızın sadır olmasıdır. Feyz, sudur ile eş anlamlıdır. Arapçada “faze's şey'ü ani's şey” ifadesi kullanılır. Yani bir şey bir şeyden aşamalı olarak düzenli bir şekilde sadır oldu demektir.¹⁶⁵

1.3. YARATILAN NESNELER

Düşünürler ve filozoflar âlemin mahiyetini kavramada, zamanın kıdem ve hudusunda varlığın ilkesini belirlemede (çeşitli) görüş belirttiler. Bu âlemin illeti ve onun ilk nedenini araştırmalarda kendini gösterdi. Sözelimi bu âlem nasıl meydana geldi? Varlığı kendiliğinden dolayı mı meydana geldi yoksa onu yokluktan varlığa çıkartan bir fail illete (etkin neden) mi ihtiyaç duydu?’’ gibi soruları cevap aramıştır.¹⁶⁶

¹⁶³ Razi, **el-Metalibu'l Aliyye**, c. 5, s. 104. Razi, **Mefatihü'l Gayb**, c. 14, s. 227.

¹⁶⁴ İbn Rüşt, **Tehafütü't Tehafüt**, s. 53.

¹⁶⁵ Cemil Suleyba, **el-Mucemu'l Felsefi**, “Feyz” Maddesi, c. 2, s. 172.

¹⁶⁶ İslami gruplar Şam, Irak ve Fars'ta genişleyip yayıldıktan sonra, yeni Müslümanlar özellikle Abbasi hilafetinin merkezi olan Bağdat, Basra gibi yerlerdeki eski dinlerden ve inançlardan insanlarla karşılaşarak konuştular. Müslümanlar özellikle ibadetler ve ameli uygulamalarla ilgili İslam'ın çıktığı dönemde olmayan bir takım zor sorular üzerinden tartışmaya girdiler. Özellikle düşünsel sorular, namaz oruç gibi fıkıhla sınırlı sorulardan daha çoktu. Eski inançlar ve din sahipleri peygamber ve sahabe'nin zamanında olmayan sorularla etkileşime geçtiler. (Dinde var olan) cevaplar farklı sorular temelinde tartışıldı. Sonra Müslümanların cevabı ise Kur'an ve nakledilen sahih sünnetten delilleri mantık ve akla dayanarak cevaplar sunmakla sınırlıydı. Bu sorulara verilen cevaplar da salt fikri ve mantıki değildi. Bu yüzden

Vucudu zati (Kendinde varlık) ile ilgili yorumun sahipleri, kıdem görüşünü- yani âlemin maddesinin kadim olduğunu- iddia ettiler. Zira bu görüşün sahipleri Bir'den çokluğun yayılışını belirtmede zorluğa düştüklerinden dolayı Âlem'in kadim olduğunu söylediler. Fakat ikinci görüş sahiplerine gelince, -yani âlemi fail illet yapanlar- onlar da kıdem meselesinde zorluğa düştüler. Buradaki kabullenme (itiraf) Bari Teâla'ya şirk koşma ve İslami öğretilerin ve inancının reddedilmesi demektir. Şu açıktır ki, bu görüş sahipleri bu âlemin nedeni ve onun var edeni olan Allahu Teâla'nın, bu kâinatı ve onun maddesini yokluk ve hiçlikten varlığa çıkardığını olanaksız gördüler. İşte bu tartışma günümüzde de devam etmektedir. Bu yüzden tabiat meselesi, âlem için önde gelen bir olgudur. Araştırmamıza bu bölümde tabiat âlemini ve özellikle onun hakkında konuşan Cahız el-Mutezili'yi ¹⁶⁷da katmamız gerekmektedir. Kendisi mutezili kelam ilminde tabii akımın öncülerinden kabul edilir. Kelam araştırmalarının tabiat ilminin araştırmalarını kapsadığı bir gerçektir. Tabiat ilmi her şeyi tabii bir edim olarak vasıflandırır. Oysa bu edimler aynı zamanda kâinatın yaratıcısına da işaret eder.¹⁶⁸

Doğa, insan için belirli bir ortam ve ilk başlangıç seviyesi olmaya devam ediyor. Ne var ki onu küçümseme veyahut bilgi ve varlıkta daha üst seviyelere ulaşmadaki istek, birinci seviye olan doğanın olgusal ve düşünsel yönüne bakmayı saptırıyor. Öte yandan zihinsel faaliyetin bir eksenini olarak doğa hakkında, şimdi tartışıldığı gibi tabii olarak her zaman ve mekânda tartışmalar yapılacaktır. Bu faaliyetin neticeleri çeşitli derecelerde, ilgili bütün mütefekkirlerin, teorisyenlerin ve

Mutezile mantıkta 'delili muşabih bir delille; hücceti hüccetle reddetmek' ilkelerini kurdu. Ve hasımlarının delillerini reddetmek için akıl ve mantığa sunmaya başladılar. Fakat Mutezile bir problem meydana getirdi: Müslümanlardan olan hasımlarına kabul ettirme(irda). Çünkü sırf akla dayanan düşünce insan üretimidir. Bu ise İslam dini ve onun anlamıyla bağdaşmaz. Redd döneminde diğer dinlerden hasımlarına karşı bu yönü ihmal ettiler. Bu türden bir red, gelecekte Mutezili fikirlerin ayıplanmasına ve kovuşturulmasına neden olacaktı. Müslümanlar tarafından dışlanan bir taife oldular. Özellikle Memun döneminden sonra mezhepleri müslümanlara karşı güçlendi. Halkul Kur'an fitnesinde insanları anlaşmazlığa soktukten sonra, düşmanlarını bu mihne süresince savuşturabileceklerini zannettiler. Fakat bu fitne Mutezileye karşı nefrete neden oldu. Müslümanlar onu diğer mezheplerle birlikte yapı olarak safsata mezhebi saydı. Özellikle tabiat meseleleri ile ilgili çalışmalarından sonra islam inançları arasında açıkları gedik Müslümanların çoğuna ulaştı. Sonraki mutezililer bu durumu fark ettiler ve felsefe ile akideyi birbirine yaklaştırmaya çalıştılar. Fakat sonra insanlar nezdinde fikir ve inanç gibi mefhumlar bakımından bu mezhepte dini ve akidevi bir dönüş oldu. Filozof İbn Rüşd verdiği eserlerle felsefi ve dini yolun birleşmesi hususunda bu fikrin öncülerinden kabul edilir. Özellikle Faslu'l Makal fima beyne's Şeria vel-Hikme min İttisal'de bunu anlatmaktadır.

¹⁶⁷ Amr b. Bahr b. Mahbub el-Kenani bil-Velai, e-Leysi, Ebu Osman, Cahız lakabıyla meşhur (H 163-255) Edebiyatçıların büyüğü, mutezili cahiziye fırkasının reisi, ölümü ve doğumu Basradır. Kitapları: el-Hayavan, Ve'l Beyan ve Tebyin, Zerkikli, **el-İ'lam**, c. 5, s. 74.

¹⁶⁸ T.J. De Boer, **Tarihu'l Fesefeti fi'l İslam**, Talik Ebu Ride, Daru'n Nahdati'l Arabiyye, t.y, s. 98.

filozofların kendi asırlarındaki tabii bilgi seviyelerini veyahut bu bilgilerden hareketle ürettikleri teorilerini bilme zorunluluğu hala devam ediyor.¹⁶⁹

İslam düşüncesinde tabiat bahsi, cisimleri ve onların başına gelen değişim ve dönüşümü, var olma veya var olmama durumunu kapsar. Bu nesneler ister cansız isterse bitki veya hayvan olsun, tabiat araştırmaları genel olarak his ve hareket âleminde duyulur ve gözlenen değişimlerin bir araştırmasıdır. Maddenin temelleri, suret, heyula, hareket ve zaman hakkındaki bilgiyi içeren bir araştırmayı kapsar. Tabiat evrendir. Cüveynî'nin dediği gibi, " O, Allah'ın dışından var olan her şeydir." İslam düşüncesinde adlandırıldığı gibi, araz ve cevherleri ihtiva eden, gayb âlemi dışında, şahadet âlemi, duyulur âlem veya fiziksel âlemdir.

Kelâmın tabiat ile ilgili problemlerinin ekseni, Allah ve âlem¹⁷⁰ veya âlemler arasında tabiatta ilke olarak yoktan yaratmanın ve var etmenin şekli ilişkisidir. Hudus delili kelami fiziğin -kül ve cüzler ve bunların geçiciliği ve gerekçesi gibi konular etrafında sürer- ilahi olanı nihai kılma, yani kendisine yönelinen hedef ve amaç olmasından dolayıdır. Antoloji ve jeolojinin aksine başlangıç ve dağılma, kapalı bir dairede hareket ve devinim gibi konuları inceler.¹⁷¹

Kelâmî tabiat hudus delili üzerine kuruldu. Gaybi âlemin kıyasını (ilahi veya gayb âlemi), şahide (tabiiyat veya şahid âlem) uygulamayı kabul etmediler.¹⁷²

Bu, hudus delili için tabiatı tasavvur etmede başlıca dönemdir. Değişken olmasından dolayı tabii âlemi hadis yani mahlûk olarak buluyoruz. Fakat kadime gelince o ise değişmezdir. Bunun için tabiatın en başta gelen problemi, kelimcilerin de araştırdığı şu sorudur. Âlem sabit/değişmez mi değişken midir? Ve onlar cedeli metodlarına göre bu soruya âlem değişkendir şeklinde açıklık getiriyorlar.¹⁷³

Görünüyor ki âlemin anlamı kelimcılara göre kâinattan daha geneldir. Çünkü o, kâinatın bütün kısımlarını kapsar. Kâinat genel anlamıyla: O, yokluk sonrası

¹⁶⁹ Yumna el-Huli, **et-Tabii'yyatü fi İlmi'l Kelam**, Daru's Sekafeti li'n Neşri ve't Tevzi', 1995, s. 69.

¹⁷⁰ Âlem müslüman düşünörlere göre Allah tealanın varlığının delilini ihtiva etmektedir. Ve âlemin anlamı; (işaret /el-âlem) olarak isimlendirildi. Çünkü onda işaretin sahibi olan varlığa yöneltilmiş ipuçları vardır. Bunun gibi "Âlem" de de cevherleriyle, arazlarıyla, cüzleriyle ve boyutlarıyla Sübhan ve Yüce olan Rabbin varlığına işaretler vardır. Âlem'in oluşu, Allah teala dışında var olanların hepsini kapsamı itibariyledir. Cüveyni, **Lümeu'l Edille**, thk. Fukiyye Hasan, Alemü'l Küttüb, 2. Baskı, 1987, s. 86. Ayrıca Bkz. El-Amidi, **el-Mubinü fi Şerhi Meani Elfazi'l Hukemai ve'l Mütekellimin**, thk. Hasan eş-Şafii', Mektebetü Vehbe, 2. Baskı, 1993, s. 99.

¹⁷¹ Yümna El-Huli, **et-Tabii'yyatü fi İlmi'l Kelam**, s. 72.

¹⁷² Yümna El-Huli, **et-Tabii'yyatü fi İlmi'l Kelam**, s. 72.

¹⁷³ Yümna El-Huli, **et-Tabii'yyatü fi İlmi'l Kelam**, s. 75.

varlıktır. Ve o, ani değişimdir. (Teğayyür def'i) Zira yokluk ve varlığın bir ortası yoktur. Karanlıktan sonra ışığın ortaya çıkması birden olur. Hudus burada (ani değişim) olarak sınırlandırılıyor. Çünkü o aşama aşama olduğunda, var olma değil, hareket olur.¹⁷⁴

Tabiat, kelim ilminde ilahiyat meselelerine girmede ana kapıdır. Zira Allah'ı tanımak sıfatları ile olur, bu da tabiat bilgisini gerektirir. O, zamanın kendisini, ilmin kalbi olarak temsil ettiğinden dakik anlamına da gelir. Bundan dolayı kelim ilmi tabiat ilmi ile başlamıştır. Öyle ki bu ilim, kendi asrında insanların imana ulaşmasını temsil eder. Burada ilmin anlamı, dini imanın cehveri olması itibariyle özeldir. Ola ki beşere indirilen ilk ilahi emri onaylar, o da ilmin aracı olan okumadır.¹⁷⁵

Bunun gibi kelimcılar nezdinde tabiiyyat, tabiat âleminde gerçekliğe yoğunlaşmadan önceki akli düşüncenin başlangıcıdır. Şayet burada tecrübenin rolü ve insanın tabii faaliyette ve ona boyun eğdirmedeki rolü ihmal edilirse, yeryüzü halifeliğinin başlıca görevlerinden biri olan tabiatta hâkimiyet kurma, faydalanma ve iyilik için ona boyun eğdirme de ihmal edilmiş olur.¹⁷⁶

1.3.1. Heyula ve Suret

Heyula ve suretin bilgisi ve araştırması tabiat hakkında konuşmanın önemli ve zorunlu meselelerindendir. Bu âlemin maddesinin bilgisi, dayanağı ve varış yeri olduğundan (şu sorular) önemini korur. Âlem kadim midir hadis midir? Vacip midir yoksa varlığı mümkün olan mıdır? gibi sorular bu âlemin mahiyeti ve varlığı etrafında neticeler elde ettirir.

Kelamın bu sahası, âlemde var olanlar ve onları yaratma ile ilişkilidir. Bunun için önce varlık ve yaratma hususunda ki görüşlerine yer vermek için öncelikle Ebul Berekat ve onun dışındaki felsefeci veya kelimcilerin kâinat (mükevvenat) ile ilgili tanımlarını açıklayacağız. Şimdi ise bu kavramları incelemeye başlıyoruz:

Heyula: Asıl ve madde anlamına gelen Yunanca bir sözcüktür. Terim anlamı ise ittisal (birleşme) ve infisal (ayrılma) gibi cisme etki eden (arız) arazları kabul eden

¹⁷⁴ Cürçani, **et-Ta'rifat**, s. 158.

¹⁷⁵ Muhammed Salih, **Medhalü ila İlmi'l Kelam**, Daru Kuba li'n Neşri, 2001, s. 281.

¹⁷⁶ Yümna El-Huli, **et-Tabii'yyatü fi İlmi'l Kelam**, s. 77.

cisim anlamında bir cevherdir. Cismi ve nev'i iki suretin mahallidir.¹⁷⁷ Heyula âlemin yapısı (tıynet) olarak kullanıldığında ise yapı, element ve madde anlamına gelir.¹⁷⁸

Suret: Bir varlığın kendiliğini/mahiyetini kazandığı şeye denir.¹⁷⁹ Beyazın beyazlığı, damgalanın görünürlüğü (matbu bi-talihi), belli olanın belirliliği gibi.¹⁸⁰ Suret, kendisinde heyulanın tasavvur edildiği biçim ve şekildir. Cisim yataklık ve kapılık suretinden yatak ve kapı olur. Dinarlık ve bileziklik suretinden dinar ve bilezik olur. Bu yüzden şekil, biçim ve form gibi isimlendirmeler yapılır.¹⁸¹

Heyula ve konum (mevzu) ise Ebul Berekat'ın dediği gibi; oluş ve bozuluş, değişim ve dönüşüm âleminde çeşitli arazları(ilinekleri), değişen halleri kabul eden bir mahal için denilir. Bunu ve benzerlerini dönüşüm, değişim ve bozuluş âleminde görüyoruz. Bir şey yok oluyor, başka bir şey yenileniyor. Ya da yok olmakla hadise dönüşüyor. Mesela; ışığın şekil alması veya dönüşmesi, levhanın üzerine yazı yazılması, nutfenin cenine dönüşmesi, yumurtanın civcive dönüşmesi gibi. Yok/zail olmaya gelince; o ise bozuluştur. Hadis olan ise olma veyahut olanın değişimidir. Yok, olma heyula ve konumun mahallidir. Zira kitabenin levhası mahal ve mevdu' olarak isimlendirilir. Tıpkı yatak için tahtanın, cenin için nutfenin, civciv için yumurtanın heyula olarak isimlendirilmesi gibi.¹⁸²

Şimdi Ebu l-Berekat'ın Heyula ile ilgili görüşlerini göreceğiz. Ve kelami metinlerinden hareketle de bunu değerlendireceğiz. Buna göre, cisim basit /mücerred anlamıyla cisimliliğini kâinatta suretleri kabulü yönünden alır. Heyula'yı ise ilk yatkınlık/isti'dat olarak adlandırır. Bir kısmı diğer kısmını kabul ederse, orta ve yakın heyula olur. Öte yandan heyula bilfiil suretleri taşıması itibariyle konum/mevzu olarak isimlendirilir. Bu yönden suretler için ortak olduğu için yapı/tıynet ve maddedir.¹⁸³

Tabiata dikkatlice baktığımızda madde olma durumunu birleşik bir cisim olarak görürüz. Fakat şekil ve suret olarak farklıdır. İncelendiğinde şekil itibariyle tahta, demir, su ve ateş birbirinden farklıdır. Suret ve şekil itibariyle aynı maddeden çeşitli şeyler yapılabilir. Mesela ekmek, pasta, bisküvi gibi şeyler. Demir'den bıçak,

¹⁷⁷ Cürcani, **et-Tarifât**, s. 216.

¹⁷⁸ Havarezmi, **Mefatihü'l-Ulum**, s. 158.

¹⁷⁹ Kindi, **Resail**, s.114. Bkz. Tevhidi, **el-Mukabesat**, s. 313.

¹⁸⁰ Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Mu'teber**, c. 2, s. 9.

¹⁸¹ Havarezmi, **Mefatihü'l-Ulum**, s. 158.

¹⁸² Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Mu'teber**, c. 2, s. 10.

¹⁸³ Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Mu'teber**, c. 2, s. 14.

kılıç, balta, testere ve araba gibi nesneler yapılır. Tahtadan da yatak, sandalye, kitaplık ve kapı gibi şeyler yapılır. Biraz daha ilerlediğimizde deriz ki; kâinatta var olan insan, hayvan, bitki, cansız maddeler birbirinden farklı farklıdır. Ve her şeyin bir maddesi ve sureti vardır. Kâinatın maddesinin hepsi, kâinatta var olan toprak, su, hava, madenler ve diğer unsurlardandır. Modern bilim adamları yüz dört elemente ulaştılar. Fakat bu şeylerin sureti ve yapısı olan, kendisine göre yaratıldığı heyulaya gelince o, şeylerin kendisinden olduğu saf maddedir.¹⁸⁴

Ebu l-Berekat var olanların varlıkları itibariyle taksim eder: Karada var olanlar, onların fiilleri ve onlardan ortaya çıkan fiiller olması itibariyle bu fiillerin sahiplerini fail olarak isimlendirir. Kabul eden (kabil) olarak da isimlendirir. Buradaki kabul etme, varlıkta bulunmasından dolayı heyula ve konumun mahallidir.¹⁸⁵

Fakat Kindi ise sureti cinslerin altında bulunması itibariyle taksim etti.¹⁸⁶ Suretin altında bulunan cins, pek çok varlığa ad olur ve bir şey onun sayesinde cins olur. Fakat diğer taraftan, yani -suretin birinci kısmında- ise bir şey görünüm itibariyle diğer şeylerden ayrılır. Cevher, nitelik, nicelik ve geri kalan on cins böyledir. Suret her şeyin kendisinde kaim olduğu şeydir.¹⁸⁷

Mürekkeb olmasından dolayı cisimde ‘kuvve’ ve ‘fiil’ vardır. Bu ikisi, isimlendirme olarak madde ve suretin karşılığıdır. Cismin maddesi heyula olarak isimlendirilir. Çünkü cisim, suretle tasavvur edildiğinde de heyuladır. Giysi için kumaş, yatak için tahta gibi diğer suretler ikinci maddedir. Suret ve madde arasındaki sentez birleşime dayanır. Yani o ikisi tek bir şeydir. Hakikatte ise iki yönü vardır. Şayet bu ikisi bir arada bulunursa bilfiil olur. Veyahut biri bulunmazsa salt kuvve olur.¹⁸⁸ Madde bir nesnenin aslı veya heyulasıdır. Suret ise o nesnenin sentezden(terkip) yani yapı ve şekilden sonra konulduğu şeydir. Bazı kısımlarının bazısı ile uyumu da böyledir. Burada madde veya heyula cevherdir suret ise arazdır.¹⁸⁹

¹⁸⁴ Saduddîn es-Seyyid Salih, **Kadaya Felsefiyye**, Matbuat Camiat el-İmarat, 1998, s. 175.

¹⁸⁵ Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Mu'teber**, c. 2, s. 15.

¹⁸⁶ Aristo sureti iki kısma ayırdı. Birincisi Tabii, diğeri Sınai. Tabii suretler: Cevherler, Sınai suretler: Nitelikler, Abdurrahman Bedevi, Aristo **inde'l Arab**, Vekâlet el-Matbuat, 2. Baskı, 1978, s. 289.

¹⁸⁷ Kindi, **Resail**, c.2, s.20, Bkz.Muhammed Abdurrahman Merhaba, **el-Kindi Felsefetuhu**, Menşuratü U'veydat, 1985, s. 215.

¹⁸⁸ Molla Hasan Feyiz Kaşani, **Usulü'l Mea'rif**, Tashih Celaluddin el-İştıyani, Defteri Tebliğati İslami, H. 1375, s. 82.

¹⁸⁹ Cürcani, **et-Tarifât**, s. 216. Bkz. el-Kufi, **el-Külliyat**, s. 951.

Cisim, süreti bilfiil şey olarak da kabul edilir. Yatkinlıklardan birini kabul etmeye hazır olması bakımından da bilkuvve şeydir. Her tür mevcut olarak bilfiilliği elde eder. Varlığının kemalini de sûretini kazanınca olur. Madde, sûretsiz bir var olma durumuna devam ettiği müddetçe o, bilkuvve türdür. Yatağın tahtası sûretsiz kalmaya devam ettiği müddetçe bilkuvve (potansiyel) yataktır. Fakat ne zaman bilfiil yatak olursa, maddesinde sûretini elde eder. Farabi bu hususta şöyle diyor: Her şey, bilfiil sûret olarak isimlendirilebilir, bu yüzden ben cismani sûretleri, cisimleri bilfiil kıldıkları için sûret olarak isimlendirdim.¹⁹⁰

Kindi kendi devrinde basit heyulanın kuvve olarak bulunmasını ve eşyanın heyuladan olmasını onaylar. Buradaki kuvve sûretin kendisidir. Sûret, bilkuvve var olandır. Örnek olarak; sıcaklık ve kuruluk ikisi de basittir ama bir araya geldiklerinde ateş meydana gelir. Sıcaklık ve kurulukta heyula iki basitliktir. Surete gelince o ateştir. Fakat kuvve olarak birleştiğinde heyula ateşe dönüşür.¹⁹¹

Fakat heyula birleşiktir: Çünkü heyula kendinde cevherdir, bilfiildir ve aynı zamanda yatkindır, ya da hazırlıklıdır. Öyleyse fiili anlamda heyulanın surete bir ihtiyacı yoktur. Diye bir itiraz olabilir Farabi şu sözleriyle karşılık veriyor: Dediler ki Heyula hem heyula olması bakımından hem de mustaid (yatkin) olması bakımından bir şeydir; zira istidat heyulanın suretindedir.” Fakat Farabi ye göre: Heyulanın cevheri ve yapısı bilfiil heyuladır. Sadece istidat yönüyle değil. Ne var ki bu cevherlik durumu şeylerden bir şeyi bilfiil kılmaz. Bilakis onu hazırlar. Bir şey suret ile bilfiil konuma gelmez. Zira onda kendi zatından hareketle bilfiil duruma çıkma gücü yoktur. Aksine heyulanın ilkesinde fiil durumuna çıkma zorunluluğu (yoktur) Buradan heyulanın surete ihtiyaç duyma özelliğine sahip olduğunu çıkarabiliriz. Buna göre heyula için bir gerçeklikten değil bilfiil bir durumdan sözedilebilir. Başka deyişle o bilkuvve olur. Onun dışında bir gerçeklik düşünülemez. Çünkü dış dünyada kuvveden fiile geçen şeyin suretin gerçekliği olduğu ortadadır.¹⁹²

Aristoteles’e göre ise Heyula kadim ve ezelidir. Bunu temellendirmek üzere (der ki:) şayet heyula sonradan meydana gelseydi, mevzu (konum) da sonradan meydana gelecekti -yani kadim heyula hadis olacaktı-. Fakat heyula, kendisinden şeylerin meydana geldiği konumdur. Bu yüzden sonradan olanların ondan önce olması

¹⁹⁰ Zeynep Afifi, *el-Felsefetü’t Tabii’yye ve’l İlahiyye inde’l Farabi*, Daru’l Vefa, t.y, s. 109.

¹⁹¹ Merhaba, *el-Kindi felsefetuhu*, s. 216.

¹⁹² Zeynep Afifi, *el-Felsefetü’t Tabii’yye ve’l İlahiyye inde’l Farabi*, s. 110.

gerekir ki bu da imkânsızdır. Şayet bu durum yanlışsa heyulanın diğerlerinden daha eski olması gerekir. Şeyler onunla meydana gelir. Heyula diğer şeylerin bozulmasından sonra kalıcıdır. Bu durum böyle devam eder.¹⁹³

Aristoteles suret ve heyula arasındaki gerekliliğin ilkesi ile ilgili çıkarsamada bulundu. Onu müslüman filozoflar takip etti. Farabi, suretin heyuladan ayrılmasının mümkün olmayacağını teyid etti. Ona göre zamanda suretten ayrılmaz zira bu ikisinin nitelikleri birbirinden ayrılmaz. Ancak bu ikisini açıklıkla anlamak için iki ayrı şey gibi düşünüyoruz. Bu doğrudur çünkü bu ikisi çelişen iki ilkedir. Sonradan onları zihinde birbirinden ayırabiliriz. Fakat gerçeklikte ise kesinlikle birbirlerinden ayrılmazlar. Ta ki suret yok olduğunda ve madde suretsiz devam edemediğinde, bu yok olma, başka bir suretin meydana gelip onun yerini almasıyla olur. Ateşin sureti yok olduğunda hava sureti meydana gelir. Cismi suret onunla birlikte yok olur. Cismi suret meydana geldiğinde hava sureti meydana gelir. Bu yüzden birincil maddenin suretten ayrı olarak bulunması asla mümkün değildir.¹⁹⁴

İbn Sina, suret ve heyula arasındaki gereklilik(zorunluluk) konusunu; “cismi suretin maddi yönünün cismin suretinden ayrı olamayacağı” şeklinde anlatmıştır. Şeklinde tabir etti. Şayet yüzeyden (ektar) ayrı kalırsa zatı dışında azalma olur. Zat parçalanmadan onun üzerine geri döner. Cevherin kendisi ondan ayrılmadığı müddetçe kuvve halinde zatın kendisi parçalanmaz. Bir miktar aşındırması mümkün olmaz. Çünkü parçalanamayan, parçalanmaya uygun değildir.¹⁹⁵ Yani heyula kendi zatında çoğul değildir. Tekil de değildir. Varlık ve birlik gibi en uzak sıfatlardan ona dikkat ettiğimizde, oluşumu ve meydana gelmesi suretledir.¹⁹⁶

Filozofumuz Ebu'l-Berekat da heyula ve suret arasındaki bu gerekliliği inceler. Meşşai filozoflarla ilkesel olarak aynı fikirdedir. Heyula'nın hudusu ve kıdemi konusunda görüşünü ispat etmede bu bu görüşten alıntı yapması şaşırtıcıdır. O, heyulanın zatı itibariyle zorunlu varlık olmasından dolayı değil; zatı itibariyle zorunlu varlıktan ortaya çıkan mümkün varlık olmasından dolayı mantıki mukayesede bulunuyor. Zatı itibariyle zorunlu varlık olmasına gelince, Heyulanın ilk illet/sebep

¹⁹³ Yusuf Kerem, *Tarihu'l Felsefeti'l Yunaniyye*, Müessesetü Hindavi, 2012, s. 174.

¹⁹⁴ Zeynep Afifi, *el-Felsefetü't Tabii'yye ve'l İlahiyye inde'l Farabi*, s. 108. Bkz. İbn Sina, *en-Necat fi'l Hikmet*, Muhyiddin Sabri el-Kürdi, 2. Baskı, 1938, s. 203.

¹⁹⁵ Fahrüddin Nisaburi, *Şerhu Kitabı'n Necat*, Takdim; Hamid Naci İsfehâni, Daru's Şarki ve'l Garbi Tahran, Baskı yok, H. 1383, s. 24.

¹⁹⁶ Sadruddin Şirazi, *Mecmua'tü Resaili Felsefiyye*, Daru ihyâ et-turasu el-arabi, 2001 s. 170.

olarak zatı itibariyle zorunlu varlık olmasının imkânsız olduğunu onaylayıp, bunu yineliyor. Bu yüzden Ebu'l-Berekat, dediğimiz gibi heyula ve suret arasında zorunluluk ilkesini benimsiyor. Bu rolüyle o, heyulanın ve onu içeren suretin çoğalmasına sebep oluyor. Heyula ve onun dışındakilerin her biri parçalanıyor, onda kesret ve çokluk meydana geliyor. Ama zorunlu varlıkta çoğalma ve kesret yoktur; O, zatı itibariyle birdir.

Ebu'l-Berekat sonra heyula'yı iki kısma ayırıyor: Ezeli Heyula ki o varlığında çoğuldur ve çeşitli şahısların suretidir. Bozulma âleminin heyulası, o da bir'leri çoğaltıyor, çoğulları birleştiriyor, etkilenmeleri kabul ediyor, birleştirip ayrıştırıyor. Ama zatı itibariyle zorunlu varlığa gelince o çoğalmaz, ayrılma ve birleşmeyi kabul etmez. Birinci heyulaya gelince; o zatı itibariyle mümkün varlıktır. Zatı itibariyle zorunlu varlık ise heyulanın dışındadır; heyula da onun dışındadır. Tam aksine O, zat itibariyle ilk faildir. Heyula ise etkilenen sondur.¹⁹⁷

Felsefenin sahip olduğu heyula ilkesi, kelimcilerin görüşüne göre fasit bir inanca karşılık gelmektedir. O da cisimlerin ve suretlerin kadim olması neticesinde âlemin de kadim olması yorumudur. Aristoteles'in dediğine heyulanın kadim ve ezeli olduğunu idda eden, Allah'tan istiğna eder. Allaktan başka kadim olmadığından bu görüş, İslam dinine ve onun usulüne aykırıdır. Müslüman düşünürler bu meselenin ispat yöntemini kendi araştırmaları boyunca tabii âlemin oluşumu ve onun eklentilerini, değişim ve oluşumlarını düşünüp tartışmaya çaba gösterdiler.

Bu yüzden kelimciler bu görüşe karşı çıktı. Suretlerin, maddenin ve cisimlerin sonradan meydana geldiğini, ona işaret eden hiçlik, cismi boşluk ve var oluşlardan (ekvan) birleşme, ayrılma, hareket ve sükûnu, zaman veya zamansızlık gibi şeyleri de onayladılar. Şimdi ve geçmiş halleri arasındaki toplamı, cisimlerin mekân ve zaman dışında değişmediği, zaman ve mekân ikilisinin de cismin uygunluk (sahha), imkân veya imkânsızlığında etkisinin olmadığını söylediler. Çünkü cisim şu an birleşmeye ve ayrılmaya uygun ise, her zaman ve mekânda da ayrılma ve birleşmeye uygundur.¹⁹⁸

Bütün bu özellikler cismin sonradan meydana geldiğini ispat eder. Buna ilaveten arazların sonradan meydana gelmesi de cisimlerin hudusuna ve ezeli olmadığını ispat etmektedir. Bu yüzden kadim olanın yok olması mümkün değildir.

¹⁹⁷ Ebu'l Berakat el-Bağdadi, **el-Muteber**, c. 3, s. 205.

¹⁹⁸ K. Abdulcebbar, **Şerhu'l- Usul**, s. 111.

Zira kadim olan kendinden dolayı kadimdir. Vasıflanan da kendi özelliklerinden bir sıfatla nitelendirilir. Halden hale geçerken bu sıfatlardan soyunması ve bu sıfatların dışına çıkması mümkün değildir. Değilse, benzeyiş/temasül e sahip olması ve kadim olmaması gerekir. Kadim olmadığında ise doğal olarak muhdes (sonradan var olan) olması gerekir.

Çünkü mevcut/var olan bu iki sıfatın arasında var olup durur. Kelamcılar da bu meseleyi şu şekilde ispatladılar; Cisimler hadis olanlardan ayrılmaz ve onları önceleyemediğinden, var olanlardan (muhdes) birini de aşamadığından, muhdes benzeri olması gerekir.¹⁹⁹

Cüveyni, felasifenin heyula ilkesini reddederek şöyle dedi: Heyula filozofların ispat ettikleri gibi ya yer tutan (mutehayyiz) ya yer tutmayan bir cisimden uzak olamaz. Zira bir yönden ve açıdan özel olması gerekir. Sonra onun şu iki durumdan birisi olması gerekir, birincisi; bir yönden özelliğinin (ihtisas) zorunlu olmasını ispatlamaları ki bunun da var olanlardan (ekvan) uzak olması gerekir. İkincisi; bir yönden özelliğin hükmünü zorunluluk gerektirmeden ispatlamaları; bu da görüş sahibini arazları olumsuzlamaya götürecektir.²⁰⁰

Şayet heyula arazlardan ve arazların meydana gelmesinden soyutlanırsa, felasifenin dediğine uzak bir durum değildir; bu da heyuladaki tabii kuvvetin sonradan meydana gelmesi demektir. Şöyle söylemelerine gelince: Heyuladaki tesirlerin meydana gelmesi kadim bir yaratıcı sayesinde. Bu kadim felasifenin bir görüşüdür. Veya şöyle derler: Heyula'nın tabiatını gerektirmeyen şeylerden etkilenmesi, bir kasıtın kastı ile değildir. Bunun hepsi bâtıldır.²⁰¹

Razi ise felasifenin heyula hakkındaki prensibini ele alıp değişime uğrattı. Onların burhanlarına karşılık verdi ve delillerini çürüttü. Yaygın olarak heyulayı mekânda ya bir hal olarak ya da bir hal olmayarak zikrederler. İki ihtimal de batıldır. Bu yanlış görüşe heyulanın kendi varlığı şöyle karşılık gelir: İlk ihtimal yanlıştır çünkü heyula şayet mekânda bir hal olup cismin yolunu izlerse mekânda cisimle birlikte bir hale dönüşür ki bu da heyulanın cismin sıfatına dönüşmesi anlamına gelir. Bu ise

¹⁹⁹ Pezdevi, **Usulü'd-Dîn**, nşr. H. P. Linss, el-Mektebetü'l Ezheriyyetü li't Tûras, 2003, s. 28. Bkz. K. Abdulcebbar, **Şerhu'l-Usul**, ss. 94-95.

²⁰⁰ Cüveyni, **eş-Şamilü fi Usuluddin**, thk. Ali Sami Neşşar, Daru el-maarif, 1969, s. 231. Bkz. K. Abdulcebbar el-Hemedani, **Şerhu'l-Usuli'l-Hamse**, s. 112.

²⁰¹ Cüveyni, **eş-Şamil**, s. 234.

onların ‘‘cisim heyulada bir durumdur.’’ Sözü’nün zıddıdır. Yok, eğer (mekânda) bağımsız bir yol izlerse (bu sefer de) üç tane itiraz ortaya çıkar:

1. Cisim heyulada yer kaplarsa(halle) mekânda da kaplar. Bu iki benzerin birleşmesi gerekir.
2. Cisim ve heyuladan birinin yer kaplamaya önceliği (evla) yoktur. Veya diğ erinin de mahal olmaya daha önceliği yoktur.
3. Şayet heyula bir konuma ihtiyaç duyuyorsa, onun konumu da dö ngüsel olarak bir başka konuma ihtiyaç duyacaktır. Bu konum da başka konuma; iş in sonu teselsüle gider. Fakat ikinci ihtimal bununla ç eliş tiğ inden; heyula bir mekânda hal olmayacağı gibi cisim de onda bir hal olmaz. Ç ünkü cisim zatında bir cihette muhtaçtır. Bu yüzden bir cihete ulaştıran şey in zemini olması mümkün değildir.²⁰²

Kelamcıların felasifeye karşı görüşleri bunlardır. Filozofumuzun heyulanın kadimliğini söyleyenlere itibar edip etmediğ i hususunda onun heyula hakkındaki sözü’nü naklettik. Ebul- Berekât’ın kıdem ve hudus etrafındaki görüşlerini ise âlemin yaratılması ve varlığı bahsi etrafında sunacağız. Bununla birlikte Onun meşşai filozoflara ve kelamcılara muhalif olmasındaki saiki araştırmak durumundayız. Bu bahsi Ebul Berekatın kelam anlayışında tabiatın mahiyeti konusunu irdelemek için kısa kesiyoruz.

1.3.2. Hareket ve Zaman

Hareket; zât’ın durumundaki değ iş me olarak tanımlanmıştır.²⁰³ Bilkuvve kendisinde bir varolma potansiyeli taşıması yönünden bilkuvv ve bizzat kemaldır. Yani kuvveden fiile çıkmak zamanda hapsolup kalmamak ve onu aş maktır.²⁰⁴ Denildi ki; hareket diğ er bir yerde bulunduktan sonra bir yer iş gal etmektir. Yani cismin bir

²⁰² Razi, *El-Mebahisü’s Meşrikiyye*, İntişarati Bidar, H. 1370, c. 2, s. 48. Bkz. Muhammed Salih ez-Zerkan, *er-Razi ve Arauhu’l Kelamiyyei ve’l Felsefiyyeti*, Daru’l-Fikir, t.y, s. 418.

²⁰³ Kindi, *Risale fi’l-Hudud*, s. 115.

²⁰⁴ İbn Sina, *Risale fi’l-Hudud*, s. 63. Bkz. Gazali, *Miyaru’l-Ulum*, s. 293. Bkz. Amidi, *El-Mübeyen*, s. 95.

mekânda olmasından sonra, oluşunun başka bir mekânda da devam ettirmesinden ibarettir.²⁰⁵

Hareketin bazı çeşitleri: Nicelikte hareket; cismin genişleme ve daralma gibi miktarında intikalin olmasıdır. Nitelikte hareket; cismin hareket ederek suyun soğuması ve ısınması gibi niteliğinde intikalin olmasıdır. Buna dönüşümsel hareket de denir. Yönde hareket; bir cismin bir mekândan diğer mekâna hareket etmesidir. Nakletme olarak isimlendirilir. Konumda hareket; bu döngüsel bir harekettir ki cisim bir konumdan diğerine hareket eder.

Döngüsel hareket ettiren, cismin cüzlerini mekânın cüzüne göre mekânın dışına kesinlikle çıkmayacak gereklilikte değiştirir. Değirmen taşında olduğu gibi. Konumda hareket: denildi ki onda birleşik bir özellik vardır ki ancak zamanda meydana gelmesi düşünülebilir. Arazi hareket: Cismin arazlarının başka arazlara hakikatte hareket etmesi. Oturan gemi gibi. Zati hareket: arazların cismin kendi zatında hareket etmesi.

Zorlamalı hareket: ilkesi dışarıdan istifade ederek meyl ettirmeye dayanan harekettir. Yukarıya doğru atılan taş gibi. İradi Hareket: ilkesi dışarıdan bir sebep içermeyen, şuur ve isteme ile meydana gelen harekettir. Canlılardan irade ile ortaya çıkan hareketler gibi. Tabii Hareket: dışarıdan bir sebeple veyahut şuur ve irade ile meydana gelmeyen harekettir. Taşın yere düşmesi gibi. Ortalama anlamında hareket: bir cismin ulaşabileceği bir sınırdaki mesafeye doğru her anda hareket etmesidir. Cismin bu sınıra ulaşması o andan önce ve sonra olmaz.

1.3.2.1. Felsefesinde Hareket ve Zaman

Kat etme anlamında hareket: Hareket eden cismin varlığının sonuna kadar hareket etmesiyle meydana gelir. Çünkü o ilk mesafeden sona kadar uzanan bir hareket durumudur.²⁰⁶

Aristoteles hareketi kuvvenin fiile çıkması olarak tanımlamıştır. Kuvveden fiile yavaş yavaş ilerleme, saf kuvvet ve tam fiil arasındaki orta yerdir. Bilkuvve olmasıyla

²⁰⁵ Cürcani, **et-Tarifât**, s. 75. Bkz. Kefevî, **el-Külliyat**, s. 376

²⁰⁶ Gazali, **Makasidu'l Felasife**, s. 236. Bkz. Ebu'l-Berekat, el-Bağdadi, **el-Mu'teber**, c. 2, s. 28 vd. Cürcani, **Et-Ta'rifat**, ss. 75-76. Kefevî, **el-Külliyat**, s. 376-377.

kesinlikle hareketsizdir ve bilfiil olması yönünden de hareketsiz tam fiildir. Zira hareket tam olmaya yönelen eksik bir fiildir. Eksik fiil de her ne kadar anlayışa zor gelse bile, akıl nezdinde makbuldür. Bu tanım hareketin kısımlarının tümüne uygulanabilir.²⁰⁷

Ebu l-Berekât buna misal olarak şunu verir: Beyaz, bilkuvve siyahtır. Beyazdan siyaha hareket etme ise beyazın kuvvetinin kemalidir.²⁰⁸ Farabi ise hareketi şöyle tanımlar: O, bilkuvve olmasından dolayı ilk kemaldır.²⁰⁹ İbn Sina'ya göre: Bilkuvve olması yönüyle bilkuvve olanın ilk kemalidir.²¹⁰

Müslüman filozoflar da hareketi tarif etmede Aristoteles'i takip ettiler. Aristoteles'in tanımına (bilkuvve olması ile) ibaresini eklediler. Bundan kastedilen bilkuvve olması yönüdür. Bu da harekete konum/mevzu olan tabii var olanlara kadar gider. Hareketin kendisine yöneldiği diğer pek çok durumu da kapsayabilir. Bu durumlar varolanlar içinde bilkuvve ve bilfiil olabilir. Aynı zamanda bu son ibare, amaçlanan kuvvete işaret eder ki, o da hareketin mevzusu olan cismin türüyle ilişkilidir. Mesela; çocuğun büyümesi atın oluşumu gibi değildir. Çünkü gelişme olarak ortaya çıkan hareketin çocuğun adam olmasındaki sonuçları, çocukta işlenmiş (mağrus) olan imkânlarla, yani saklı potansiyeli ile ilişkilidir.²¹¹

Fakat bu tanım Amidi'yi²¹² memnun etmez. O, şöyle der: Hareketin tanımı (resm) hususunda zikredilenler doğru değildir. Zira iki mekân farz edelim. Üçüncüsü onları ayıramaz. Bir mekândan diğerine hareket eden bir cehver farz edelim. Bu hareket hakkında yenilenebilir ya da yenilenmez denilir. Yenilenebilir denildiğinde cevherin her cüzü diğerinin kat etmediği bir cüz ve mekânı kat etmektedir. Burada varsayılan iki mekânın arasında başka bir mekânın olması gerekir. Bu ise

²⁰⁷ Yusuf Kerem, **Tarihu'l-Felsefeti'l Yunaniyye**, s. 169.

²⁰⁸ Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Mu'teber**, c. 2, s. 28.

²⁰⁹ Farabi, **Resail**, Ed-Duavi'l Kalbiyye, s. 6.

²¹⁰ İbn Sina, **en-Necat**, s. 105. Bkz. İbn Sina, **Risale fi'l Hudud**, s. 63.

²¹¹ Ebu Reyya, **Tarihu'l Fikri'l Felsefi**, Daru'l-Marife, 2. Baskı, 1972, c. 2, s. 93.

²¹² Ali b. Muhammed b. Salim Et-Tağallubi, Ebu'l Hasan, Seyfüddin El-Amidi (H. 631-551): Usuli, Aslının Amed'den (Diyabakır) dan geldiğini orada doğduğunu söyler. Şam ve Bağdatta eğitim gördü. Ordan Kahire'ye gitti. Orada ders verdi meşhur oldu. Amidi ve soyundan gelenler yanlış inançlara, muattılaya ve felsefe ekolüne karşı tutucu oldular. Gizlice Hamat'a ordan da Şam'a gitti ve orada vefat etti. Kitaplarından (Münteha's Sul) ve (Ebkaru'l Efkâr) ez-Zerekli, el-İ'lam c.4 S.332.

varsayımımıza aykırıdır. Şayet yenilenmez denilirse bu sefer de hareketin tanımı hakkında istidlal edilerek söylenenler doğru olmaz.²¹³

Aristoteles hareketin türlerini altı kısma ayırmıştır: Oluş, bozuluş, büyüme, eksilme, dönüşüm ve mekânsal hareket. Fakat o, oluş ve bozuluşu hareketin türlerinden saymaktan vazgeçti. İbn Sina'nın da dediğine göre: (Aristoteles) her harekette artma ve azalmayı kabul etmeyi reddeder. Cevherlerde böyle bir şeyin olması bunun gibidir. Zira cevherlerde hareket türünden bir şey olmaz. Cevherlerin oluş ve bozuluşu bir hareket değildir; bilakis bir kereliğine olan bir durumdur. Öyleyse hareket bir mekândan diğer bir mekâna intikal etmedir. Bir şeyin diğer bir şeye doğru yol alması harekettir. Artma ve eksilmede harekettir. Beyazdan siyaha intikal etme ya da hacmin artması ve azalması harekettir.²¹⁴

Aristoteles'in hareketi taksimini, müslüman filozofların ilki sayılan Kindi de almıştır. Aristoteles'in yaptığı hareket taksiminin aynısını aktarıp şöyle der: Oluş, cevherde meydana gelmez. İnsanın sıcak ve soğuktan oluşması gibi. Bunun gibi bozuluş da cevherde meydana gelmez. Ama gelişme; yani büyüme, azalma; yani eksilme ise ancak nicelikte meydana gelir.

Artmanın cisimlerin bir cüzünde gelmesi de bunun gibidir Şöyle ki; on metre uzunluğunda bir cismin sonra dokuz metre olduğunu gördüğünde bu harekete küçülme adını verirsin. Yine aynı cismin on bir zira olduğunu gördüğünde bu harekete de büyüme adını verirsin. Çünkü hareket; sayıda, zamanda veyahut geri kalan şeylerde olursa nicelik (kategorisine) girer. Bir şey büyüdüğünden buna büyüme küçüldüğünde ise küçülme adını verirsin. Kindi bu gibi fiillerin nitelikte meydana geldiğini, bunun ise fiilin temeli olan cevherde cereyan ettiğini kabul etti. Çünkü cevher büyür ve küçülür. İki şeyden birinin uzunluğu bir zira iken diğer dört ziradır; işte bu cevherdir. Dönüşüm ise sadece cevherde bulunan nitelikte ortaya çıkar. Beyazın siyaha dönüşmesi, soğğun sığa dönüşmesi, tatlının acıya dönüşmesi bunun gibidir.²¹⁵

Kindi incelediğimiz şekliyle hareketi, değişimin, dönüşümün ve meydana gelmenin cevheri sayar. Kindi'nin bu yaklaşımını Farabi ve İbn Sina kabul etmez.

²¹³Amidi, **Ebkaru'l Efkâr**, Thk. Ahmet Muhammet El-Mehdi, Daru'l Kütübi ve'l Vesaiki'l Kavmiyye, 2. Baskı, 2004, c. 3, s. 196.

²¹⁴ İbn Sina, **En-Necat**, s. 105. Bkz. İbn Sina, **Eş-Şifa Es-Semau't Tabii**, Tahkik Said Zayid, Neşru mektebeti Ayetullah El-Meraşi, H. 1405, s. 102. Hana El-Fahuri, **Tarihu'l Felsefeti'l Arabiyye**, Darul Ciyl, 2. Baskı, 1993, c. 2, s. 171.

²¹⁵ Merhaba, **Felsefetü'l Kind**, s. 216 vd.

Çünkü onlar hareketin türlerinden olan oluş ve bozuluş fikrinde Aristoteles'e müracaat edip, onu takip ederler. Fakat Kindi şöyle diyerek Aristoteles'i takip etmediğini söylüyor:

Oluş ve bozuluş hareketi bir gerçeklikten diğer bir gerçekliğe bir şeyi hareket ettirmektir. Bir içeceğin veya besinlerin oluşmak için başka bir gerçekliğe geçip kan olmaları bunun gibidir. Beslenme hareketi, kanı oluşturma bakımından bir oluştur. İçecek için ise bir bozuluştur. Yani içecek için bozuluş olan, kan için oluştur.²¹⁶

Fakat İbn Sina meninin yavaş yavaş canlıya, tohumun ise bitkiye dönüştüğünü öne sürerek bunu reddetti. Ona göre bu durumlarda hareket olduğu zannediliyor, fakat gerçek böyle değildir. Çünkü meninin canlı olması ona arız olan başka bir oluşumdur ki bu da nitelik (suret) ve nicelik (madde) arasındaki dönüşüme götürür. Meni, bir şey olarak dönüşüp yok olmayan şeydir. Öyle ki ondan menilik sureti çıktığında bile alaka olur, sonra embriyo, kemik, sinir, damar ve canlılık suretini kabul edene kadar diğer durumlar oluşur. Bu gidişatın cevheri suretten diğer bir cevheri surete doğru olduğu, hareketin de cevherde olduğu zannedir ancak gerçek böyle değildir.²¹⁷

Kindi hareket çeşitlerini iki kısımda açıklamaya çalışır. İki ifade eder. Birinci kısım: Döngüsel hareket, İkinci kısım: Doğrusal hareket.²¹⁸ Kindi'nin dediği bu taksim, nakil hareketi içindir. Bu iki kısım zaman ve feleklerin hareketleri ile sağlam ilişkili olduğundan İbn Sina ve Farabi bu iki kısım hareket için derinlemesine pek çok açıklamada bulundular.

İbn Sina'ya göre hareketin anlamı bir durumdur ki tam fiile ulaştırmaz. Zira cisimleri bir mekândan diğer bir mekâna hareket ettiren kendi zatında bir ilke vardır. Başına ve sonuna bakılmaksızın harekette hareket ettiricinin zatı olmadan bir şey ortaya çıkmaz. Ancak hareket, bilkuvve hareket edici cisim için kemaldır. Bu yüzden kemâl, bir şeyin varlığının o şey olmasını sağlayan şeydir. Hareket ise aşama aşama varlığını ortaya koyan kemalata doğru varlığın yönelmesini sağlayan şeydir. Denilir ki; sabit ve belirlenmiş ile ilgili olan değildir. Elbette burada kastettiğimiz hareket nitelikteki büyüme ve eksilmedir. Nicelikteki hareket ise nakli (yer değiştirme) hareketidir.²¹⁹

²¹⁶ Kindi, *Riseltün Fi'l İbaneti ani'l İlleti'l Faileti*, c. 2, s. 217.

²¹⁷ İbn Sina, *Eş-Şifa es-Semau't Tabii*, s. 101.

²¹⁸ Merhaba, *el-Kindi Felsefetuhu*, s. 217.

²¹⁹ Alaü'd Din el-Müteal, *Tasavvuru İbn Sina li'z-Zaman*, Darul Vefa, Tarih yok, s. 168.

1.3.2.2. Ebu'l-Berekât'ın Eleştirisi

Hareket sabit (karretun) olmayan bir yere olduğunda, sabit (karrun) olmayan bir yerle karşılacaktır. Sabit olmayan zaman böyledir. İbn Sina'ya göre zati hareketin çeşitleri hakkında Tusi²²⁰ şöyle der: Zati hareket üç kısım üzeredir: Birincisi, tabii hareket; İkincisi, zorlamalı hareket; Üçüncüsü, iradi hareket

Ebu l-Berekât'nın hareket taksiminin tam aksine ona göre, hareketi sadece kasri (zorlamalı) ve tabii hareket taksim ediyor.²²¹ Mekânsal ve Nakli harekete gelince, zamanla birleşikliğine göre; müstakim hareket, döngüsel hareket olarak iki türe taksim ediyor.²²²

1. Doğrusal Hareket: Bu tabii cisimlerde olan harekettir. Başlangıcı mekânın sınırlarına göre sonlu ve sınırlı olan, sonu ise diğer mekânın sınırlarında olan harekettir. Semavi feleklerin altında sayılan cisimlerin ilişkisi duyusal boyutları itibariyle doğrusal hareket olarak sayılması mümkündür. Bu hareket, sürat derecesi ile tamamlanır. Ve bu hareket surat derecesini belirli bir ölçü ile olması gerekir. Bu ölçü, hareket ve zaman arasındaki ilişki benzerliğinin bağıdır. Var sayılan hareket ise bir mesafede olan şeyi bir süratle mukayese edip düşünülebilir. Doğrusal, basit²²³ veya birleşik²²⁴ olup olmadığına bakmaksızın, var sayılan hareket, belirli bir mesafede olan şeye doğru bir süratle mukayese edip düşünülebilir.

2. Dairesel Hareket: Aristoteles âlemi şöyle taksim eder; ay üstü felek, ay altı felek. Bu taksimin takipçileri müslüman filozoflardır. Ay üstü felekteki cisimler dairesel hareket ederler. Bu hareket doğrusal hareket gibi bir mesafede gerçekleşmez.

²²⁰ Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan Ebu Cafer Nasiru'd Din et-Tusi (h. 597-672): Akli İlimlerde Öncü bir filozoftu, Astronomi, Geometri, Matematik ilimlerinde Âlim, Hülagü'nün katında konumundan ötürü, kabul edilen, işaret edilen kişiydi, Tus'ta doğdu (Nişabur yakınlarında) Bağdat'ta vefat etti. Merağa'da büyük kubbeli rasathane inşa etti. Bağdat, Şam, el-Cezire'den gaspedilen, dört yüz bin cilt kitabın toplandığı bir hazineyi edindi, eserleri: Tahriru'l Akaid, Telhisu'l Muhasal, Şerhu kısmi'l ilahiyyat min işaret ibn sina) Ez-Zerekli, **El-İ'lam**, c. 7, s. 30.

²²¹ Ebu'l-Berekat el-Bağdadi, **el-Muteber**, c. 2, s. 50. Ebu'l-Berekat, tabii(doğal) hareketin kasri(zorlayıcı) hareketi öncelediği görüşündedir. Çünkü bir şeyi zorlamak onu kendi tabiatından zorlayıcının(kasir) tabiatına zorlamaktır. Bu yüzden tabii hareket olmazsa; zorlamalı(kasr) hareket de olmaz

²²² Ala Abdü'l Müteal, **Tasavvuru İbn Sina li'z Zaman**, s. 169.

²²³ Basit hareket hakkında daha fazla açıklama için bakınız: Zeynep Afifi, **el-Felsefetü't Tabii'yye ve'l İlahiyye inde'l Farabi**, s. 148.

²²⁴ Ala Abdü'l Müteal, **Tasavvuru İbn Sina li'z Zaman**, s. 170. Bkz. Zeynep Afifi, **el-Felsefetü't Tabii'yye ve'l İlahiyye inde'l Farabi**, s. 148.

Yani cisimde ve hareket ettiricide değişim söz konusu olmaz. Hatta daha açık bir ifadeyle mekân sabit olmaya devam eder, bir mekândaki değişim ise hareket edenin cüzlerindedir. Değişimin meydana geldiği bu hareket, mekânda hareket eden cismin konusundadır. Yani konudaki (vaz') değişim, konumda(mevzu') değildir.

Değişiklik cüzlerin birbirine nispetine göre olmaz. Aksine ya dışarıdan ya da içeriden bir şeye nispetine göre olur. Cismin konumunda ve yönünde dış çevreden bir sınırlanma olmadığında, içten bir cisme göre kalmaya devam eder. Hareketlerin en eskisi Allahu Teâla ve onun hareket ettirmesinin yardımıyla(müstemid) olması gerekir. Şüphesiz o (hareket), benzetme yoluyla erişilmez bir amaçtır. Sayıdaki bir hareket yalın, birleşikte ise sonsuzdur. Doğrusal harekette hal gibi olması da onu bir mesafeye muhtaç kılmaz.²²⁵

Filozoflar müteharriki hareketinin sebebi dışarıdan zorlamayla olmayan şeklinde açıkladılar. Aksine ya dâhil edilir ya da onunla ilişkilidir. Felek, bitki, canlılar ve tabiatı itibariyle hareket eden basit varlık bu kısma girerken; arazi ve zorlamalı hareketler buraya girmez. Filozoflardan bir kısmı zorlamalı (teshiri) hareketlerden çıktığı için iradi hareketlerin olmasını da şart koştu. O da tabii hareket ve nebati nefsin hareketleridir. Feleki ve hayevani hareketler de böyle düşünülebilir.²²⁶

Zamanın hareketle özel bir ilişkisi olduğundan, müslüman filozoflar, hareket ve zaman arasındaki sağlam ilişkinin varlığı hakkında Aristoteles'i takip ettiler. Ne var ki Aristoteles zamanın karmaşık ve eksik varlık dışında bir varlığının olmadığına işaret etti. Çünkü geçmiş geçmiştir, gelecek ise bilinmezdir. Şimdi ise sürekli bir eksiklikler. Böyle bir anlatım zamanın hareket olduğu fikrini ilham ediyor. Fakat hareket, hareket edene özel olup ondan ayrılmazdır. Zaman ise bütün hareketler arasında ortaktır. Sonra hareket hızlı veya yavaştır. Zaman ise tekdüze olup hızlı değildir.

Zaman hareketin kendisi olmasa bile hareket ile meydana gelir. İşte bu da zaman ve hareket arasındaki ilişkinin varlığıdır. Gerçeklikte ise zaman bitişiktir. Çünkü o, bitişik bir hareket ile alıkoyulmuştur(meşğul). Hareket de bitişiktir; çünkü o da bitişik bir mekândadır. Mekân ise ilk bitişiktir. Ardından ileride ve geride zamanı buluyoruz ki, o da harekette mevcuttur. Hareket yerdeyken, önce yere, ikinci harekete ve üçüncü zamana ek olarak söylenirler. Buna göre zaman (önce ve sonra olmasına

²²⁵ Ala Abdü'l Müteal, **Tasavvuru İbn Sina li'z Zaman**, s. 173.

²²⁶ Musa b. Meymun, **Delaletü'l Hairine mea' Şerhi ebi Bekrin et-Tebrizi**, Takdim: Zahid el-Kevseri, Mektebeti'l Ezheriyye, 1993, s. 81.

göre hareketin adedidir.) Çünkü o, bazısının bazısını meydana getirdiği sayılabilen kısımların ayrı ayrı aşamalarında oluşur.²²⁷

Felasife'nin zaman ve hareket arasındaki ilişkiye dair sunduğu yorumlara göre hareket ve zamanın oluşumu biri diğerinden ayrılmadan birbirini gerektirmektedir. Fakat zaman, hareketin mikdaridir ve bunun da onsuz olmaz. Ama hareketin de zamansız gerçekleşmesi de mümkün değildir; çünkü her hareket mesafede olur. Bölümlenmeyi kabul eden her mesafe de daima, cüzlerin değişimi(nefy) üzere olur. Hareket, hareketin öncesinden sonuna kadar zamanda gerçekleşerek olur. Böylece hareket ve zamanın birbirini gerektirmesi sabit oldu.²²⁸

Her hareket zamandadır, zaman da hareketin eklentilerindendir. (Levahik) Şöyle ki hareket öncelik ve sonralık katılarak bölümlenir. Hareket ile kast edilen ise geçmişteki durumların varlığı yoluyla, zamana ve onun varlığına bitişik durumlardır. Geçmişte var olan durumların hazır olmalarından ötürü geçmişten şimdiye varlığı olsa da böyle değildir. İkinci anlamından kastedilen ise zamandaki oluşumunun bir kesintiden uzak olmaması anlamındadır. Bu kesinti (el-Kat') zamanla uyuşur zira zamanın meydana gelmesini gerektir. Çünkü o, her an sabittir. Bu, zamanın sabit olması vasıta ile. Vasıtadan kastedilen ise harekettir. Yavaşlık, sürat ve mesafe gibi çeşitli unsurlardan mürekkep (birleşik) olduğunda, hareket bölümlenmiş olur. Hareket bölündüğü ve bölündüğü için, bir yanılsama olsa bile, bunun ilk bir özelliğini temsil eder. İbn Sina zamanın hareketin eklentilerinden birisi olduğunda ısrar etti.²²⁹

Felasife'ye göre zaman hareketsiz düşünülemez. Hareket duyumsanmazsa, zaman da duyumsanmaz.²³⁰ Yani onlara göre hareket ve zamanın biri diğerinden ayrılmayan bir bağı vardır. Zamanın düşünülmesi olayların ve hareketlerin yenilenmesiyle mümkün olur. Bu yönelimin sonucu olan durumlar şunlardır:

1. Zamansal hareket ve mekân arasındaki bağ, zamanın hareketle ve hareketin de mekânın varlığı ile bağlantılı olması yönüyledir. Hareket ancak mekânda olur.
2. Ezeli ebedi ilk varlığın bir zamanı ve mekânı yoktur; çünkü o hareketsizdir.
3. Zaman sonu olmayan bir mutlaktır. Çünkü Aristoteles'e göre hareketler kadimdir. Peşi sıra zaman da başı sonu olmayan kadim olur.

²²⁷ Yusuf Kerem, *Tarihu'l Felsefeti'l Yunaniyye*, s. 172.

²²⁸ Tebrizi, *Şerhu Delaletül- Hairin*, s. 75.

²²⁹ Razi, *El-Mebahisü's Meşrikiyye*, s. 551. Ayrıca krş. Ala Abdü'l Müteal, *Tasavvuru İbn Sina li'z Zaman*, s. 175.

²³⁰ İbn Sina, *En-Necat*, s. 116.

4.Bu bakış açısının sahipleri zamanda varlığın ve zamanın dışındaki varlığın arasını ayırdılar. Bizler zamanda var olanlarız. Allah ise zamanın dışında var olan fakat zamanla da var olan varlıktır.²³¹

Ancak Mu'tezili Nazzam bu prensibin nefiy eder ve onun tefret ilgili sözleri, meşaaı tuttuğu bu açıklamadan ayrılmaktır.

Fakat Ebu l-Barakat bu uyumu reddetti ve zamanı harekete bağlayan filozoflara cevap verdi ve zaman kavramını düşünmek için üç noktaya dikkat çekti:

1. Örf ve âdet bakımından, hareketlerin tutarlı olduğu ve yoğunluk, farklı olduğu hızlı ve yavaş olduğu ve bunu geçmişe, bugüne ve geleceğe, gün, saat, yıl ve ay olarak adlandırdıkları parçalara böldükleri ve bölümlerini gün doğumu ve gün batımı günleri gibi hareketlerle böldükleri.
2. Akıllar bakımından; çünkü zamanı ve ne olduğunu bilmek ve anlamak ve hissettikleri veya hissetmedikleri şeylerin olup olmadığını, özellikle ya da sunum yoluyla hayal edilip hayal edilmediklerini istediler.
3. Yöntemleri bakımından; zamanın cevher mi araz mıdır, araz(ma'ruz) ise zatından mı veya izafe ve nispet ile midir? İllet mi yoksa malul mü veya ikisi midir? (Cevaplarını) bilmeyi kastettiler.

Ebul-Berekât zamanın idrakinin yetersizliğinden dolayı felasifenin içine düştüğü zorlukları ortaya çıkardı. Çünkü onlar duyulur olma yönüyle (açıklamayı) istediler fakat algılayamadılar. Çünkü zaman renk değildir ki göz onu algılasın; ses değildir ki kulak onu işitsin, sertlik ve yumuşaklık değil ki dokunmaonu algılasın. Zaman bizzat duyumlanan bir şey olmadığı gibi eklemlenen araz da değildir.

Filozoflar zihinlerine döndüler, zamanı hareket ve mesafe için belirlenmiş bir ölçü gibi olarak buldular. Öncelik ve sonralığı zaman ve harekete ilişkilendirdiler. Fakat hareket ve mesafeyi ayırdılar çünkü mesafe devam edicidir. Ne var ki zamanın geçişi ve yenilenmesi hareket ve sükûn ile midir. Ebul- Berekât'ın açıkladığı bu sonuca göre, felasife zamanın hareketle ilişkisinde başka bir problem meydana getirdi. O da varlıkta öncelik ve sonralığı zamanın zatından kopmaz olarak uygun görmeleridir. O, mesafede de bulunmaz çünkü devam edicidir. Harekette de bulunmaz zira o, özel bir hareketin durdurmasıyla yok olup durabilir.

²³¹ Sadüddin es-Seyyid Salih, **KadayaFelsefiyye**, s. 179.

Fakat zamanın durması ve yok olması düşünen tarafından tasavvur edilemez. Mesafenin önceliği ve sonralığı düşünenin düşünmesine göre ve farz edenin varsayımına göre veyahut hareket edenin hareketine göre meydana gelir. Aksi olarak öncesini sonra olarak, sonrasını önce olarak (meydana gelmesi) doğrudur. Fakat zaman için böylesi doğru olmaz. Çünkü farz edenin varsayımı ya da hareketin kendisi olsa da olmasa da geçmiş geçmiştir ve gelecek gelecektir. Dünün yarın olmaması gibi önce de sonra olarak tersine çevrilemez. Hareketi pek çok hareketlerden ibaret olarak gördüler. Zaman ise müşterek bir'dir. Zira bu 'müşterek bir'i çokluğun dışında olarak bildirdiler. Öncelik ve sonralığı, geçiş (tasarrem) ve yenilenmeyi zaman için bizzat, hareket için ise bilaraz olarak bildirdiler. Hareket zamandadır, zaman ise harekette değildir. Onda hareketin varlığı veya yok olmasıyla kalkması düşünülemeyen kendinde sabit bir bilgi gördüler. Bildirdiler ki zihinlerde zamanın bilgisi hareketin bilgisinden önce gelir. Şöyle dediler: Zaman olarak tasavvur edilemeyen hareket olarak da tasavvur edilemez. Zaman kendinde hareket olamadan da tasavvur edilebilir. Netice olarak, zaman öncelik ve sonralık ile değişim bulunan, kendinde hareketin bulunması mümkün olan bir şeydir.²³²

Ebul-Berekât, nefsin yaratılmasına (cea'l) delil olarak zamanı idrak etmeyi sebep olarak öne sürdü. Vaktin kendisi hakkında Felasife'nin ashabı kehf'in hareketsiz oldukları için zamanın farkında/şuur olmadıklarına dair delillerini eleştirdi.²³³

Ebu l-Berekât ise ashabı kehf'in zaman ve hareketten dolayı değil, uyudukları için bir şey hissetmediklerini ve bu yüzden mutlak olarak bilinçlerini kaybettikleri görüşünde bulundu. Şayet ashabı kehf mağaralarında ve karanlıklarında yakaza halinde bulunsalardı bir saat geçseydi onlar onu hissetmeyeceklerdi görüşünü öne sürdü. Zira bizden biri şöyle sakın bir vadide bulunsa, gözleri bir şey algılamasa, bir hareket edicinin hareketini hissetmese; o hal içinde geçip giden zamanı hissedecektir. Bunu, ona ilişen hareketlerden ölçecektir. Buna örnek, bir mesafeyi yürüyerek zamanı (ölçmek) bize göre mümkündür. Yani insanın vakitleri ölçmesi böyle bir durumda olanaklıdır.

Vakit şöyle veya böyle yakın oldu diyecektir. Ve zamanı hareketi hissetmeksizin de hissedecektir. Daha doğrusu Ebul Berekat, Felasife'nin 'zamanı

²³² Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Muteber**, c. 2, s. 70-72.

²³³ İbn Sina, **En-Necat**, s. 116.

hissetmeyen hareketi de hissetmez’’ şeklindeki görüşünün tam tersi görüşü öne sürdü. Bu yüzden hareketi hisseden kimse bir mesafede önce ve sonra olarak hisseder. Önce ve sonra da (mesafede) bir araya gelmez. Bilakis zihinlerde bir araya gelir. İşte bu önce ve sonra da zamandır.²³⁴

O, bu görüşün örneğini de Razi’den alıntıladi. İtibari olarak müddet, zatında müstakil ve kendinde var olan bir mevcuttur. Mutlak zamanda ve müddetin varlığında feleki hareketin hiçbir tesiri olmaz. Buna örnek olarak; geceyi ve gündüzü, yılları, ayları, günleri ve saatleri ölçen aletlerin zamanın ve müddetin yaratılmasında bir etkisi yoktur. Onların etkisi bu müddetin bölümlenip ölçülmesiyledir. Yani hareket, zamanın varlığına tesiri olmayan zamanı ölçen bir alettir.²³⁵

Ebu l-Berekât bu konuyu daha çok müddeti açıkladığı (kısım) boyunca izah etti. Onun yaklaşımına göre müddet, her sakinin sükunu ve her hareket edenin hareketiyle birlikte sınırlı, akledilir ve mevcuttur. Her hareket eden onda hareket eder veya sükûn eder, hareketinin varlığı onunla ilişkilidir. Onun varlığı hareketle ilişkili olmadığı gibi sükunu da değildir. Akleden kimse hepsini bu şekilde akleder. Ebu l-Berekat zamanın akledilir/makul oluşunu, diğer hareket ve sükunlara karşı bir şey arttırmayarak, kendi varlığında ve makul oluşunda önceleyecek şekilde bir görüşte bulundu. Bilakis varlık onun dışında devam devam eder ama o varlıkta onun dışında devam etmez. Zira zamanın akledilmesi, akledilirliğin kendisiyle ve onunla ilgili bildiklerimizden ve varlıktan daha eskidir. Zamanın akledilir olması, tasavvur edilmesiyle iç içe ve varlığın akledilmesine yakındır. Zihnin varlığı tasavvur etmesi sadece duyulur şeylere göre değil, bilakis varlıktaki hem duyulan hem de duyulmayan şeylere göredir. Zihinde farazi olarak bütün duyuları kaldırmak mümkün olsa bile bu her var olanın varlığını ortadan kaldırmaz. Zihin onu düşünür ve nefis varlıkla kendi zatı için ve zatıyla her şeyi hissetmesi yönünden hisseder. Bunun gibi, nefis zamanın zatını da kendi zatı ile birlikte hisseder. Her şeyden onun varlığını hisseder, zihninde onu fark eder. Zaman ‘vücudun miktarıdır’ denileceğine; ‘hareketin miktarıdır’ denilmesi daha uygundur.

Ebu l-Berekat bunu şöyle örneklendirir; Birisi birisine duasında ‘Allah senin ömrünü uzatsın’ dediğinde, Allah senin varlığını uzatsın der; zamanını uzatsın demez.

²³⁴ Ebu’l Berekat el-Bağdadi, **el-Muteber**, c. 2, s. 73.

²³⁵ Razi, **El-Metalibu’l Aliyye**, c. 5, s. 32.

Çünkü zaman, devam eden varlığın var olması içindir ne var ki zaman da ne uzalır ne kısılır. Bilakis o, varlığın devam etmesidir. Fakat Zeyd'in varlığı az ve çok olsun onunla beraber devam eder. Uzunluk ise beka anlamında bir sözdür. O ise varlık için denilir zaman için denilmez. Zaman için varlığın ölçüsü demektense, hareketin ölçüsü demek daha uygundur.

Ebu'l-Berekât geçmişte ve günümüzde düşünürlerin akıllarını devamlı meşgul eden, hakkında tartışmaların uzayıp gittiği ve âlimlerin sağlıklı bir çözüme ulaşamadığı önemli bir meseleye bizleri dâhil etmektedir. Bu mesele âlemin kadim ve hâdis olması meselesidir. Nitekim o, sözkonusu bu istidlalinin nihayetinde şöyle demiştir: her kim zamanın hâdis olduğunu söylerse varlığın hâdis olduğunu da söylemiş olur. Aksi halde zamanın mücerred bir varlığı ve kendi başına kaim bir hüviyeti olamaz.²³⁶

Ebu l- Berekât zamanın sonunun olup olmadığını soracak olursak bizlere şöyle bir cevap verir: Zamanın geçmişte bir nihyeti yoktur, gelecekte de bir nihyeti olmayacaktır. Her bir zaman diliminin öncesinde ve yine nihayetsiz bir şekilde sonrasında bir zaman vardır. Bununla birlikte zamana ait bir hareketin ve müteharrikin varlığı ve bunların yokluğu varsayılmaktadır. Zihinler onun a'yân içinden çekip çıkarılmasını ve yok sayılmasını tasavvur edemez. Zamanın nihyeti olduğunu söyleyenler aslında, zihinlerin tasavvur etmediği ve hakkında hiçbir delil ve burhanın sabit olmadığı bir şeyi söylemektedirler. Ebu'l-Berekât bunun daha da ötesine gitmiştir. Nitekim ona göre sonsuz olanın bilfiil mekâna ve bilkuvve zamana dâhil olması mümkündür. Şayet sonsuz olanın bu ikisine dâhil olması mümkün ise bu durumda bu iki şeye dâhil olan aded-madud, hareket-müteharrik gibi şeylere de girmesi mümkündür. Bu durumda bilfiil ve bilkuvve sonsuz bir müddetin, sürekliliğin (imtidad) ve sürenin (iddet) olması mümkündür. Zaten inceleme ve araştırmalarımız da bizleri bu noktaya getirmiştir.²³⁷

Bu görüş Meşşâî filozofların görüşüne yakındır. Fakat Meşşâî filozoflar zamanın sonsuz olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Onlara göre zamanın başlangıcı olmadığı gibi bir nihyeti de yoktur. Aristo'ya göre zaman an ile kaimdir. An ise, iki müddet arasında bir vasattır, mazinin nihyeti ve müstakbelin bidayetidir. Bu yüzden

²³⁶ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, **el-Mu'teber**, c. 3, s.s 39-40.

²³⁷ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, **el-Mu'teber**, c. 2, s. 90.

zamanın bir başlangıcı ve sonu yoktur. Aksi halde kendisinden önce ve sonra bir zamanın olmaması gerekir. Fakat “önce” ve “sonra” zamanı içermektedirler, bu ise bir çelişki oluşturur.²³⁸

O, İbn Sina’nın söylediklerini delil olarak getirmektedir. Ona göre zaman, zamansal olarak hâdis değildir. Aksine emsalsiz yaratma (ibda) olarak hâdistir. Yaratıcısı ona, zaman ve müddet bakımından değil zat bakımından tekaddüm eder. Eğer zamansal bir başlangıcı olsaydı, varlığı yokluktan sonra yani daha önceki bir zamandan sonra olurdu. Böylece kendisi ile birlikte var olmayan bir “önce”nin “sonra”sı olurdu. “Önce”den “sonra”, “sonra”dan “önce” olurdu. Bu durumda varlık sahnesine çıkışı sırasında mevcut olan zatının dışında bir “önce”si vardır. Böyle olan her şey, “önce”nin başı (evveli) değildir. “Önce”nin evveli olmayan her şey de zamanın bütününün başlangıcı değildir. Bu durumda zaman yaratılmıştır, sadece onu yaratan ona tekaddüm eder.²³⁹

1.3.2.3. Kelam’da Hareket ve Zaman

Kelamcıların hareket ile kastettikleri şey, Aristo ve Müslüman filozofların kastettiği şeyden farklıdır. Aristo ve onu takip eden Müslüman filozoflar hareketin dört söylemde gerçekleştiğini ifade ederler. Bunlar: nicelik (kem), nitelik (keyf), vaziyet (vad’) ve yer (eyn)dır. Kelamcılar nukle (intikal) olarak adlandırılan yer (eyn) hariç bu söylemlerin hepsini reddetmişlerdir. Kelamcılar hareket kavramını kullandıklarında bununla nukle olarak adlandırılan yer (eyniye) hareketini kastederler.²⁴⁰

Ebu’l-Huzeyl Allâf hareket ve sükûnun/durağanlığın varlıktan ve temas edilen şeylerden farklı olduğu görüşündedir. Bir cismin ilk mekândan ikinci mekâna hareketi, kendisi ikinci mekânda olduğu halde, hareketin içinde iken meydana gelir. Bu da birinci mekândan intikal edip oradan çıkmasıdır. Cismin mekânda sükûnu ise onun iki zaman diliminde orada kalmasıdır. Bir mekândan hareket etmede iki mekân ve iki zamanın olması gerekir. Aynı şekilde sükûn için de iki zamana ihtiyaç vardır.²⁴¹

²³⁸ Yusuf Kerem, *Tarihu’l-Felesefeti’l-Yûnâniyye*, s. 175.

²³⁹ İbn Sina, *en-Necât*, s. 117.

²⁴⁰ Abdurrahman îcî, *el-Mevâkıf*, silsiletü ilmi’l-kelâm, âlemü’l-kütüb, t.y, s. 170. Bkz. Muna Ahmed Ebu Zeyd, *et-Tasavvuru’z-Zerrî*, el-Müessesetül-câmi ‘a li’n-neşr, 1994. s. 115.

²⁴¹ Eş’arî, *Makâlât*, c. 2, s. 44.

Nazzâm, hareketin oluş (kevn) manasında olduğu görüşündedir. Ona göre hareketlerin hepsi birer dayanmadan (itimad) ibarettir. O şunu öne sürmektedir: cisim bir yerden başka bir yere hareket ettiğinde hareket birincisinde meydana gelir. Bu da cismin, ikinci yerde oluşu gerektiren dayanakları (itimatları)dır. Muhakkak ki hareketler oluşların ta kendisidir. Nazzâm'a göre hareketler iki çeşittir: Birincisi mekânda dayanma (itimad) hareketi, ikincisi ise mekândan intikal hareketidir.²⁴²

Râzî'nin ifade ettiği üzere hareket, cevherin başka bir mekânı işgal ettikten sonra bir mekânı işgal etmesidir. Sükûn ise cevherin, birden fazla zaman diliminde tek bir yeri işgal etmesidir²⁴³. Nazzâm'a göre sükûn kesinlikle gerçekleşemez, cisim onun (zamanın) içinde hareket eder. Yani insanın bir mekânda sükûn etmesinin anlamı, onun bu mekânda iki vakitte bulunması demektir. İki vakitte bulunması ise, iki vakitte hareket ettiği anlamına gelmektedir.²⁴⁴

Eş'arî'nin şöyle dediği rivayet edilir: Cevher bir mekânda ise, içinde bulunduğu sükûn (tam anlamıyla) bir sükûn demektir. Başka bir mekâna hareket ettiği zaman, ikinci mekândaki ilk varoluşu onun sükûnudur ve bu sükûn içinde bu mekâna doğru hareketi vardır. Diğer bazı âlimler ise sükûnün tek bir mekânda peş peşe gelen iki oluş olduğu, hareketin ise iki mekânda peş peşe gelen iki oluş olduğu görüşünü benimsemişlerdir.²⁴⁵

Aynı şekilde en-Nazzâm da kulların fiillerinin hepsinin sadece hareket olduğu görüşünü benimsemiştir. Ona göre sükûn itimat hareketidir, ilim ve irade ise nefis hareketidir. O, bu hareket ile intikal (nukle) hareketini kastetmemektedir. Ona göre hareket bir şeyin değişiminin başlangıcıdır. Tıpkı filozofların nitelik (keyf), nicelik (kem), vaziyet (vad'), yer (eyn), zaman (meta) ve daha başkalarında bulunan hareketleri ispat ederken söyledikleri gibi.²⁴⁶

Böylece Nazzâm cisimlerin, Allah'ın yaratması anından dahi itimat hareketi ile hareket ettiği görüşünü benimsemiştir.²⁴⁷ Fakat Ebu'l-Huzeyl, Nazzâm'ın bu konudaki

²⁴² Eş'arî, **Makâlât**, c. 2, s.s 38, 41, 43. el-Allâf ve en-Nazzâm'ın görüşleri ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Muhammed Abdülhâdi Ebû Rayde, **İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm**, Matbaatu Lecneti't-te'lîf ve't-terceme, Tarih yok, 1946, s. 132.

²⁴³ Râzî, **Muhassalu Efkarî'l-Mütakaddimîn**, thk, Taha Abdurrauf, Mektabatü'l-kulliyatu li zahiriyye, Tarih yok, s. 96.

²⁴⁴ Eş'arî, **Makâlât**, c. 2, s. 22.

²⁴⁵ Tûsî, **Şerhu't-Tûsî ala'l-Muhassal**, s. 97.

²⁴⁶ Abdülkerim eş-Şehristani, **el-Milel ve'n-Nihal**, Tashih Ahmed Fehmi Muhammed, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 2. Baskı, 1992, c. 1, s. 55.

²⁴⁷ Eş'arî, **Makâlât**, c. 2, s. 44.

görüşüne katılmamaktadır. Ebu'l-Huzeyl cismin bir mekândan başka bir mekâna intikal etmesini ayrıca cisimlerin hepsinin hareket halinde olduğunu inkâr etmiştir. Aksine cisimlerin gerçekten hareket ettiğini ve yine gerçekten sükûn ettiğini söylemiştir. Hareket ve sükûn inkâr edilmesi mümkün olmayan olgulardandır. Aynı şekilde Ebu'l-Huzeyl sükûnun gizlenme (kümûn), hareketin ise ortaya çıkma (zuhur) olduğu düşüncesine de katılmamaktadır. Cisimler ortaya çıktığında daima hareket halindedir. Allâf, Allah'ın yaratma halinde iken cismin hareketli olduğu düşüncesine de katılmamaktadır. Aksine cismin ne sâkin ne de hareketli olduğu görüşündedir.²⁴⁸

Ebu'l-Huzeyl hareketlerin bir başlangıcı olduğu gibi bir nihayetinin de olduğunu düşünmektedir. Çünkü hareketlerin bir nihyeti olmazsa (cisimlerin) ikinci mekânda olması mümkün olamaz. Allâf'a göre hareket Allah'ın fiili ile sonradan yaratılmış (muhtes) tır. Bu da âlemin kadîm ve hâdis oluşunu ispat için gereklidir.²⁴⁹

Bu durumda filozofların -Aristo ve takipçileri- hareket ile ilgili söylediklerinden maksatlarını şu şekilde açıklamak mümkündür. Hareketin zamanla çok sıkı bir ilişkisi vardır ve onları birbirinden ayıracak bir fâsıl yoktur. Bunun sebebi, filozofların hareket ve zamanı tek bir cevher içine koymalarıdır. Fakat kelamcıların hareket ile ilgili çalışmalarından anlaşılıyor ki onlar, hareket ile sükûn arasında bir bağ kurdular. Bunun sebebi de hareketin bir başlangıcının ve nihayetinin olması, ayrıca hareketin kadim olduğunu söyleyen Aristo'nun; iddiasının aksine sonradan yaratılmış (muhtes) olmasıdır.

Kelamcılara göre hareketin varlık açısından bir başlangıcı vardır. Öyleyse bir sonu da vardır. Aynı şekilde hareketin öncesinde bir sükûn vardır ve yine bir sükûn ile son bulmaktadır. Yine hareket, ezeli olarak öncesinde bir yaratma mevcut olup bir başlangıcı vardır. Bir başlangıcı olması dolayısıyla değişkendir, ebed yolculuğunda solacak ve bozulacaktır.

Râzî, cisim ve sükûndan bahsederken hareketin sonradan yaratıldığına ve kadim olmadığına dikkat çekmiş ve bunu iki açıdan izah etmiştir. İlk olarak: hareketin mahiyeti gereği, bir işin meydana gelebilmesi için başka bir işin bitmesi gerekmektedir. Yani hareketin mahiyeti, başka bir şey ile öncelenmeyi gerekli kılmaktadır. Ezelin mahiyeti ise, başka bir şey ile öncelenmemeyi gerekli kılmaktadır.

²⁴⁸ Eş'arî, **Makâlât**, c. 1, s. 44. Ali Sâmî en-Neşşâr, **Neşetu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm**, Daru'l-maarif, 9. Baskı, t.y, s. 498.

²⁴⁹ Eş'arî, **Makâlât**, c. 1, s. 78.

Bu ikisinin bir arada düşünülmesi ise tenakuz oluşturur. İkinci olarak: hareketlerden her biri sonradan yaratılmış (muhtes) tır ve bir yaratıcıya ihtiyaç duymaktadır. Bir tanesi yaratıcıya muhtaç olanın hepsi yaratıcıya muhtaçtır ve bu durumda hareketlerin tamamının ihtiyar sahibi bir yaratıcısı vardır. Fâil-i Muhtâr'a ait her bir fiilin bir başlangıcı olması gerekir. Böylece Râzî, bütün hareketlerin bir başlangıcı olduğu sonucuna ulaşmaktadır.²⁵⁰

Bu görüşü Râzî'den önce Ebu'l-Berekât dile getirmiştir. Çünkü zamanın hareketle bir bağlantısı yoktur. Ebu'l-Berekât bu hususa pek çok yerde temas etmiş ve buradan hareketle ilgili şu görüşü benimsemiştir: zamanın harekete dair bir şeyle ilintilenmesi doğru değildir. Ta ki bu ilinti sebebiyle ezeli ve sermedi bir hareketin varlığı zorunlu olmasın. Aksine hareketin ve muttasıl hareket edenlerin, hareket etmeyen bir muharrike dayandırılması gerekliliği uygun ve doğru olacaktır. Ta ki muharrikle birlikte öncede ve sonrada nihayetsiz bir şeyin varlığı gerekli olmasın.²⁵¹

Zamanın varlığı hakkında sorulması gereken bir diğer husus ise; onun kendi başına bulunabilen bir cevher mi yoksa var olmak için bir başka şeye bağımlı olan araz mı olduğu sorusudur. Kısa deyişle zaman cevher midir, araz mıdır? Her şeyden önce Ebu'l-Berekât konuya giriş sadedinde farklı üç ekolün yaklaşımlarını sunar. Birinci yaklaşım zamanı kendi başına müstakil bir cevher kabul etmektedir. İkinciler zamanı hareketin bir arazı saymaktadırlar, deyim yerindeyse bunlara göre zaman insan zihninin hareketi düşündüğünde kurguladığı bir kavramdır ve hareketin miktarı zamandır. Üçüncü yaklaşımca zaman ne cevher ne de arazdır.

Ebu'l-Berekât zamanı salt cevherden veya arazdan ibaret sayan görüşe kökten karşı durmaktadır. Buna göre zamana cevher değil arazdır diyen yanlış yapmaktadır. Zira zaman kavramı olmaksızın zihnin düzenli çalışması mümkün değildir. Öyleyse zaman yok sayılmayacağı gibi onsuzluk da düşünülemez; tam aksine her şeyin varlığı veya yokluğu onunla beraber kavranabilmektedir. Başka bir ifadeyle zamana nispet edilerek varlık-yokluk anlamlandırılabilir; her şey zamanla zamanda tasavvur edilebilmekte onsuz hiçbir şey tasavvur edilememektedir. İnsanlar zamanı apaçık bilmektedir.

²⁵⁰ Râzî, **el-Muhassal**, s. 123.

²⁵¹ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, **el-Mu'teber**, c. 2, s. 119.

Tabir yerindeyse insanın hamuru zamanın var olduğu bilgisiyle yoğrulmuştur. Zamanı araz sayan ve onu hareketin arazı/ilineği kabul edenler hareketle zamanı birbirinden ayırtırlamaz sanırlar. Öyle ki zamanın mukavvim/kurucu unsuru harekettir. Zaman hareketsiz, hareket zamanın bulunamazdır. Bu anlayışın temel esasına göre birçok mesafede pek çok hareket edenin hareketlerine rağmen zaman tektir. İşte bu noktaya yönelik zamanı hareketin bir arazı görenlere karşı Ebu'l-Berekât spekülasyon üretir. Mamafih zaman hareketin tümüne iştirakle mı arazdır, yoksa hareketin tek tek birimlerine mi araz olur veya tüm harekete değil hareketin sadece tek bir birimine mi araz olur?

Ebu'l-Berekât salkım saçak duran seçeneklerin birer birer geçersizliğini göstermek ister. Buna göre zamanla hareket tümüyle iştirak ediyorsa aradaki ilişki biçimi onluk ile on sayısının arasındaki ilişkiye benzetilebilir. On kendi ve bir parçası ortadan kalktığında onluk kavramının da ortadan kalkması gerekir. Zira on sayısı ve içindeki bir birimi olmaksızın onluk biriminin bir geçerliliği olamaz. Bunu zaman-hareket arası kabul etmek iki kavramının birbirine kurucu unsur olmasını örselenecektir. Dolayısıyla zaman hareketin arazı olamayacaktır.

Zaman hareketin tek tek birimlerine araz olursa, zamanın hareketle sürekli ilişkisi bozulacaktır. Nitekim her şeyin bir şeyle beraberliğini sağlayan zamandır. Zamanın zamanla beraber zamanda bulunmasını ise insan zihninin temel yapısına (fitrat) aykırıdır. Hareketin tümüne değil, sadece tek birimine ilişirse zaman; her hareketle müştereken bulunduğu mahiyetle ilgili sebebe aykırıdır. Bu da mümkün değildir. Eş-deyişle zaman hareketler arasında seçim yapmaz. Birleşip diğer tüm hareketlere ilişmemezlik yapamaz. Ancak herhangi bir cisme veya hızlilik-yavaşlık sebebiyle bir cisme özgü belirli hareketin bulunması meselenin aslına zarar vermez. Çünkü bunlar hareketin mahiyetiyle ilgili değildir. Hız ve yavaşlık olguları harekete ait mahiyetin dışında kalmaktadır. Bunlar hareketin mahiyeti değil, arazlarıdır. Öyleyse zaman mutlak hareketin değil bu arazların zamanıdır. Diğer bir ifadeyle zaman hareketli cismin arazı değildir. Çünkü bu cismin durgun olması da düşünüldüğünde bile zaman, hız, yavaşlık ve mesafenin kendi mevcuttur.²⁵²

²⁵² Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, **el-Mu'teber**, c. 2, s. 74-75. Bkz. Razi, **El-Mebahisü's Meşrikiyye**, s. 551. İcâ, **el-Mevâkıf**, s. 460.

Hareket ile zaman arasındaki alakayı nefyettiği yerde Ebu'l-Berekât, zamanın, hareket içinde mevcut olan bir araz olmadığını ifade eder. Her bir hareketi zihin, o hareketin yokluğunu müteharrikin sükûnu ile tasavvur eder, fakat zamanın yokluğunu tasavvur etmez.²⁵³

Kelamcıların mezhebine göre zaman yenilenmektedir ve zamanın kendisiyle, yenilenen bir şey takdir edilir. Yani bilinen bir yenilenen ile bilinmeyen²⁵⁴ bir yenilenen takdir edilir. Örnek: “Zeyd ne zaman geldi?” denildiğinde, “Güneş doğarken” cevabı verilir²⁵⁵. Burada güneş bilinendir, bilinmeyen ise Zeyd’in gelişidir. Bazen bu durum muhatabın tasavvuruna göre tam tersi olabilir. “Güneş ne zaman doğdu?” sorusuna karşılık “Zeyd geldiği zaman” cevabı verilebilir.

Zamanın kelamcılar nezdinde yenilenmesi hasebiyle onlar, varlıkta sonsuz bir şeyin varlığını kabul etmezler. Aksine her şey sonludur. Ayrıca kelamcılar âlem ile ilgili olarak onun cüzlerden ve parçalardan oluştuğunu kabul etmekte, çoğu parçalarının yokluktan sonra varlık sahnesine çıktığı, ayrıca âlemin geliştiği, genişlediği ve büyüdüğü bilinmektedir. Öyleyse bu hususlar bütün âlem hakkında da geçerli olmalıdır. Çünkü sonlu cüzlerle sonsuz olanların bir araya gelmesi mümkün değildir.²⁵⁶

Buradan hareketle eğer âlemde bulunan iki rüknün her açıdan sonlu olduğu sabit olursa bu durum, bütün rükünlerin sonlu olduğunu ortaya koyar. Aynı şekilde bizler şimdiki zamanımızı düşünüp gelecekle kıyasladığımızda, zamanın ve geçmiş hareketlerin nihayete erdiği ortaya çıkar. Varlık sahnesine çıkan ve sonrasında yok olan hiçbir hareket yoktur ki öncesinde başka hareketler yok olup gitmiş olmasın. Her bir hareketin ve her bir dönüşün bir başlangıcı ve sonu olmuştur. Eğer bir taraftan sonu varsa diğer taraftan da sonu var demektir. Bu durumda hareketlerin tamamının zatı itibariyle hem başlangıçta hem de sonda nihayeti vardır. Hareketlerin zaman ile sayılıyor olması ve zamanın da hareketleri sayıyor olması, aynı zamanda sayılanın da

²⁵³ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, **el-Mu'teber**, c. 2, s. 76.

²⁵⁴ İcî ve Cürcanî'nin konuyla ilgili ifadelerini yorumlayan Siyalkuti şunları ifade eder: Eşariler zamanı “mevhum bir olgudur” biçiminde tanımlamaktadırlar. Ancak onlar bu sözün zahirini kastetmezler. Zaman mevhum bir olgudur, demek aslında olaylarla ilişkin yakın tasavvur aracılığıyla zihin onu soyutlar ve birini diğerince önce, ötekini berikisinden sonra kabul eder demektir. Zihnin bu soyutlama işlemi olmaksızın zamanı anlamak ve kavramak asla mümkün değildir. Zihin belirli olgu ve olaylar dikkate alarak zamanı onlardan soyutlamaktadır. Şerif Cürcanî, Şerhu el-Mevâkıf, C. 2, s. 114.

²⁵⁵ Abdurrahman İcî, **el-Mevâkıf**, s. 112.

²⁵⁶ Ebu Mansur el-Maturidi, **Kitabu't Tevhid**, thk. Fethullah Huleyf, Daru'l-Mearifi'l-Mısıriyye, Tarih yok, s. 12.

-ki hareketlerdir- sonlu olması gösteriyor ki sayan -yani zaman- aynı şekilde sonludur.²⁵⁷

Kelamcılar bu konu ile ilgili olarak hareket eden cisim ile de delil getirirler. Buna göre biri yavaş diğeri hızlı iki cisim hareket ederse, hareketin sonsuz olduğunu söyleyenlere göre, hızlı cisim yavaş cismin bulunduğu yere ulaşmaması gerekir. Bunun sebebi, hızlı cismin harekete başladıktan sonra yavaş cismin başka bir yere hareket etmiş olmasıdır. Hızlı cismin hiçbir şekilde yavaş cisme ulaşamaz. Bu ise onlara göre batıldır.²⁵⁸

Bu konuda ileri sürdükleri diğeri bir delil de şudur: Hareket, peş peşe gelen oluşlardan mürekkeptir ve bu oluşların arasında sükûn vardır. Bu da hareketin bölünmeye kabil olmadığını gösterir. Kelamcılara göre hareket kendi içinde mevcut olan bir iştir. Bunun delili, cismin içindeki harekettir. Zira cisimde, hareket sonrası sakin olduğuna delalet eden bir hal oluşmazsa şöyle demek gerekir: hareket öncesinde de hareket sonrasında da cisim hareketli değildir. Bu ise batıldır. Bu husus sabit olduğuna göre, bu şeyin hem mazide hem de gelecekte meydana gelmesi imkânsızdır. Çünkü mazi nihayete ermiş, gelecek de henüz gerçekleşmemiştir. Bu durumda üçüncü şık olarak şimdiki zamanda gerçekleşmesi gerekir. Bu husus sabit olunca zorunlu olarak hareketin cüzlerine ait bazı şeylerin bulunmasını gerekli kılmaktadır. Bu hazır olan cüz ise bölünmeye kabil değildir.²⁵⁹

Harekete ait bu delili de (kelamcılar), zamanı anlara taksim ederek uygulamaktadırlar. Çünkü hazır (şimdiki zaman) mevcuttur. Mevcut olmasaydı, mazi veya müstakbelin olması mümkün olmazdı. Geçmiş zaman, mazinin nihayeti, gelecek de müstakbelin başlangıcı olamayacağına göre, hazırın (şimdiki zaman) mazi ile müstakbel arasında bir fasıl olması zorunlu hale gelir. Bu fasıl ya da anlar ise bölünmeye uygun değildir.²⁶⁰

Bu durumda kelamcılara göre hareket, mekânın noktalara ve zamanın ânlara taksim edilmesiyle olur. Hareket, bir noktadan diğerine zamanın iki anı içinde cisme

²⁵⁷ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, Matbaatü'd-devleh, 1928, s. 106. bkz. Abdülkerim eş-Şehristani, *Nihayetü'l İkdâm*, Tashih el-Ferid Ciyum, Mektebetü's Sekafeti'd Diniyye, 2009, s. 24. Râzî, *el-Metâlibu'l- 'Âliye*, c. 5, s. 101. Kemal, İbn Ebû Şerif, *El-Musâmere fi Şerhi'l-Musâyere*, Matbaatu's-Saade, Hahire, 2. Baskı, H. 1347, s. 19.

²⁵⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l- 'Âliye*, c. 4, s. 72.

²⁵⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l- 'Âliye*, c. 4, s. 30.

²⁶⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l- 'Âliye*, c. 4, s. 40.

intikal ettiğinde tamam olur. Sükûn ise cismin tek bir noktada zamanın birden fazla anında kalmasıdır. Cevher ashabı hareketin bölünmesinin sonlu olduğunu hareketi ayırarak; hazır (şimdiki zamandaki) hareket, geçmişte meydana gelen hareket ve istikbalde meydana gelecek hareket olmak üzere üç kısma ayırarak ispat ederler. Böylelikle hareket üç parçaya ayrılmış olur: mazi hareket, gelecek hareket ve şimdiki hareket.²⁶¹

An kavramının kelamcılar ve felsefeciler nezdinde aks belirleyici, eksen tayin edici merkezi bir yeri ve önemi bulunmaktadır. İşte bu büyük öneme binaen kelamcılar Aristo ve takipçilerinde bulunan sonsuz kavramına radikal biçimde karşı durmaktadır. Bunlar cisimleri noktalara zamanı da anlara taksim etmişlerdir. Buradaki taksim kelimesinin fizikle değil, daha çok metafizikle ilgili olduğu nazar-ı dikkatten çıkarılmamalıdır. Bu türlü bir taksimle kelamcılar cevheri ferdin varlığını ispata yol bulabilmişlerdir. Ancak bilindiği üzere kelamcıların cevheri fertle ilgili olduğu bu sonuç; Meşşai felsefeciler tarafından kökten karşı durmaya duçar olmuş idi.

Önceki bölümlerde ifade edildiği üzere Aristo zamanı harekete bağlamış ve ikisi arasında birbirini gerektiren (telazüm) bir irtibat kurmuş idi. Buna göre biri diğeri zorunlu olarak gerektirmekteydi ve ikisinin birbirinden ayrılması, koparılması söz konusu edilemezdi. Zaman harekete bağlandığı için ölçümün ve miktarın konusu kılınabilmişti. Hatırlanacağı üzere miktar niceliklerden teşekkül etmekteydi. Binaenaleyh zaman sayılabilir, bir özelliğe büründürüldü. Dahası hareket ve zaman kavramlarından her biri diğeri ölçmekte ve her ikisi de sayılabilir olabilmekteydi. Açık ve basit anlatımla zaman önceli-sonralı hareketin sayısından, sayımından ibaretti. Zamanla hareketin azlık ve çokluğuna karar verilebildi.

Öyleyse zaman sayı ve sayımdan başka bir şey değildi. İşte Aristo bu noktada karşısına çıkan büyük bir sorundan sıyrılabilmek adına; daha teknik ifadeyle ifşa edilirse bitişik nicelik zaman ile ayırık nicelik sayı arasını bulmak için an kavramına sığınmıştı. Buna göre zamanın miktarı anlar idi ve bu anlara göre zamanda öncelik ve sonralık belirlenebiliyordu.²⁶²

²⁶¹ Muna Ebû Zeyd, **et-Tasavvuru'z-Zerrî**, s. 116.

²⁶² Aristo, **et-Tabîatu**, s. 420. Bkz. İbn Sina, **En-Necat**, s. 118.

1.3.2.4. Ebu'l-Berekât'ın Eleştirisi

Ebu'l-Berekât zaman, an, hareket kavramlarının kendi aralarında kelam ve felsefe perspektifleri çerçevesinde düzenlenerek örgütlendirildiğini izahın ardından bunların hudus ve kıdem kavramlarıyla irtibatı meselesine geçmektedir. Her iki dizge içerisinde de bitişik nicelik ile ayırık nicelik konusuyla yakından ilişki an kavramı aynı derece kilit rol oynamaktadır. Ebu'l-Berekât ansiklopedik eserinde, kendine kadar ulaşan bilgi ve fikir birikimlerini birinci el kaynaklarından özetle ve ustalıkla “an” kavramının farklı tanımlamalarına yer verilmiştir. Sözelimi iki zaman arasındaki fasıldır, bunlardan biridir. Tabii fasıl geçmişle gelecek arasını ayırır, arazi fasıl bizzat zamanın kendisini ayırmakta kullanılmaktadır.

Bu itibarla zamanın uzanımı çizgideki (hat) noktaya benzer. Diğer bir tanıma göre an zamanda oluşandır, esasında zaman yoktur, demek zamanın akıcılığına, geçiciliğine vurgu yapılmakta her şeyin iki anla sürekli yenilendiği ifade edilmektedir. Bu meyanda var-olan birbiri ardına peyderpey deveran eden andır. An ise zamandan ayrılamaz, zamanın bölünmez parçası statüsündedir. Benzer biçimde çizgideki bölünmez, başı ile sonu bir nokta böyledir. Müdekkikler bu anlayışı kabul etmezler. Onlara göre zaman bölünebilirdir. Çünkü zaman anların toplamından ibarettir. Bu ise toplam bölünemezler ile birlikte bölünebilirlerden oluşur demektir. Oysa bu imkânsızdır.

Zamanın varlığa girmesi, demek bir şeyin seyelana girmesi demektir. Burada anlatılan çok aşırı ince iğnenin ince ucuyla çizilen çizgilere benzetilebilir. Çizgilerin birbiriyle buluştuğu yer noktadır. Noktanın nokta ile buluşmasıdır bu. Fakat sabit durağan bir nokta değil, hareketlidir. Nerede durulursa orası nokta olur. Harekete dikkat kesilen içinde nokta bir tevehhüm ve hayalden ibaret kalır; birinin diğerini peşi sıra takip eden noktalardan başka bir şey değildir. Zamandaki anlarda bu biçimde tasavvur edilebilir. Keza varlık üzerindeki zamanın sürekliliği böyle düşünülebilir. Bir misalle mesele açılacak olsa uzayıp giden ip zamanı, kılıç varlık olarak temsil edilebilir.

Burada kılıcın yanağı doğrusal ilerleyen bir ipe onu kesmeden sürülmektedir. Öyle ki kılıcın yanağı ile ip buluşmakta ve fakat kılıç ipi kesmeden onu, nokta-nokta izlemektedir. Tek bir noktada durmaksızın geçip gitmektedir. İşte zamanın akışı ve zamanın şu anda var olanla buluşması böyle tasavvur edilebilir. An olmasa zaman

varlıkla buluşamaz. Onun varlıkla buluşması anların kendi değil, anların sürekli bitişik halde ilerleyerek sürüp gitmesidir. Dolayısıyla her ne zaman biri bu gerçeğe dikkat kesilse ve farkında varmak istese zamanı değil varlıkta olan anı bulacaktır.

Öyleyse anların birbirini ardışık takibiyle zaman denen kavram algılanabilmektedir. Benzer bir olay noktaların birbiri ardına gelerek çizgi oluşmasında da müşahade edilebilir. Zira nokta bölünemez bir yapıdır. Bu bölünemezlerden oluşan toplamın kendi ise bölünebilecektir. Öte yandan zamanın varlığı ve tasavvuru da buna benzerdir. Kimileri bu yaklaşıma karşı çıkmayı yeğleyerek şunları ifade etmişlerdir: hem hiçbir varlık yoktur ki zamanın içinde tasavvur edilmesin, denilecek; hem de zamanın varlığı kabul edilmeyecek! Bu olacak bir tavır değildir. Aksine zaman; diğer tüm var-olanlara nispetle varlık olmaya en öncelikli ve layık kavramdır. Nitekim diğer tüm var-olanlar bir zamanın içinde var-olabilmektedirler.

İşte zamanın kendine yönelen zihin onun kalıcılığını (baki) ve hiçbir değişim geçirmeksizin sürekliliğini kavrar, işte bu dehrdir. Değişen ve dönüşen zaman değil, zamanın içindeki var-olanlardır. Bir ipe kılıcın yanağının değerek ilerlemesini örneğini az önce vermiştik. Öyle ki zamanın içindeki istisnasız her var-olanın ahvali zamana nispetle değişim içerisindedir. Hiçbir aralık, kesinti olmaksızın bu sürekli ve devamlı bir akış (sermed) halindedir. Ardından Ebu'l-Berekât zaman ve dehir kavramsallaştırmalarına yönelik tartışmalara açıklık getirir. Buna göre kimileri dehri zatında veya başkasında değişime uğramayan tek bir şey olarak görmüşlerdir. Bunlara göre dehir zati özellik taşımaktadır. Dehri değişimi aslında değişkenlerin değişimidir.

Diğerleri ise dehri zatından sürekli değişken algılamışlardır. Böylece dehir değişkenlere nispetle zaman ismini alır, sabitlere/ezelilere nispetle sermed ve dehir ismini almaktadır.²⁶³

Nihai kertede zaman ve dehr kavramları etrafından yapılan tartışmalara bakıldığında Platonun düşüncesini çalışan birçok araştırmacının temas ettiği üzere Platona göre içinde yaşanılan zaman sonradan olmadır (hâdis) ve yaratılmıştır. Ancak dehir bundan farklıdır. Dehir; kadim ve ezeli bir yapıyı ifade eder. Buna benzer açıklamalar İbn Sina'da rastlanılabilmekle birlikte o zamanı hadis varlık kategorisine koymamıştır. Nitekim ona göre zaman kadimdir ancak Aristo'yu takiben harekete

²⁶³ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, **el-Mu'teber**, c. 2, s. 78-80.

bağlılığı vardır. Sözelimi dairesel hareket ezeli ve kadimdir ama sonradan olmuş olan ve yaratılmış değildir.²⁶⁴

Her şey bir kenara Müslüman filozoflar; Platon ve Aristo'dan mülhem olarak anı zamanın iki tarafı olarak görmüşlerdir. Merkeze çekilen tartışma ise zamanı cevher kabul eden Platon bir kesimle, Aristo gibi zamanı araz şeklinde ele alan diğer kesimin arasındaki kavramsal sorgulamadır. Meşşai felsefeciler zamanı bitişik nicelik kabul ettikleri için parçalarının arası hiçbir şey kabul etmez. Kelamcılarsa zamanın bitişik nicelik kabul edilmesini yadırgadıkları için zamanı sonlu ayrık nicelik saymışlardır.

Ebu'l-Berekât 'ın yaklaşımı eklektik bir görünüm arz eder. Buna göre zaman mahiyet itibarıyla bitişik, varlığı itibarıyla ise ayrıktır. Fakat buradaki bitişiklik Aristo ve takipçilerin anladığı anlamda değildir. Çünkü geçen zaman dilimi yok olmuş, gelecek zaman dilim ise henüz var olmamıştır. Var ve yok olmamış bir şey; varlık bakımından tek bir şey kabul edilemez. Bu yönüyle zaman bitişik değildir. Nitekim varlığın ve var-oluşun geçmiş ve gelecek şeklinde birini diğerinden ayırmak mümkündür ve arada birinin diğerini ayırdığı görülmektedir. Aynı şekilde zaman kelamcılarının sandığı üzere ayrık da değildir. Dur durak bilmeksizin birinin peşine diğeri sürekli gelmektedir.

O halde zaman Aristo'nun ileri sürdüğü gibi nicelik türünden olmamalıdır. Nitekim zamanın hareket kabilinden olmadığına değinilmişti. Şimdi ise nokta da zamanın bir yok olup bir var olduğu da söylenemez. Burası örtük biçimde kelamcılarının benimsediği cevher-i fert anlayışına karşı olmaya yöneliktir. Zaman Ebu'l-Berekât 'a göre farazi ve itibari bir durumdur. İşte bununla zaman varlıkla buluşmaktadır. Ancak bu buluşma kelamcılarının söylediği biçimiyle sürekli değildir.

Keza zamanın hareketle buluşması da böyledir. Anın varlığının ise zamanın varlığı gibi belirli bir sabitesi kararı yoktur. Zamanla an arasındaki ilişki biçimi çizgi ile nokta arasındaki ilişkiyi andırmaktadır. Nokta sonlu çizgide olur ve varlık bakımından çizgisinin sonu noktadır. Keza içinde anların bulunduğu zaman da böyledir, denebilir. Sonu gelmeksizin ve hiç yok olmaksızın, zamanın var-olanla buluşması an sayesinde olmaktadır. An olmasaydı zaman varlıkla buluşamazdı.

²⁶⁴ İbn Sina, **En-Necat**, s. 118, Bkz. Husam el-Âlûsî, **Ez-zaman fî'l-fikri'd-dînî ve'l-felsefe**, el-Müessesetü'l- 'arabiyye li'n-neşr, 2005, s. 93.

Zamanın varlıkla buluşması ise anların birbirini izlemesiyle olmaz; bitişik olmak üzere süreklilikle olur.²⁶⁵

Ebu'l-Berekât, daha önce Aristo'nun yaptığı gibi, her hareket edenin kendisi dışında bir muharriki olduğunu ispat eder. Eşya içinde muharrik ile hareket edenin aynı olması doğru olmaz. Aksi halde hem hareket ettiren hem de hareket eden tek bir şey olur ki Ebu'l-Berekât böyle bir şeyi batıl olarak görür. Mekân hareketindeki temas delili, bir cismin başka bir cisme teması neticesinde meydana gelir ve hareket, söz konusu bu cismin daha başka bir cisme temas etmesi sebebiyle yok olup gitmiştir. Eğer bu temas tek başına varlığı gerektiriyor olsaydı, cisimden yok olup gitmezdi. Yok olup gitmeseydi hareket oluşmazdı. Kısacası cisim bizatihi cisme teması ve ondan yok olup gitmeyi gerektirmemektedir. Cisimler yapmış oldukları hareketle birtakım cisimleri terkedip başka cisimler talep ettiğine göre cismin başka bir cismi talep etmesi ve ondan ayrılması nasıl münasip olabilir. Buna göre birleşme (münasebet) ile ayrılma (mübayenet) iki cisimde tek olmakta, birleşen ayrılanın ta kendisi yani aynı olmaktadır ki bu da muhaldir.²⁶⁶

Bununla ilgili olarak şu delil de ileri sürülmektedir: Eğer cisimlerin kendi zatından kaynaklı bir hareket zorunlu olsaydı bu durumda cisimlerin tamamının hareket bakımından eşit ve tekbir kural üzere olması gerekirdi. Bir cismin devamlı diğerinin ise muvakkat, bir cismin hızlı diğerinin yavaş, birinin dairesel diğerinin doğrusal, birinin belirli bir yöne diğerinin aksi istikamette hareket etmemesi gerekir. Oysa varlık bunun tam tersini sergilemektedir. Hareket eden cisimlerin hareketleri, birbirine benzer zatlarının bir gereği değildir. Öyleyse hareketler, zorunlu şekilde, diğerinden ayrı olarak her bir cisme aittir. Bundan da şu anlaşılmaktadır: hareket eden cisimdir, muharrik de zorunlu olarak bu cisimden ayrıdır.²⁶⁷

Ne var ki Ebu'l-Berekât'ın bu noktadaki izahı Aristo'nun izahından ayrılmaktadır. O da muharrik ile müteharrik arasındaki alaka bakımından ayrılmaktadır. Aristo muharrik ile müteharrik arasında zaruri bir temas ve buluşmanın varlığını şart koşar. İbn Sina da bu görüşte olup hareketin müteharrikle ilişkili olmasının şüphe götürmeyen bir durum olduğunu düşünür.²⁶⁸

²⁶⁵ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, **el-Mu'teber**, c. 2, s. 79.

²⁶⁶ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, **el-Mu'teber**, c. 2, s.s. 34-35.

²⁶⁷ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, **el-Mu'teber**, c. 2, s. 36.

²⁶⁸ Aristo, **et-Tabîatu**, c. 1, s. 184. Bkz. İbn Sina, **eş-Şifâ et-Tabiiyyât**, s. 87.

Aristo, itici ortamın ya da cismi çevreleyen havanın, hareket eden cismi temas ile iterken, muharrikin yerine geçtiğini düşünür. Çünkü itici ya da muharrik, cismi iterken, hava ve cismi birlikte itmektedir. Hava daha hızlı itilebilir olunca, muharrikin gücünden istifade eder ve bu sayede hareket eden nesnenin itilmesi konusunda muharrikin yerine geçebilir. Havanın itilmesiyle birlikte (hava), hareket eden cismi kendisiyle beraber çeker, ta ki havanın atıcıdan istifade ettiği güç, cismin ağırlığı ve ortamın mukavemeti sebebiyle zayıflayana kadar devam eder ve sonunda cisim yere düşer ve sakin olur.²⁶⁹

Fakat Ebu'l-Berekât, Aristo'nun fırlatılmış bir cismin hareketi konusundaki teorisini kabul etmenin bizleri, hareketin en sondaki hızının ortadaki hızından daha fazla olacağını söylemeye götüreceğini düşünür. Çünkü hareket arttıkça hava daha yumuşayacak ve daha çok seyrelecektir. Bunun da ötesinde hareketin sonsuza kadar devam etmesi gerekir. Ebu'l-Berekât fırlatılmış cismin muharrikten ayrılmasından sonra harekete devam edebileceği görüşündedir. Bu da cismin muharrikinden istifade ettiği fırlamaya yönelik kendi içindeki (zati) gücü, yani zorunlu meyil kuvveti sayesinde olmaktadır. Bu kuvvet kendiliğinden tedrici olarak yok olup gitmektedir. Bu yüzden fırlatılmış cismin, zorunlu meyle ait tedrici olarak zayıflamasının sebebi, zaman içindeki tedrici uzaklığına verilmiştir.

Ebu'l-Berekât burada zamanın iki manası olduğunu söyler: Vasatın mukavemetiyle hiçbir alakası olmayan zaman olup hareket kendi kendine bu zamanı ister. Bu ise sabit bir zaman olup hareket, ister içinde bir mukavemetin olduğu bir ortamda olsun ya da içinde mukavemetin olmadığı bir ortamda olsun fark etmez. Bir de mukavemetle irtibatlı başka bir zaman vardır ki bu zaman mukavemetin azlığı ve çokluğuna göre uzar veya kısalır. Peki, hareketin kuvveti niçin mesafenin ortasında artıyor da başında veya sonunda artmıyor sorusuna gelince, Ebu'l-Berekât'a göre müteharrikin muharrikten istifade ettiği bu kuvvet müteharrikin kendisinde ortaya çıkmakta ve hareket ederken artmaktadır. Çünkü bu kuvvet kendi tasarrufu ve tesiriyle müteharriki ele geçirmiştir. Yani cismin tabii meyli, doruk noktada bulunan zorunlu meyil kuvvetinin tesiri altında ezilmiş olmaktadır. Ortamın mukavemeti, cismin yavaşlamasına ve hızlanmasına yardımcı olmaktadır. Eğer cisim rüzgâr yönünün tersi istikametinde ilerliyorsa bu durumda hareket eden cismin muharrikinden istifade ettiği

²⁶⁹ Aristo, **et-Tabîatu**, c. 1, s. 362.

fırlama kuvveti hızlı bir şekilde zayıflayacaktır. Havaya nazaran suda daha yavaş olacaktır.²⁷⁰

Ortamın mukavemetinin sadece cismin hızlanması ve yavaşlamasına etkisi vardır. Ebu'l-Berekât'a göre cismin hareketine tesiri yoktur. Çünkü o, Aristo'nun hilafına, muharrik ile müteharrik arasında temas yoluyla sürekli bir bağlantı olmasının zorunlu olmadığını düşünmektedir. Buna dair delil olarak da hareket ve temas etmeksizin eşyayı kendine çeken mıknatıs örneğini verir. Bununla ilgili olarak şunları söylemektedir: Muharrikin ya kendi hareketiyle hareket eden bir muharrik olması gerekir, tıpkı taşıtın binen kişiyi, çekip sürükleyen sürükleneni, itenin itilen nesneyi hareket ettirmesi gibi, ya da hareketsiz bir muharrik olması gerekir, tıpkı aşığın maşuku hareket ettirmesi gibi. Çünkü âşık kendi içinden gelen bir hareketle maşuka doğru hareket eder, maşuktan kaynaklı bir hareketle değil.

Bu konuda, zikri geçen maşuk ile cismin kendisine doğru hareket ettiği matlup tabii yer arasında bir fark yoktur. Muharrik sebep kendisi olup hareket etmesi değildir. Aksine o yerde bulunanın kendisini talep etmesidir. Bunun benzeri mıknatısın demiri kendisine çekmesidir. İşte bunlar hareket eden cismi, kendi dışından hareket ettiren şeylerdir. Bu ya itici, sürükleyici ve taşıyıcı gibi hariçten olan muharriklerin hareketiyle ya da tabii yer, mıknatıs ve maşuk gibi muharrikten kaynaklanmayan bir hareketle meydana gelmektedir.²⁷¹

1.3.3. Mekân ve Boşluk

İnsanın mekânı, onun mahiyetini ve varlığını sorgulaması gayet doğaldır. Mekân mevcut mudur? Eğer mevcut ise sıfatı nasıldır? Tabii olarak maddi bir şeyi sorduğumuzda “nerede” deriz. Maddi varlığın vücuda gelişi yer (eyn) de olur, fakat âdem (var olmayan)in vücuda gelecek bir yeri yoktur, çünkü yer (eyn)e dâhil değildir.

Mekân fikri, insan düşüncesinde hem geçmişte hem de günümüzde önemli rol oynamıştır. İnsan mekânın bu öne çıkan rolünü kendi varlığında idrak etmiştir. O kendi, günlük yaşantısında eşyaların ve cisimlerin bir yer ve mekân kapladığını mülâhaza eder; bir cismin bir anda iki mekânı işgal etmediğini, aynı şekilde mekânın

²⁷⁰ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, **el-Mu'teber**, c. 2, s.s, 114-115.

²⁷¹ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, **el-Mu'teber**, c. 3, s. 170.

bir zaman diliminde iki ayrı cismi ihtiva etmediğini görür. İnsan akli, sezgisiyle, cisimlerle dolu mekânı reddedemez. Ona göre mekân eşyaların ayrışması/farklılaşması için zaruridir.²⁷²

Harici âlemdeki bütün eşyalar bir mekân işgal etmektedirler. Yani bir uzunluğa sahip olup diğer eşyalarla arasında mesafe vardır ve iç içe girmiş değildir. Buradan hareketle mekân şu vasıflarla nitelendirilmiştir:

1. Uzunluk, genişlik ve derinlik olarak üç boyutlu bir uzanıma sahiptir.
2. Nüfuz kabiliyeti yoktur, eşyalar kendilerine ait yerlerde başka eşyalar ile iç içe girmezler.

1.3.3.1. Felsefede Mekân ve Boşluk

Eflatun, mekânı kapsayıcı olarak tarif etmiştir²⁷³. Aristo ise mekânı muhit olan cismin nihayeti olarak tarif etmiştir²⁷⁴. Ebu'l-Berekât bu iki tarif ile birlikte daha başka tarifler de nakletmiştir. Fakat bu iki tarif insanlar tarafından kabul görmüş ve meşhur olmuştur. Ebu'l-Berekât mekânı; uzunluğu, genişliği ve derinliği olan bir boşluk olarak kabul eder. İçinde var olan bir cisimle dolar ve o cismin boşalması ile boşalır.²⁷⁵ Bu tarife göre Ebu'l-Berekât, Eflâtun'un kaynağına daha yakın olmaktadır. Çünkü bu kaynağın, onun boşluğu ispat etme yöntemiyle çok yakından ilişkilidir. O, bununla ilgili olarak pek çok delil ileri sürmüştür ve bunlara daha sonra değineceğiz.

Eflatun, düşüncesindeki mekân, bütün eşyaları devamlı bir şekilde kabul etmekle öne çıkar ve herhangi bir şekil ya da halde bir tabiata asla bürünmez. Kendisine hulul ve nüfuz etmiş bir eşyanın tabiatına benzer. Sanki onda her tabiat için yumuşak yapışkan bir madde vardır. Ona nüfuz etmiş eşyalar onu hareket ettirmekte, türlü şekil ve biçimlere onu adapte etmektedir. Bu şeyler sebebiyle o, bazen bir şekilde bazen de başka bir halde ortaya çıkmaktadır. Yani o, bir biçimi ya da şekli madde üzerine damgalayan mühür gibidir.²⁷⁶

²⁷² Hasan el- 'Ubeydî, **Nazariyyetu'l-Mekân fi Felsefeti İbn Sînâ**, Dâru's-Şuûni's-Sekâfiyye, 1987, s. 17.

²⁷³ Abdurrahman Bedevi, **Medhalun Cedîd ile'l-Felsefe**, Vekâleti'l-Matbû'ât, 1975, s. 196.

²⁷⁴ Aristo, **et-Tabi'atu**, Tercemetu İshak b. Huneyn, thk. Abdurrahman Bedevi, el-Heyetu'l-Mısriyyetu'l- 'Âmme li'l-Kitâb, İkinci Baskı, 1984, s. 312.

²⁷⁵ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, **el-Mu'teber**, c.2, 44.

²⁷⁶ Hasan el- 'Ubeydî, **Nazariyyetu'l-Mekân**, s. 27.

Aristo'ya gelince o, mekân ile ilgili teorisini et-Tabî'a isimli kitabının dördüncü bölümünde işler. Onun mekân ile ilgili, daha dakik bir tabirle mahal ile ilgili teorisini onun hulul ile ilgili, yani bir şeyin muayyen bir yerde bulunması düşüncesine müracaat ederek anlamak mümkündür. Genel olarak Aristo, kâinatın tamamını ihtiva eden umumi mahal ile tabiatı gereği muayyen bir şeye has olan mahal arasında ayırım yapar. Eşyayı iç içe giren mekânlar topluluğuna dâhil eder, ta ki bütün kâinatı ihtiva eden ama hiçbir şeyin kendisini ihtiva etmediği umumi mekâna ulaşana kadar.²⁷⁷

Bu durumda mekân iki çeşittir: içinde iki ve daha fazla cismin bulunduğu müşterek mekân, içinde her cismin bulunduğu has mekân. Örneğin sen şimdi semadasın, çünkü havadasın, hava ise semadadır. Sonra sen havadasın, çünkü yerin üzerindesin. Sen yerin üzerindesin, çünkü senden başka hiçbir şeyi ihtiva etmeyen bu mekândasın.²⁷⁸

Mekânın, mekân olması yönüyle üç boyutu vardır. Bunlar uzunluk, genişlik ve derinlik boyutlarıdır. Bu aynı zamanda Öklid'in de görüşüdür. Fakat Aristo cisme ait bir mekânın olması düşüncesini uzak bulmuştur. Bunun sebebi: eğer cisim bir mekânda bulunuyorsa ve mekânın bizzat kendisi bir cisimde bulunuyorsa bu durumda iki cismin tek bir mekânda aynıyla olması gerekir.²⁷⁹

Kindî, Aristo'nun tarifini almış ve mekânı, mekânın ihtiva ettiği cismin dışında kalan yüzey olarak kabul etmiştir.²⁸⁰ Kindî mekân ile ilgili bilgi verirken şu açıklamayı yapar: cisim arttığında, azaldığında ya da hareket ettiğinde bunun cisimden daha büyük ve cismi ihtiva eden bir şeyin içinde olması gerekir. Kindî, cismin mekâna aykırı bir kavram olması itibariyle cismi mekân olarak isimlendirir –yani cismi ihtiva eden mekândır cisim değildir-. Çünkü mekân ihtiva edendir, ihtiva edilen değildir. Kindî'ye göre mekân bozulmaz, sabit olup cismin ya da ihtiva ettiği şeyin kaybolması veya zeval bulmasıyla yok olmaz. Kindî buna dair şöyle bir örnek verir: ilk baktığımızda boşluğun bulunduğu yerde havayı görürüz, diğer bir defa baktığımızda havanın olduğu yerde suyu görürüz. Bu şekilde olmuştur, çünkü su girdiğinde hava çıkar. Fakat

²⁷⁷ Emîre Matar, *el-Felsefetu'l-Yûnâniyye târîhuha müşkilâtuha*, Dâru Kabâ li't-tibâ'ati, 1998, s. 289.

²⁷⁸ Aristo, *es-Semâu't-Tabî'î*, Tercemetu Abdilkadir Kaynînî, İfrîkya's-Şark, t.y, s. 103.bkz. Yusuf Kerem, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Yûnâniyye*, s. 171. Ali Ebu Reyyân, *Târîhu'l-Fikri'l-Felsefî*, Dâru'l-Ma'rife, Üçüncü Baskı, 1972, c. 2, s. 97.

²⁷⁹ Aristo, *es-Semâu't-Tabî'î*, s. 101. Krş. Abdurrahman Bedevi, *Medhalun Cedîd ile'l-Felsefe*, s. 197.

²⁸⁰ Kindî, *er-Resâil*, c. 2, s. 29.

bununla birlikte mekân var olmaya (baki kalmaya) devam eder, bunlardan birinin bozulmasıyla bozulmaz.²⁸¹

Farabi ve İbn Sina, Aristo'nun mekân ile ilgili tarifini, kuşatan son (en-nihâyetu'l-muhît) olması itibariyle benimseyip takip etmişlerdir. Aristo muhit olmayı, mekânın tanımının bir parçası yapmıştır. Aynı şekilde mekânın mahiyetini, muhit olması ve varlığının kendisini kuşatması dolayısıyla tekâmül ettirmektedir. Muhit, muhat ile kuşatılmıştır. Kendisiyle kuşatılmış olan ise mekânın içinde olandır.²⁸²

Aristo ve Müslüman filozoflara göre mekân, cisme muhalif ve aykırıdır. Ebu'l-Berekât da bu görüştedir. Çünkü mekân eğer cisim ise bu durumda cisim cismi kabul etmektedir. Eğer cisim bir mekânda bulunuyorsa ve mekânın bizzat kendisi bir cisim içinde bulunuyorsa bu durumda iki cismin bir mekânda olması gerekir. Bu ise hem Aristo hem de onun takipçileri tarafından batıl olarak kabul edilmiştir.²⁸³

Aristo'ya göre mekân bir kap gibidir. Kapın mekân olması yönünden baktığımızda onun bizzat kendisinin intikal eden olması mümkündür. Eğer kap ihtiva ettiği şeyin bir parçası değilse bu durumda mekân da içinde bulunan şeyin bir parçası değildir.²⁸⁴ Mekân ihtiva ettiği şey ile bağlantılıdır. Fakat onu; bir sureti yoktur, aksi halde ondan ayrı olamaz. Ama mesele öyle değil, zira olgular mekânın eşyadan bağımsız olduğuna delalet etmektedir. Şurası gayet açıktır ki, eşyalar değişmekte, sabit ve mevcut halde duran tek bir mekâna peş peşe gitmektedirler. Yine açıktır ki, intikal (nukle) hareketi, müteharrikin içinde hareket edeceği bir mekânın varlığını gerekli kılmaktadır.²⁸⁵

1.3.3.2. Ebu'l-Berekât'ın Eleştirisi

Ebu'l-Berekât eğer lügavî örf mekânın, yerleşik (mütemekkin) olanın üzerinde karar kıldığı, oradan veya oraya hareket ettiği yer olarak görüyorsa bu kavramı kabul etmektedir. Hatta havadaki kuş konusunda da Ebu'l-Berekât bu görüştedir. Onun içinde, oradan veya oraya hareket ettiği bir yer ve mekânda olduğu söylenir. Aynı

²⁸¹ Kindî, **er-Resâil**, c. 2, s. 28.

²⁸² Farabi, **el-Huruf**, Thk. Muhsin Mehdi, Daru'l Meşrik, 2. Baskı, 1990 s. 89. Ayrıca bkz. Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, **el-Mu'teber**, c. 2, s. 43.

²⁸³ Aristo, **es-Semâu't-Tabî'î el-Fîzyâ**, s. 101. Ayrıca Bkz. el-Kindî, **Resâilu'l-Kindî**, c. 2, s. 30.

²⁸⁴ Aristo, **es-Semâu't-Tabî'î el-Fîzyâ**, s. 104.

²⁸⁵ Emire Matar, **el-Felsefetü'l-Yûnânîyye târîhuha müşkilâtuhu**, s. 290.

şekilde Ebu'l-Berekât âlimlerin mekân ile ilgili olarak onun yerleşik (mütemekkin) olanın doldurduğu, oradan hareket ederek ayrıldığı ve orada sükûn ederek yerleştiği ile ilgili tasavvurlarını da nakleder.²⁸⁶

Öyleyse mekân cisim için ilk ihtiva edendir. Yine cisimle ilgili olarak kendisini ihtiva edecek bir şey varsa onun bir mekânda oluşu söylenir. Fakat onu ihtiva edecek bir şey yoksa bu durumda âlem gibi olur ki âlem hakkında onun araz olarak mekânda olduğu söylenir. Çünkü âlem dışında bir şey yoktur. Öyleyse onun mekânı sadece zahir olan yüzeyidir. Aynı durum nefis için de söz konusudur. Nefis maddi değildir. Onun araz olarak mekân içinde olduğu söylenir. Çünkü nefis cismin içindedir ve cisim de mekân içindedir.²⁸⁷

Filozoflar mekân ile hareketi birbirine bağlamışlardır. Hareketin mekân ile alakası vardır. Çünkü cisim hareket ederken bir noktadan diğerine intikal eder. Bu da cismin mekânlar üzerinden hareket etmesi yoluyla olur. Filozoflar bu hareketi kullanarak mekânın varlığına delil getirmişlerdir. Aristo mekânın varlığına hareket ve değişim (teğayyur) üzerinden delil getirmiştir. Değişim ise ya intikal (nukle) yoluyla ya da çoğalma ve eksilme yoluyla meydana gelir.²⁸⁸ Aynı şekilde Farabi, mekân ile vaziyet (vad') arasında bağlantı kurarak şöyle demiştir: mekân vaziyet ile belirginleşir. Çünkü bu mekânın, ihtiva ettiği şeye bir ilgisi (nisbeti) vardır ve bu ilgi, mekânın ve diğer ihtiva ettiği şeylerin ilgisine (nisbeti) aykırıdır.²⁸⁹

Aristo ve onu takip eden Müslüman filozoflar mekânın sûret ya da heyûlâ olduğu düşüncesini uzak görmüşlerdir. Bu iki şey farklı olup mekândan uzaktırlar. Suret ile heyûlâ daha önce açıkladığımız üzere birbirine bağlı olup ayrılmazlar. Mekâna gelince, onun böyle bir durumu yoktur. İzah ettiğimiz üzere mekân, eşyadan ya da ihtiva ettiği cisimden ayrı ve bağımsızdır. Aristo bunu bir örnekle izah etmiştir: içi hava ile dolu olan mekân bazen suyla, suyun havanın peşi sıra gelmesi yoluyla dolabilir. Fakat cisim böyle değildir. Cisim, intikal (nukle) hareketinde peşi sıra gidilen ya da bir noktadan diğerine hareket eden bir şeyin parçası değildir, aksine ondan ayrıdır.²⁹⁰

²⁸⁶ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, **el-Mu'teber**, c. 2, s. 43.

²⁸⁷ Aristo, **et-Tabî'iyât**, s. 325. Ayrıca Bkz. Zeyneb 'Afifi, **el-Felsefetu't-Tabî'iyatu li'l-Fârâbî**, s. 163.

²⁸⁸ Aristo, **es-Semâu't-Tabî'î**, s. 109. Ayrıca Bkz. Aristo, **et-Tabî'atu**, s. 303.

²⁸⁹ Fârâbî, **et-Ta'likât**, s. 22.

²⁹⁰ Aristo, **es-Semâu't-Tabî'î**, s. 99. bkz. Aristo, **et-Tabî'atu**, s. 272.

Sûret ve heyûlâ eşyadan ayrılmazlar. Mekâna gelince, onun ayrılması mümkündür. Mekânda havanın olması mümkündür. Birbirini (suyun havayı) izleyerek mekânın içine su dolması mümkündür. Buna göre mekân, eşyadan ayrıldığı için onun sureti değildir. Eşyayı ihata etmesi cihetiyle de onun heyûlâsı değildir.²⁹¹

Aristo bu görüşü -yani mekânın heyûlâ olduğu- Eflatun'a nispet eder ve Eflatun'un Timaios isimli eserinde heyula ile mekânın aynı şey olduğunu iddia ettiğini ifade eder.²⁹² İbn Sina bu görüşü birkaç açıdan eleştirir:

1. Mekân, hareket anında ayrılır, heyula ve suret ise ayrılmazlar.
2. Mekânın kendisinde hareket olur. Heyula ve surete gelince hareket onlarda değil onlarla birlikte olur.
3. Varlık oluştuğunda tabii mekânını değiştirir, heyulasını değil. Tıpkı havaya dönüşen su gibi. Ayrıca şey oluştuğunda, birinci mekânda oluşur surette olmaz. Şöyle denir: ahşap yatak oldu/idi (kane), su buhar oldu/idi (kane), nutfe insan oldu/idi (kane). Mekân cisim oldu ya da şöyle şöyle oldu denmez. Suyun havaya intikali ve yatağın ahşaba intikalinden hâsıl olan bozulma (fesat), su ve ahşabın suretinin fesadını gerektirir. Fakat mekân, bu intikallerle fesada uğramaz.²⁹³

Ebu'l-Berekât, Aristo'nun bu sözünün doğru olduğunu kabul eder. Fakat o, bir açıdan Eflatun'un görüşünü de haklı çıkarır. Ona göre mekân ve heyula tabiat bakımından birdir, şahıs ve mana bakımından ya da sahip olduğu şeyle bu mekân bu da heyula olması bakımından değil. Gerçekte o, uzamsal boyutta tektir. Tıpkı insan ve yatağı cisim yönüyle tektir demen gibidir. Bu boyut uzamsaldır, cisme ait sureti yoktur. Sıfatları ve arazları başka bir uzamsal (boyuttan) sonra ona geçmiştir. Cisim suretinde şekillenmiş ve arazları ona yerleşmiştir. Bu, yerleşik (mütemekkin) için bir mekân, bu da ona yerleşen ve kendisinden oluşan için bir heyuladır. Öyleyse boyutlar iç içe girmez ve çelişki, yerleşik (mütemekkin) olanın kendi mekânından – heyulasından değil- hareket etmesiyle ortadan kalkar.²⁹⁴

İbn Sina, daha önce hareket ile zaman arasında irtibat kurduğu gibi mekân ile zaman arasında da bir irtibat kurar. Çünkü mekân ile zaman arasındaki ilişki her hareket için kaçınılmaz hususlardandır. Zaman meselesini ele alırken mekân

²⁹¹ Aristo, **et-Tabî'atu**, s. 287.

²⁹² Aristo, **et-Tabî'atu**, s. 288.

²⁹³ İbn Sina, **eş-Şifâ**, s. 118. Bu reddiye, Aristo'nun Eflatun'a yapmış olduğu reddiyenin aynısıdır.

²⁹⁴ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, **el-Mu'teber**, c. 2, s. 55.

meselesine de bakmak uygun olacaktır.²⁹⁵ İbn Sina'nın hareketle ilgili sözlerinden maksadı şudur: Müteharrik, (mekânın) içinde olan, ondan hareket eden, ona doğru hareket eden ve zaman.²⁹⁶

Bütün bunların hepsi Hasan el- 'Ubeydî'nin de izah ettiği gibi şunu ifade etmektedir: Hareketin başladığı mekân ve cismin hareketinin sona ereceği mekân, yani tabii cismin hareketi sırasında mekâna ait noktaların belirlenmesi, hareketin başlangıç ve nihayete erme noktası olan bu iki nokta, yayılmış mesafe olarak adlandırılır. Böylelikle hareket, zaman ve mekân arasındaki bağ açıklığa kavuşmuştur. Çünkü hiçbir hareket yoktur ki zaman içinde olmasın. Hareket de mekânda olmaktadır. Bu durumda zamanı da hareketi de ihtiva eden bir mekân vardır. Mekân, zamandan daha genel/kapsayıcı ve varlık bakımından ondan daha kesindir. Zaman ise akıcıdır (seyyal), mekânın aksine sabit değildir. Mekân, içinde bulunan ve hareket anında ondan ayrılan cismin fesadı ile fasit olmaz. Mekânın aksine zaman hareketle çok sıkı ilişkilidir.

İbn Sina bu görüşte olup şunları ifade eder: her bir hareket zaman bakımından tek başına gerçekleşmekte olup başka bir harekete bağlı değildir. Aynı şekilde mekân bakımından da tek başına gerçekleşmektedir. Hareketin tek bir mekânı varsa o zaman tek bir zamanı olur. Eğer hareketler birlikte gerçekleşiyorsa bu durumda zamanları da kesinlikle beraber gerçekleşecektir. Hareketin, zaman ile olan beraberliği (maiyyet) olmadan mekân ya da mevzu konusunda bir beraberliği (maiyyet) olmaz.²⁹⁷

1.3.3.3. Kelam'da Mekân ve Boşluk

Kelamcılar, mekân ile ilgili konuda Aristocu olarak değerlendirilmezler. Zaman, hareket ve âlemin kadim oluşu ile irtibatlı Olduğu için reddetmişlerdir. Bu yüzden kelamcılar mekânı, cismin üzerinde istikrar bulduğu şey olarak tarif etmiş ve

²⁹⁵ İbn Sina, *eş-Şifâ*, s. 148.

²⁹⁶ İbn Sina, *eş-Şifâ*, s. 87.

²⁹⁷ Hasan el- 'Ubeydî, *Nazariyyetu'l-Mekân*, s. 75. Ayrıca Krş. İbn Sina, *eş-Şifâ*, s. 150.

mekân ile yeri (hayyiz) birbirinden ayırmışlardır. Tekil cevher, boşlukta bir yer işgal eder, fakat bir mekân işgal etmez. Çünkü onun boyutları ya da uzamları yoktur.²⁹⁸

Eş'arî mekânın tarifi ile ilgili görüşlerin ihtilaf ettiğini zikretmiş ve şöyle demiştir: Bazıları bir şeyin mekânını, onun tutunduğu ve kendisine dayandığı şey olarak ifade etmişlerdir. Eşya bu şeyin içinde yerleşiktir (mütemekkin). Diğer bazı kelimciler, bir şeyin mekânının ona temas eden şey olduğunu söylemişlerdir. Eğer iki şey birbirine temas ederse bu durumda her biri diğerinin mekânıdır. Başkaları ise, bir şeyin mekânı onu havadan engelleyen şeydir demişlerdir. O şey havaya dayanmış olsun ya da olmasın fark etmez. Şöyle diyenler de vardır: bir şeyin mekânı ortamdır (cevv). Bu böyledir, çünkü eşyanın tamamı onun içindedir. Yine bir kısım kelimci; bir şeyin mekânı, o şeyin ulaştığı, nihayete erdiği şeydir demişlerdir.²⁹⁹ Âmidî mekânı varlığını şu şekilde tarif etmiştir: Mekân, cevheri kuşatan, bir araya gelmiş cevherlerdir ya da kuşatılmış cisimdir.³⁰⁰

Aynı şekilde Râzî mekânın varlığını ispat etmiş ve el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye adlı eserinde konuya işaret ederek şöyle demiştir: Mekânın varlığına delalet eden üç husus vardır. Birincisi intikal olup yerde (eyn) meydana gelen değişimden ibarettir. Yani bir mekâna nispetle bir değişimdir. Bu da mekânın varlığını gerekli kılar. İkincisi: Biz, bir cismin hazır bulunduğunu daha sonra kaybolduğunu ve başka bir cismin hazır bulunduğunu görüyoruz. Sezgi, peş peşe gelen iki şeyin müşterek bir kaynağının olmasını gerektirir. Bu da önce birinciye sonrada diğerine kaynaklık yapan mekândan başka bir şey değildir. Üçüncüsü: yukarı ve aşağının varlığı zaruri olarak bilinmektedir. Bu da mekânın varlığını gerektirmektedir.³⁰¹

Aynı şekilde Îcî de el-Mevâkıf adlı eserinde mekânın varlığını ispat eder ve onun, kendisine “burada” ve “orada” ile işaret etmenin mümkün olduğu şey olarak görür. Çünkü cisim mekândan mekâna intikal eder, yine mekân hakkında yarım ve üçte bir takdir edilir. Ayrıca fazlalık ve noksanlık mekânda değişkendir.³⁰² Îcî mekânın

²⁹⁸ Saduddîn Sâlih, **Kadâyâ Felsefiyye**, s. 187.

²⁹⁹ Eş'arî, **Makâlât**, II, 130.

³⁰⁰ Âmidî, **Ebkâru'l-Efkâr**, c. III, s. 191.

³⁰¹ Râzî, **el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye**, c. I, s. 221.

³⁰² Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 113.

varlığı ile ilgili âlimlerin görüşlerini naklettikten sonra Eflatun'un, 'mekân cismin nüfuz ettiği boyuttur' görüşünü benimsemiştir.³⁰³

Kelamcılar mekân ile yer (hayyiz) arasında bir ayırım yapmışlardır. Filozoflara göre mekân ile yer (hayyiz) arasında bir fark yoktur. Buna karşılık durum kelamcılar nezdinde böyle değildir. Cüz'ü savunanlara göre mekân mütehayyiz değildir, yer kaplamamaktadır. Çünkü tekil cevherin boyutları ve uzanımı yoktur. Bu yüzden bir mekân işgal etmez, aksine sadece yer (hayyiz) işgal eder. Kelamcılara göre yer (hayyiz), cisim gibi yayılmış (uzanımı olan) ya da tekil cevher gibi yayılmamış (uzanımı olmayan) bir şeyin işgal ettiği hayali boşluktur. Yer (hayyiz), cevher ve cisme birlikte karşılık gelmektedir. Mekân ise sadece cisim için vardır. Böylece cüz, mekândan daha genel olmaktadır. Filozoflara göre yer (hayyiz) ve mekân tek bir anlam taşımaktadır. O da cismin yer aldığı ya da içine nüfuz ettiği maddi boyuttur. Kendisine benzer başka bir boyutla bir araya gelmesi mümkün değildir. Buna karşılık kelamcılara göre yer (hayyiz), boş bir boyut veya hayali bir şey ya da hiçbir şeyin işgal edemediği sırf olumsuzluktur (nefy).³⁰⁴

Şu hâlde kelamcılara göre mekân, eğer içinde bir şey varsa mekândır. Eğer bu mekân cisimden hali ise onlar nezdinde boşluk (halâ) olarak adlandırılmaktadır. Bu durumda mekân, kelamcılara göre, içinde cismin meydana gelmesi dikkate alınmakla birlikte vehmedilen/hayali boşluktur/ferâğdır. Halâ ise durumu gereği meşgul olmayan boşluktur/ferâğdır.

Buna göre kelamcılar nezdinde halâ/boşluk hayyizden/yerden daha özeldir. Çünkü halâ, içinde cismin meydana gelmemesini hesaba katmakla birlikte hayal edilen/vehmedilen boşluktur/ferâğdır. Hayyiz/yer ise, içinde cismin meydana gelmesi ya da gelmemesi dikkate alınmaksızın hayal edilen/vehmedilen boşluktur/ferâğdır. Kelamcılar bu açıklamaları Yunan felsefeciler istifade ederek yapmışlardır ki Yunan atomculuğu, boşluğu (halâ) bir cismin olmaması hali, mekânı da bir cisim ihtiva eden şey olarak görür.³⁰⁵

³⁰³ İcî, **el-Mevâkıf**, s. 114. Kelamcıların pek çoğu İcî'den sonra mekânı ispat etmiştir. Teftâzânî el-Makâsıd isimli eserinin ikinci bölümünde, aynı şekilde Cürcânî, İcî'nin el-Mevâkıf'ına yaptığı şerhinde ve daha başkaları.

³⁰⁴ Saduddîn Sâlih, **Kadâyâ Felsefiyye**, s. 187. Ayrıca bkz. Munâ Ahmed Ebû Zeyd, **et-Tasavvuru'z-Zerrî**, s. 153.

³⁰⁵ Muna Ahmed Ebu Zeyd, **et-Tasavvuru'z-Zerrî**, s. 153. Aristo'nun nefis ile ilgili kitabı içinde neşredilen el-Ârâu't-Tabî'iyyetu'l-Mensûb ilâ Plutarhos isimli kitaba Bkz. s. 118.

Boşluk/halâ konusunun mekân kavramıyla çok güçlü bir ilişkisi vardır. Filozoflar ile kelimacılar bu konuya çokça değinmişlerdir. Kelamcılar boşluğun varlığını ispat ederken filozoflar bunu reddetmişlerdir. Boşluğun ispatı konusunda kelimacıların öne sürdükleri deliller Meşşai filozoflar tarafından eleştirilmiş ve reddedilmiştir. Müslüman filozoflar Aristo'nun izinden giderek boşluğu reddetmişlerdir. Aristo boşluğun var olmadığı görüşünü savunmuş, buna karşılık hiçbir boşluk bırakmayan yayılmış bir doluluğun varlığını kabul etmiştir.

Boşluğun varlığını kabul edenler ise onu bir çeşit mekân olarak görmektedirler. Yani her bir cisimden hatta havadan bile oluşan boş bir yayılma olarak kabul etmektedirler. Bu boşluk, içine bir cisim yerleştiğinde dolu olmaktadır. Buna göre boşluk, doluluk ve mekân tek bir şey olmakta ve sadece tasavvurda değişmektedir.³⁰⁶

Fakat Aristo bu görüşü kabul etmemekte ve boşluğun varlığını zorunlu görmemektedir. Çünkü bir boşluğun varlığı farzedilmeksizin, cisimler birbirinin yerine geçebilmektedir. Tıpkı suya bir taş atıldığında suyun birbirini itmesi gibi. Yoğunlaşma meselesine gelince bu, boşluğa yapılan basınçla değil, aksine havanın çıkarılmasıyla ya da yoğun cismin aralıklarında bulunan başka bir cismin dışarı atılmasıyla gerçekleşir.³⁰⁷

Aristo'nun sözlerinden şu anlaşılmaktadır; cisimlerin hareketi, boşluğun varlığına ihtiyaç olmaksızın gerçekleşebilir. Fakat kelimacılar boşluğun varlığını, tekil cevheri ispat ederken savundukları önemli meselelerden biri olarak görmektedirler. Bu meselenin önemini Musa b. Meymûn³⁰⁸ şöyle diyerek açıklamaktadır: Usulcüler boşluğun var olduğuna inanırlar. Bu mukaddime onlar için zorunludur, çünkü birinci mukaddimeye inanırlar. O da cisim, bölünemeyen parçalardan oluşmaktadır.³⁰⁹

Kelimacılar atomları incelerken onların zayıf ve ufak cisimler olduklarını, kendilerini çevreleyen harici yüzeylerinin olduğunu gördüler. Öyleyse atomlar

³⁰⁶ Yusuf Kerem, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Yûnâniyye*, s. 171.

³⁰⁷ Yusuf Kerem, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Yûnâniyye*, s. 172.

³⁰⁸ Musa b. Meymûn b. Yusuf b. İshâk, Ebû 'İmrân el-Kurtubî (h.529-601): Yahudi filozof ve tabiptir. Kurtuba'da doğdu ve burada öğrenim gördü. Babasıyla birlikte Endülüs şehirlerini dolaştı. Müslümanmış gibi davrandı. Müslüman olmaya zorlandığı da söylenir. Kur'an'ı ezberledi ve Maliki mezhebinde fakih oldu. Mısır'a gitti ve orada eski dini olan Yahudiliğe döndü. Kahire'de 37 yıl ikamet etti ve burada öldü. Taberiye'de (Filistin) defnedildi. Arapça ve İbranice pek çok eseri vardır. Bunlardan biri *Delâletü'l-Hâirîn*'dir. Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 239.

³⁰⁹ Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn ma'a şerhi Ebî Bekr et-Tebrîzî*, Takdim: Zâhid el-Kevserî, 'l-Mektebeti'l-Ezheriyye, 1993, s. 197.

birbirlerinden ayırırlar ve aralarında mutlaka bir şey olması gerekir. Eğer bu şey mutlak boşluk/ferâğ ya da bazılarının isimlendirdiği gibi halâ ise,³¹⁰ bu durumda atomculara göre ferağ, bire bir madde gibi gerçekte var olan bir hakikattir. Aralarındaki fark, boş kap ile dolu kap arasındaki fark gibidir.³¹¹

Kelamcılar Yunan anlamında boşluk kavramını hiçbir şey ya da âdem olarak, geliştirdiler ve başka bir kavramda söylüyorlar oda: Boşluk, var olan bir boyut değildir. Aksine hayali olup cisim kaybolduğunda zihin onu varsaymaktadır.³¹² Ferâğ ya da halâ görüşünü savunan kelamcılar, kendi inançlarının doğruluğunu ispat için pek çok delil öne sürmüşlerdir. Bunlardan bazıları şu şekildedir:

1. Zaruri olarak müşahade edilen gerçeklik. Toprakla dolu bir bardağa su döktüğümüzde, su toprakta kaybolur. Bu da suyun nüfuz ettiği bir boşluğun olduğunu gösterir.
2. Eğer âlem dolu olsaydı, karıncanın hareketinden göklerin ve yerin hareket etmesi gerekir ve cisimlerin hareketi mümkün olmazdı. Cisim bir yerden başka bir yere intikal ederken, boş ya da dolu bir yere intikal eder. İntikal edeceği yer boş ise bu durumda boşluk ile ilgili görüş doğru olur. Eğer intikal edeceği yer dolu ise önce burada bulunan cisim intikal eder. Şayet intikal etmezse bu durumda iki cisim bir mekânda toplanır ki bu da imkânsızdır. Eğer cisim intikal ederse o zaman da boşluğun varlığı sabit olur.
3. Yoğunlaşma ve seyrelme olgusu. Seyrelme, parçaların aralarında boşluk bırakacak şekilde birbirinden uzaklaşmasıdır. Yoğunlaşma ise parçaların seyrelmiş boşlukları doldurmak üzere tekrar geri dönmesidir.
4. Ebu'l-Berkekât bu delillere ilave olarak büyüme/gelişme delilini ilave eder. Bu delile göre büyüyen varlıklar, cüzleri arasına gıdanın girmesiyle büyüyüp gelişirler. Gıda ise dolu bir yere girmez, ancak boşluğa girer.³¹³

³¹⁰ Ahmed Emîn, **Kıssatu'l-Felsefeti'l-Yûnâniyye**, Matba'atu Dâru'l-Kutubi'l-Mısıriyye, İkinci Baskı, 1935, s. 73.

³¹¹ Ahmed Emîn, **Kıssatu'l-Felsefeti'l-Yûnâniyye**, s. 74

³¹² Zeyneb 'Afîfî, **el-Felsefetu't-Tabî'îyyetu li'l-Fârâbî**, s. 168.

³¹³ Ebu'l-Berekât El-Bağdâdî, **el-Mu'teber**, II, 44-47. Ayrıca bkz. İcî, **el-Mevâkıf**, s. 217 vd. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Tab'atu'l-Kustantîniyye, s. 227 vd. Sa 'düddîn el-Teftazani, **Şerhu'l Mekasîd**, thk. Abdurrahman Amira, Alemü'l Kütüb, 2. Baskı, 1998, c. II, s. 204. Munâ Ahmed Ebû Zeyd, **et-Tasavvuru'z-Zerrî**, s. 155; Saduddîn Sâlih, **Kadâyâ Felsefiyye**, s. 188.

Fakat Meşşâî filozoflar boşluğun/halânın varlığını reddederler ve onun var olmadığı görüşünü benimserler. Farabi, risalesinde, boşluğun varlığını reddeder ve şunları ifade eder: Bazı insanlar boşluğun/halânın varlığına şöyle bir delil getirdiler. Çukur bir kap aldılar ve onu ters çevirerek düzgün bir şekilde suya daldırdılar, ta ki kabın tamamı içinde su bulunan kabın dibine ulaştı. Daha sonra kabı suyun yüzeyine çıkardılar ve içine baktılar. Kabın içine su girmediğini gördüler. Bu da onları, ters çevrilmiş çukur kabın içinin havayla dolu olduğu, içinde suyun girebileceği boş bir yer olmadığı düşüncesine götürdü. Kabın içindeki hava, su dolu kaba batırıldığında, suyu itmiş ve su yarılarak kenarlara çekilmiş, böylece içine dalmıştır. Bununla havanın kuvvet sahibi olduğuna ve kabın havayla dolu olup içinde kesinlikle bir boşluk olmadığına delil getirmişlerdir.³¹⁴

İbn Sina bir boşluğun olduğu düşüncesini reddeder. Hareket üzerinden boşluğun/halâ'nın varlığını mümkün görenlerin delillerinin batıl olduğunu düşünür. Çünkü o, boşlukta/halâda bir hareket ve sükûnun varlığını mümkün görmez. Mekânın tamamında bir hareket ve sükûn vardır. Öyleyse boşluk/halâ mekân değildir.³¹⁵

İbn Sina boşluğun/halânın olmadığına, cisimler arasında çakışmanın imkânsız oluşunu delil olarak getirir. Bu da şu şekildedir: eğer boşluk/halâ var olsaydı sonlu olması ve tıpkı cisim gibi cihetler konusunda ayırımı kabul etmesi gerekirdi. O zaman cismin boyutlarıyla ya iç içe girer ya da girmez. Eğer iç içe girmezse engel olur, bu durumda da dolu olur ki bu akla mantığa aykırıdır. Eğer iç içe girse, bir boyut başka bir boyuta girer ve bundan başka bir boyut ortaya çıkar ki bu da akla mantığa terstir. Çünkü somut cisimlerin birbiri içine girmesi imkânsızdır.³¹⁶

İbn Sina, tabii hareketin ya dairesel ya da doğrusal olacağı düşüncesinden hareketle boşlukta/halâda hareketin olmayacağına dair delil getirir. Boşlukta dairesel bir hareketin olması mümkün değildir. Âdeti gereği, ancak arkasında sonsuz bir cisim olması durumunda durmaz ve yok olmaz. Bu cisim onun sonsuzluğa uzanmasına mâni olur.³¹⁷ Hareket edenden ayrı ya da salt boşlukta ondan ayrı zorunlu bir hareketin olmaması hasebiyle İbn Sina, boşlukta zorunlu bir hareket olmadığı gibi tabii bir hareketin de olmadığını, ayrıca sükûnun/durağanlığın da olmadığını vurgular. Bu

³¹⁴ Zeyneb 'Afîfî, *el-Felsefetu't-Tabî'îyyatu li'l-Fârâbî*, s. 169. Farabi'nin *Risâletu'l-Halâ* risalesine işaret vardır. Ayrıca bkz. Fârâbî, *Risâletun fi 'Uyûni'l-Mesâil*, s. 61.

³¹⁵ İbn Sina, *eş-Şifâ*, s. 127.

³¹⁶ İbn Sina, *Risâletun fi't-Tabî'îyyât min 'Uyûni'l-Hikme*, s. 7.

³¹⁷ İbn Sina, *eş-Şifâ*, s. 127.

durumu şu şekilde açıklar: Hareketsiz sakin cisim, herhangi bir vakitte harekete hazır bir cisim olup durumu gereği hareket eder. Aynı şekilde hareketsiz cismin içinde durduğu mekân da böyle olup cismin içinde hareket etmesi mümkündür. Lakin İbn Sina bu yer ya da mekânda, boşlukta hareketin olmayacağını savunur.³¹⁸

Aynı şekilde İbn Rüşd de boşluğun/halânın mevcudiyetine dair görüşü reddeder. Buna dair delili şöyledir: Âlemin, bu odadaki sandalye olduğunu farzedecek olursak bu durumda odanın içinde bulunduğu başka bir boşluğun olması gerekecektir ki bu durum sonsuza kadar uzayıp gider.³¹⁹

Ebu'l-Berekât'a gelince o, boşluğun varlığını kabul edenlerden sayılır. Boşluğun mevcudiyetine, cisimlerdeki mekânsal hareketin varlığı üzerinden delil getirir³²⁰. İbn Sina'nın yukarıdaki istidlaline cevap verir ve onun boşlukta hareket ve sükûnun var olmadığına dair görüşünün kabul edilemez olduğunu ifade eder. Çünkü cisimler, değişimleri ve hareketleri esnasında birbirleri için yerlerini boşaltırlar.³²¹ İbn Sina'nın dile getirdiği, boşlukta hareket ve sükûn olmaz delilini Bağdâdî şöyle diyerek reddeder: Hareket ve sükûna gelince, uzun sözün kısası, hareket farklı iki şeyin birinden diğerine gerçekleşir. Boşluk konusunda da ihtilaf yoktur.³²²

Hareket delili konusunda Neysâbüri, Ebu'l-Berekât'nın önüne geçmiş ve onu tasarruf delili olarak isimlendirmiştir. Bu hususta şunları söylemiştir: Şayet âlemde cevher ve cisimlerin dışında boş yerler olmasaydı bizim tasarrufta bulunmamız mümkün olmazdı. Bizim tasarrufumuz mümkün olduğuna göre öyleyse âlemde boşluk vardır.³²³

Aynı şekilde Ebu'l-Berekât, İbn Sina ve filozofların görüşünü reddeder. Onların delillerine cevap vererek yaptıkları bu kıyasta hataya düştüklerini ifade eder. Çünkü onlar boşluktaki hareketi, boşluğa giren ve çıkan hareketin hepsini eşit olarak kabul etmişlerdir ki bu doğru değildir. Doğrusu onlar boşluğa giren ve çıkan hareketi değil, sadece boşluktaki hareketi kastetmişlerdir. Ayrıca onlar, varlıkta olan her şeyin boşluk ve boşluk içinde gidip gelerek dönen ya da bir yerinde hareketli başka bir var olan her şeyin boşluk ve geri dönmek ya da ondan bir yerde hareket etmek ve bu

³¹⁸ İbn Sina, *eş-Şifâ*, s. 134.

³¹⁹ İbn Rüşd, *el-Keşfu 'an Minhâci'l-Edille*, s. 108.

³²⁰ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, 2, 47.

³²¹ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. 2, s. 57.

³²² Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. 2, s. 59.

³²³ Neysâbüri, *el-Mesâilu fi'l-Hilâf*, Ma'hedi'l-İnmâi'l- 'Arabi, 1979, s. 47.

iğrençlik gerekli olana ve boşluğu geçersiz kılana kadar başka bir yerde yaşamakta tereddüt eden bir beden olduğunu söylemediler.

Eşyanın boşluğa giren ve çıkan hareketi, diğer bütün mevcudat ile birlikte küllî boşlukta mevcuttur. Boşluğun içindeki hareket, boşluğa giren ile çıkan hareketin arasındadır. Bunu inkâr edenler, bu değerlendirmelerinde yanıltıcı oldukları gibi, hareketin sadece o muharrike ait olduğunu, kendisiyle birlikte başka birinin olmadığını vehmettirmişlerdir. Fakat iş onların iddia ettikleri gibi değildir. Çünkü hareket eden, bir şeyden başka bir şeye, kendisine karakter veya daha başka açıdan muhalif olan başka bir şeye hareket etmektedir. Boşluk ise, boşluğa giren ile çıkan arasında, hareketini gerçekleştirdiği kendi mesafesi içindedir. Bu konuda artık herhangi bir kurnazlık kalmamıştır. Buradan hareketle Ebu'l-Berekât tabii, iradi, zorunlu, mekânsal, dairesel hareket ile sükûn hakkında sözü uzatmanın bir faydasının olmadığı kanaatine varmıştır.³²⁴

Boşluğu/halâyı kabul etmeyenlerin ve sonsuz boşlukta bir dairenin var olduğunu farzedenlerin delil olarak kullandığı dairesel hareket deliline gelince, bunlar sonsuzluk içinde bir hareketin olmadığını ispat etmeye çalışmışlardır. Bu delili Ebu'l-Berekât reddeder. Ona göre, eşyanın hareketi hakkında, onun başka bir şey içinde gerçekleştiği söylenir. Çünkü mekânsal hareket içinde ona temas ederek yahut paralel bir şekilde delip geçmektedir. Şayet ona temas eden ve delip geçen sonsuz ise bu durumda oradaki hareketi de sonsuzdur. Bu hareketle ona paralel olan da aynı durumdadır. Periyodik konumsal harekette ise, tek bir periyodik hareketle sona eren bir müteharrik tarafından gerçekleşen temas sonlu olup sonsuz olana uygun düşmez. Aynı şekilde paralellik de ne harekette ne de durağanlıkta sonsuz olanın içine girmez. Bu durum özellikle harekette söz konusudur.

Bu böyledir, çünkü hareket eden sonlu olana paraleldir. Eğer son ortadan kalkarsa nasıl paralel olur? Çünkü sonsuzun anlamı, sınırı ve nihyeti olmayan demektir. Sonu ve nihyeti olmayan, nasıl başı ve sonu olana paralel olabilir? Paralel ile ilgili bu görüşün Ebu'l-Berekât'a göre zihinde bir manası vardır. Varlıkta ise bu çeşit paralelliğin bir manası yoktur. Varlığı da yokluğu da hareket edenle irtibatlı değildir. Çünkü hareket, altı şeyin varlığına bağlıdır: Muharrik, müteharrik, ona (doğru hareket eden), ondan (hareket eden), içinde olan ve zaman. Burada 'içinde olan',

³²⁴ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, **el-Mu'teber**, c. 2, s. 60.

paralellikle değil de temasla kat edilen mesafedir. Bu hususta paralel olanın yokluğu ile varlığı eşittir.³²⁵

Ebu'l-Berekât'a göre daireyi izleyen ve onu kuşatan boşluk ve doluluğun sonlu olup olmaması eşittir, onu durdurmadığı gibi mâni de olmaz. Ne onun sonlu olması ne de hareketinin sonlu olmasıyla bir alakası yoktur. Çünkü o, onu çeken ya da iten değildir. Varsayılan paralellik hayali (vehmi), hareket ise varoluşçudur (vücûdîdir). Vehmi olan vücûdî olanı engellemez.³²⁶

Boşluğun varlığını kabul etmeyenlerin kullanmış olduğu zaman içinde hızlanma ve yavaşlama deliline gelince, İbn Malka iki açıdan bunu reddeder. Birincisi: hareketin boşluktaki zamanı ile varsayılan konumdaki zamanı birbirine eşit değildir. Eşit olsa bile bazen çok zayıf engel, güçlü şekilde hareket edene tesir etmez. Bazen engelin zayıflığı, çıplak gözle gördüğümüz eşyalara tesir etmez hale gelir.

Bunun örneği şudur: Şayet on kişinin bir taşı belirli bir zamanda ve belirli bir mesafede taşıdığını varsayarsak bu durum, on adamdan birinin o büyük taşı hep birlikte taşıdıkları mesafenin onda biri kadar taşımasını gerekli kılmaz. Aksine o taşı asla yerinden hareket ettiremeyebilir. Çünkü o kişinin gücünün bu ağırlığı taşımada etkili bir oranı yoktur. Oranı bilinse bile, her bilinen varlıkta etkili değildir. Küçük ateşin parçası yakmaz, küçük taşın parçası da delmez.³²⁷

İkincisi: onlar, hareketin bütün zamanını mukavemet edene verdiler ve bu zamanı varsayılan mukavemetin parçalarına göre taksim ettiler. Harekete belirli bir zaman, mukavemete de belirli bir zaman tahsis etmediler. Ebu'l-Berekât zamanı, muharrikin kuvvetine ve hareket edenin özelliğine göre nispi/göreceli yapar. Bundan sonra mukavemetin artması veya artmaması ya da hareketi engellemesi mümkündür. Şayet zamanın tamamı, delinen/parçalanan şeyin mukavemeti için olsaydı, gökcisimlerine ait hareketler bir zaman içinde olmazdı. Zira periyodik hareketlerinde onları engelleyen bir şey yoktur. Ayrıca oradaki hareketleriyle bir şeyi delmemektedir. Ne üstlerinden ne de altlarından onları delen bir şey vardır. Aynı şekilde ne önlerinde ne de arkalarında bir engel vardır. Bununla birlikte onlara takdir edilmiş sınırlı zamanlar vardır.

³²⁵ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, **el-Mu'teber**, c. 2, s.61.

³²⁶ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, **el-Mu'teber**, c.2, s. 86.

³²⁷ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, **el-Mu'teber**, c.2, s. 62.

Muharrik kuvvet ve müteharrik cisim açısından, hareketin sınırlı bir zamanı vardır. Engellediği ve mukavemet ettiği ölçüde zaman içinde engelleyeni artar. Ebu'l-Berekât, boşluğu kabul etmeyenlere şunu söyler: Şayet nispet edebiliyorsanız, zamanın, mukavemeti ilgilendiren yönünü nispet edin ve onu varsaydığınız şeye göre taksim edin. Yani dilediğiniz şekilde taksim edin ve asıl hisseyi boşluğun zamanına bırakın. Zira mâni olmakla artmadığı gibi çekmekle/cezbetmekle de eksilmez³²⁸. Ebu'l-Berekât a göre cisimler şayet boşlukta hareket etseydi, ağır ile hafif, büyük ile küçük, sivri ucu üzerinde hareket eden konik ile geniş tabanı üzerinde hareket eden konik hız ve yavaşlık bakımından eşit olurdu. Çünkü doluluk bakımından farklıdırlar. Bu şeylerle kolay bir biçimde su, hava, vs. gibi mukavemet edenleri delip geçer.³²⁹

Fakat bu görüş Aristo'yu razı etmez. Zira o, cisimlerin ağırlık ve mevcut mekânın mukavemetine göre değişen bir süratle hareket ettiğini düşünmektedir. Boşluğun olduğunu kabul etmek, kütle ve ağırlık bakımından eşit olamayan cisimlerin tek bir hızda ve tek bir mesafede düşmesine yol açacaktır. Yani tek bir mesafe tek bir zaman diliminde kat edilecektir. Buna göre tüyün kat ettiği mesafeyi taş aynı zaman diliminde kat edecektir ki bu durum Aristo'nun nazarında çelişkidir.³³⁰

1.3.3.4. Ebu'l-Berekât 'ın Eleştirisi

Ebu'l-Berekât, her bir hareketin, kesinlikle bir zaman içinde olduğunu düşünür. Çok şiddetli kuvvet, daha kısa zamanda ve daha hızlı hareket ettirir. Kuvvet şiddetlendikçe hız artar ve zaman kısalır. Şiddet sonlanmazsa hız da sonlanmaz. Böylece hareket farklı zaman ve şiddette gerçekleşir. Çünkü zamanın, hızdan çekip alınması şiddetin sahip olduğu şeyin sonudur.³³¹

³²⁸ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, **el-Mu'teber**, c.2, s. 63.

³²⁹ Ebu'l-Berekât, **el-Mu'teber** c.2, 52.

³³⁰ Aristo, **et-Tabî'atu**, s.381. Ayrıca bkz. İbn Sina, **es-Semâ'u't-Tabî'i**, s. 131. Emîre Hilmî, **el-Felsefetu'l-Yûnâniyye**, s. 290.

³³¹ Ebu'l-Berekât, **el-Mu'teber**, c.2, s. 91.

Ebu'l-Berekât, Meşşâîlerin yukarı atılan taşta kesinlikle bir meyil³³² olmadığı ile ilgili görüşlerini reddeder. Buna karşı delil olarak şunu ifade eder: eğer o atılan taşta meyil olmasaydı, tek bir elden aynı mesafeye ve aynı kuvvetle atılan, boyutları (küçük-büyük) farklı iki taşın hız ve yavaşlama açısından durumu değişmezdi. Hatta büyük olanı yukarı çıkarken daha yavaş, küçüğü ise daha hızlıdır. Ebu'l-Berekât a göre bunun sebebi, büyük taşta var olan mukavemet meylinin daha büyük olmasıdır.

Ebu'l-Berekât, şöyle demektedir: iki güreşçi tarafından karşılıklı olarak çekilen bir halka var ve bu halkayı çeken her güreşçide rakibin kuvvetine karşı bir mukavemet/direnç kuvveti mevcuttur. Biri diğerini yenip halkayı kendi tarafına çektiğinde halka, rakibin çekim kuvvetinin dışına çıkar. Daha doğrusu o kuvvet vardı ve kontrol altındaydı. Eğer o kuvvet olmasaydı diğer güreşçi bu kadar güçlü çekmeye ihtiyaç duymazdı. Aynı şekilde, fırlatılmış taşta da fırlatanın meyline karşı mukavemet eden, direnç gösteren bir meyil vardır. Ne var ki bu meyil fırlatanın kuvveti ile zapt u rabt altına alınmıştır. Zorunlu kuvvetin bu taşta arizi olması sebebiyle, doğal olan bu güç ve meylin mukavemeti ve yine delinen şeyin mukavemeti karşısında zayıflar. Bu yüzden delinen şey ne kadar yoğun ve delinmesi güç olursa bu zorunlu meylin geçersiz olması o kadar hızlı olur. Bunun tıpkı havaya kıyasla suda olması gibi.

Cismin yukarı çıkışı ve inişi sırasında oluşan yavaşlama, Ebu'l-Berekâtı, nın da benimsediği üzere, zorunlu meylin zayıflaması ve tabii meylin mukavemet etmeye yaklaşması sebebiyledir. Aşağı inmedeki zayıflamaya gelince bu durum onun doğal meylin ilk kuvveti olması sebebiyledir. Doğal meyil her şeyi ele geçirince, geriye kalan zorunlu meyil kuvvetini de geçersiz hale getirir.³³³

İbn Sina, boşluğun varlığını kabul edenlerin delil olarak getirdikleri seyrelme ve yoğunluk delilini de reddeder. Bu delile göre yoğunluk iki yönlüdür: ilki, havada dağılmış vaziyette bulunan cüzlerin bir araya gelerek yoğunlaşmasıdır. Havanın cüzler arasındaki boşluklardan çıkarak cüzlerin onun yerine geçmesi ve herhangi bir boşluğun kalmamasıyla meydana gelir. Bunun karşılılığı seyrelmedir. İkincisi ise,

³³² Meyil, cisme arız olan bir hal olup hareketten farklıdır. Herhangi bir engel olmadığında, tabiatın onun vasıtasıyla gerektirdiği bir durumdur. Hareketten farklı olduğu, onsuz mevcut olmasıyla bilinmektedir. Fırlatılan taş ve suyun altında tutulan şişirilmiş kırba örneğinde olduğu üzere. Kelamcılara göre itimadu'l-meyl'dir. Meyil, bir keyfiyet olup onun sayesinde cisim kendisine mâni olana muvafık olur. Cürccânî, **et-Ta'rîfât**, s. 200. Ayrıca bkz. Tahânevî, **Keşşâfu Istılâhâtî'l-Funûn**, II, 1673.

³³³ Ebu'l-Berekât, **el-Mu'teber**, c.2, s.s, 99-100.

dağınık cüzlerin bir araya gelmesiyle değil, aksine maddenin bizzat kendisinin bazen daha küçük bazen de daha büyük bir hacim kabul etmesiyle oluşan yoğunlaşmadır. Her iki hacim maddeye arız olan geçici bir durum olup birinin diğerine üstünlüğü yoktur.³³⁴

Fakat Ebu'l-Berekât, İbn Sina'nın görüşünü reddeder ve bu delilini çürütür. Ebu'l-Berekât, seyrelme ve yoğunlaşma ile ilgili delilini, tenceredeki suyun ısıtılması sonucu dolup taşması hadisesini boşluğun varlığına delil olarak kabul ettiği yerde takdim eder.³³⁵ Sonra Ebu'l-Berekât, İbn Sina'ya şöyle bir soru sorar: eşyanın yoğunlaşması ya da seyrelmesi eğer havayla oluyorsa, bu durumda havanın seyrelmesi neyle olur? Ancak havayla olur.³³⁶

Boşluğun âlem içinde varlığını kabul edenler bu kadarıyla yetinmemiş, boşluğun aynı zamanda âlem dışında da var olduğunu ifade etmişlerdir. Râzî bununla ilgili olarak şöyle bir delil getirir: Bizler zaruri olarak biliyoruz ki, kendimizi en yüksek feleğin uç tarafında durduğumuzu farzetsek, önümüzü takip eden yön ile arkamızı takip eden yön arasında bir ayırım yaparız. Bu ayırım zaruri olarak bilinir. Eğer durum böyleyse, o zaman âlemin dışında nihayetsiz bir boşluğun olduğu sabit olur.³³⁷ Fakat İbn Rüşd bu görüşü şöyle diyerek reddeder: Âlemin dışında bir boşluğun olduğunu söyleyemezler. Çünkü boşluğun, teorik ilimlerde, varlığının imkânsız olduğu ortaya çıkmıştır. Zira boşluk ismine delalet eden şey, boyutlardan öte bir şey olmayıp içinde cisim yoktur. Yani uzunluk, genişlik ve derinlik olarak bir cismi kastediyorum. Şayet boyutlar ortadan kalkarsa yokluğa dönüşür. Eğer boşluk bir varlığa yerleşirse, bu durumda mevcut arazların cismin dışında bir şeyde olması gerekir. Çünkü boyutlar nicelik açısından arazdırlar.³³⁸

Görünen o ki, Farabi ve İbn Sina gibi Müslüman filozoflar boşluğun varlığını reddetme konusunda Aristo'yu takip etmişlerdir. Kelamcılar ise hem âlemin içinde hem de âlemin dışında boşluğun var olduğu görüşündedirler. Gerçek şu ki, boşluğun varlığı konusunda Müslüman filozoflar ile kelamcılar arasındaki ihtilaf, Yunan filozofları arasında var olan ihtilafın yeniden canlandırılmasından başka bir şey

³³⁴ İbn Sina, *eş-Şifâ*, s. 145.

³³⁵ Ebu'l-Berekât, *el-Mu'teber*, c.2, s. 47.

³³⁶ Ebu'l-Berekât, *el-Mu'teber*, c.2, s. 58.

³³⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XII, 158. Ayrıca bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Tab'atu'l-Kostantîniyye, s. 227.

³³⁸ İbn Rüşd, *Menâhîcu'l-Edille*, s. 177.

değildir. Çünkü boşluk meselesinin kökleri tekil cevher meselesine kadar uzanmaktadır. Her kim tekil cevheri kabul ediyorsa aynı şekilde boşluğun varlığını da kabul etmektedir. Kim de tekil cevherin varlığına karşı çıkıyorsa aynı şekilde boşluğun mümkün olduğu görüşüne de karşı çıkmaktadır. Tekil cevher ile boşluk arasında irtibat olduğunu gösteren en açık şey, şunun söylenmesidir: tekil cevherler basittir ve basit olanın şekli küredir. Kürelerin de –toplu ya da dağınık olsun- aralarında aralıkların olması gerekir. Bu aralıklar ise boşluktur.³³⁹

Kelamcıların boşluğu kabul etmelerinde etkili unsur, Allah'ın boşlukta havayı yaratma ve onu havayla doldurma kudreti, iradesi ve faaliyetidir. Aynı şekilde Allah, mevcut olan cismi yok eder ve onun yerine, seyrelme ve yoğunlaşmaya gerek kalmaksızın, başka bir cisim koyar. Bu durumda kelamcılar boşluğun varlığını söylediklerini, ta ki Allah iradesi ve kudreti ile bunun yerini doldursun. Diğer taraftan filozoflar bunu mümkün görmemişlerdir, çünkü onlara göre âlem içinde boşluk olmayan bir maddedir.³⁴⁰

Boşluğun varlığını kabul etme ya da reddetmeyle ilgili olarak hangi tarafın doğru ya da yanlış olduğuna bakılmaksızın bu ihtilaf, eğer bizlere bir şey gösteriyorsa o da her bir tarafın boşlukla ilgili olarak ilk önce maddenin tabiatı, ikinci olarak da maddenin içinde hareket ettiği mekân ve yer ile ilgili bir duruşunun olduğunu göstermektedir. Kelamcılar boşluğun varlığını, cisimlerin mekân içindeki hareketini açıklamak için kabul etmiş, bunu ispatlamak için de akli, hissi ve tecrübî pek çok misal kullanmışlardır. Onların bu deliller ile ilgili fikirlerinin, boşluğu inkâr edenlerle yaptıkları münakaşalara binaen geliştiğini görürüz.

Diğer taraftan filozoflar, maddenin tabiatı ile ilgili sahip oldukları muhalif anlayışları ile mekân ve âlemle ilgili tasavvurları üzerine bina ederek boşluğu inkâr etmişlerdir. Onlara göre madde, kelamcıların kabul ettiği gibi cevherlerden oluşmaz, aksine madde fiil ile bitişiktir ondan ayrılmaz. Aynı şekilde onlara göre âlemde bir boşluk yoktur, tam tersine âlemin tamamı doludur. Cismin bittiği yerde ona temas eden başka bir cisim vardır, hatta bu cisim tabii cisim olmasa dahi. Bu yüzen filozofların hareket ile ilgili açıklamaları kelamcıların açıklamalarına aykırıdır. Aynı şekilde

³³⁹ Muhammed Salih ez-Zerkan, **Razi ve Arauhu'l Kelamiyyei ve'l Felsefiyyeti**, Daru'l Fikir, Tarih yok, s. 444. Bu, ez-Zerkanın görüşü olup iki grup arasında boşluğun varlığı ve yokluğu konusunda mevcut olan ayrılığın tahlilinden çıkardığı sonuçtur.

³⁴⁰ Hasan Hanefi, **Mine'l Akideti İle's Sevra**, Daru't Tenviri li't Tıbaa, 1988, c. 1, s. 480.

filozoflar yoğunlaşma ve seyrelmeyi, maddenin kendi özelliğini kaybetmemekle beraber, zorunlu hareketle açıklamışlardır.³⁴¹

Kıdem mefhumunun Allah'ın dışında bir varlık için kullanılması, kelamcıları daima rahatsız eden bir husus olmuştur. Çünkü onlar, Allah'ın dışında kadim bir varlık tanımazlar. Kıdem terimini Allah'ın dışında bir varlık için kullanmak, kadim olan varlıkların sayıca çoğalmasına, yani ta'addüd-ü kudemâ'ya götürür ki bu durum İslam akidesine aykırıdır. İslamî anlayışa göre yaratma, yokluktan varlık sahnesine çıkmayı ifade eder. Allah'ın dışındaki her şey, Aristo ve onu takip eden Müslüman filozofların görüşünün tam aksine, yaratılmıştır ve sonradan meydana gelmiştir. Bu felsefi kavramlar daima kelamcıların verileriyle çatışmıştır. Filozoflar ile kelamcılar arasındaki mücadele daima ilk sırada yer almıştır. Tabiiyyat konusuna gelince, Aristo'nun izinden giden Müslüman filozoflar ve eserlerinde bu konuya bölümler ayıranlar, Allah'ın yaratıcı ve sani' olduğunu itiraf etseler de tabiata kadim bir sıfat vermişlerdir. Bu ise İslam akidesiyle çelişmektedir.

Bu durum, kelamcılar ve filozoflardan oluşan denklemin iki tarafına nispetle böyledir. Ebu'l-Berekât'ın boşluğun varlığını kabul edenlerden olduğunu müşahade ettik. O, filozofların delillerini incelemiş, eleştirmiş ve reddetmiştir. Onların hatalı olduklarını ifade etmiş, boşluğun ya da ferağın varlığını reddetmek için kullandıkları delillerin tamamını çürütmüştür. Bununla birlikte Ebu'l-Berekât'ın, boşluğun varlığını kabul etmedeki hedefi kelamcıların hedefine benzemekte midir? İşin aslı, filozofumuz bunu açıklamamakta, bu konuyla ilgili kesin bir görüş ortaya koymamaktadır. Kelamcıların ifade ettikleri hedefi zikretmeden, sadece varlığını kabul etmekle yetinmiştir.

1.3.4. Cevher-i Ferd

Atomun ve modern fizik bilginlerinin atomun içerdiği enerjiyi kullanmasının bahsini işitmeden önce eski Yunan, Hintli ve Arap düşünürler uzun zamandan beri maddenin mahiyetini ve cisimleri meydana getiren parçacıklar hakkında araştırma yapmaktaydılar. Bu konuda yapılan araştırmanın sınırları içerisinde farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazıları cismin meydana geldiği ilk unsurları görünen fizik

³⁴¹ Munâ Ahmed Ebû Zeyd, **et-Tasavvuru'z-Zerrî**, s. 181.

kurallarıyla açıklamaya çalışırken bazı Arap düşünürler gibi diğerleri aynı zamanda bununla dini inancı ispat etmeyi amaçlamışlardır.³⁴²

Bazı Yunan filozoflar, cismin bölünmeyen küçük parçacıklardan meydana geldiği görüşündeydiler. Bu parçacıkların özelliklerini tayin etmeye çalıştılar. Demokritos bunlardandır.³⁴³ Ancak Aristo gibi bazı Yunanlı filozoflar bunu reddetmişlerdir. Cüz'ün la yetecezza (bölünemeyen en küçük parçacık) hususunda Müslüman ve Arap düşünürlerin de kabul ve ret bakımından iki karşıt görüşe sahip olduklarını görmekteyiz. Mutezilenin geneli ile Eşarilerin tamamı atom teorisini savunmuşlardır.

İslam filozofları, en-Nazzam ve İbn Hazm ise bu teoriyi reddetmişlerdir. Yunanlı veya Arap filozoflar, Hintli düşünürler ve Müslüman kelimciler, modern dönem araştırmacıların ellerinde bulunan imkânlarla sahip değillerdi. Araştırmaları kendi metodu ve sınırı içerisinde nazariyata dayanmaktaydı. Maddedeki enerjiye dair herhangi bir fikirleri yoktu ki kullanmak kastıyla deneysel araştırma çabasına yönelsinler.³⁴⁴

Sonluluk problemi yani cisimlerin bölünürlüğünün sonunun olması problemi dekaikü'l Kelam (Kelamın İnce Meseleleri) diye bilinen meseleler arasında en önde gelenlerdendir. Atom meselesinde ihtilaf hem Kelamcıların kendi aralarında hem de atom teorisini savunanlarla diğer ekol sahipleri arasında alevlenmiştir. Özellikle burada Doğu Meşşai filozofları zikredilebilir. Bu çekişmeler, Yunan düşünce dairesinde dönen münazaraların devam etmesini tahrik mesabesindeydi. Kelami ortamda ise atom teorisine dair münakaşalar miladi dokuzuncu asırdan itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır.³⁴⁵

³⁴² Biz bu incelememizde Müslümanların bu konuyu ele alma amaçlarının âlemin hadis oluşunu ve Allah'a muhtaç olduğunu ispatlamak olması üzerinde duracağız. Yani Müslümanlar bu meselede araştırma ve tahlilden hali, körü körüne mukallit kimseler değillerdi. Neticeye ulaşmak için meseleyi fizik kurallarının yanı sıra İslam dininin esaslarıyla şekillendirmişler ve sadece diğer felsefi yaklaşımları taklit eden bir konuma düşmemişlerdir.

³⁴³ Demokritos (M.Ö 370-M. Ö460) Yunanlı bir filozoftur. Atom teorisini savunan ekolün kurucularındandır. Âlemin sayısız atomlardan meydana geldiğini ve boşlukta hareket ettiklerini gerekçelendirmeye çalışmıştır. Ona göre bu atomlar görülemeyen ve bölünmeye kabil olmayan küçücük maddelerdir. Hacim, şekil ve konumları birbirinden farklıdır. Roni Alpha, **Mevsuatü Alami'l Felsefeti'l Arabi ve'l Ecanibi**, Takdim; Charles Helou, Daru Kütübi'l İlmiyye, 1992, c. 1, s. 455.

³⁴⁴ S. Pines, **Mezhebü'z Zerrati inde'l Müslimin**, Almancadan çev: Muhammed Ebu Ride, Mektebetü'n Nahdati'l Mısıriyye, 1946, giriş, B.

³⁴⁵ Arthur Sadaiv, Tevfik Sellum, **El-Felsefetü'l Arabiyyetü'l İslamiyye**, Daru'l Farabi, Beyrut, 2000, s. 87.

Yunanlı filozoflar arasında atom teorisini aynı anda ilk defa zikreden Demokritos ve Leikuppus'tur.³⁴⁶ Bu ikisi, Eleatics (Elea Okulu) lerin şu sözlerinin doğruluğuna ikna olmuşlardı: Varlık tamamen doludur. Boşluk olmadan hareket imkânsızdır. Boşluk (Hala) varlığın olmamasıdır. Başka bir cihetten çokluk ve hareket inkâr edilemez. Güneşin şuasında uçuşan son derece küçücük maddi zerrelere varlığını gözlemlemek çokluk ve hareketi gösterir. Suda eriyen renkli zerreler ve havada dumanla birlikte uçuşan koku zerreleri de böyledir. Aynı şekilde süt ve ağaçtan süzülen yağ ve suyu, şeffaf cisimleri yakan ışığı, neredeyse bütün cisimleri yakan sıcaklığı gözlemlemek de bu ikisini göstermektedir.³⁴⁷

Bu iki filozofun görüşleri şu söylemlerle kâimdir: Varlık sonsuz kütlelerden ortaya çıkmıştır. Bu kütle bütün varlığın özünü ve çekirdeğini ihtiva etmektedir. Bu çekirdekler bölünmeye kabil olmayan sonsuz sayıda küçük cisimlerdir. Kadim ve ebedidirler. Son bulmazlar. Her birisinin kendilerine özel şekilleri vardır. Hacim ve miktar itibariyle birbirlerinden farklıdırlar. Bu zerrelerin bazıları şekil ve miktar hususunda bir oldukları zaman konum veya mekân cihetinden farklılaşırlar. Zerrelerin içerisinde hareket edeceği fezanın var olması gerekir. Ne zaman hareket etseler bu onları çarpışmaya götürür. Böylece ağır olan zerreler kâinatın merkezi olan yere doğru düşerler. Hafif olan zerreler gelince yükselirler ve birinci feleği oluştururlar.³⁴⁸

İslami Düşünceye gelince Kelamcılardan Cevherü'l Ferd görüşünü ilk benimseyen Allaf'tır. Bunu âlemin hadis olduğunu ispatlamak için söylemiştir.³⁴⁹

Allaf'ın bu çabası, âlem değişken midir yoksa sabit midir sorusundan kaynaklanan fiziksel problemi çözme uğraşı olarak kabul edilmiştir. Şüphesiz metafizik etkenler bu büyük âlimi (Müellifin tabiriyle) fizik meselesine dalmaya ve bir çözüm bulma uğraşına mecbur bırakmaktaydı.

³⁴⁶ Leikuppus, Yunan filozoflarından. Hayatına dair detaylı bilgi bulunmamaktadır. Demokritos'un arkadaşıydı. Leikuppus, atom ve mekanik madde teorisini savunan ekolün kurucusu olarak kabul edilmektedir. Vefatı M.Ö 370-460 arasındadır. Roni Alpha, **Mevsuatü A'lami'l Felsefeti'l Arabi ve'l Ecanib**, c. 2, s. 378.

³⁴⁷ Yusuf Kerem, **Tarihu'l Felsefeti'ik Yunaniyye**, Müessesetü Hindavi li't Talimi ve's Sekafeti, 2012, s. 54.

³⁴⁸ Aristo, **Kitabu'l Kevni ve'l Fesadi**, trc. Ahmed Lütfi, nşr. Ed-Daru'l Kavmiyye li't Tıbaati ve'n Neşri, s. 91. Walter Stace, **Tarihu'l Felsefeti'l Yunaniyyeti**, trc. Mücahid Abdulmunim, Daru's Sekafeti li'n Neşri ve't Tevzi, 1984, s. 82. Muhammed Salih ez-Zürkan, **Fahruddin er-Razi ve Arauhu'l Kelamiyye ve'l Felsefe**, s. 419.

³⁴⁹ Yahya Hüveydi, **Dırasat fi İlmi'l Kelam**, s. 184.

Allaf, bir yönden ilah-i irâdenin, bir başka yönde ise ilah-i kudretin, irade ve kudretin en önemli taalluk alanı olan âlemdeki rollerini açıklamak istemekteydi. Bu âlemin değişken ve sabit olmadığını gözlemledi. Değişim problemini, felsefe tarihinde atom teorisi veya cüz'ün la yetecezza (bölünemeyen en küçük parçacık) adıyla bilinen teoriyle çözüme ulaştırmaya çalıştı. Allaf'ın yaklaşımı kendisinden önce atom teorisini savunanların yaklaşımından farklıdır. Çünkü o, bu teoriyi dini eğilimine uyumlu ve irtibatlı olarak telif etmeye çalışmıştır.³⁵⁰

El-Cüz'üllezi la yetecezza veya el-Cevherü'l Ferd görüşünün İslam kelimacıları nezdinde önemli bir yeri vardır. Mutezile'nin önde gelen âlimleri atom nazariyesini kabul etmektedirler. Bazıları nezdinde ise atom nazariyesi İlah-i kudret nazariyesi üzerine bina edilmiştir. Aynı şekilde Ehl-i Sünnet de atom nazariyesini kabul etmiş ve âlemin yaratılışını izah hususunda görüşüne esas kılmıştır. Buna göre Allah önce münferit olarak atomu yaratmış sonra eşyayı atomlardan meydana getirmiştir.³⁵¹

Atom nazariyesi söylemi âlemin hadis oluşunun ispatıdır. Şöyle ki eğer âlemin cüzleri sonsuza dek bölünmüş olsa başlangıcı olmamış olur. Başlangıcı olmadığı zaman kadim veya gayr-İ hâdis olur. Bundan dolayı âlemde bölünmenin bir cüzde durması, son cüzle sabit kalması ve öteye geçmemesi gerekir. Bununla da öncelikle âlemin bir var edeninin var olduğu ispat edilir ki o da Allah'tır.³⁵²

Atom nazariyesi Müslüman düşünürlerle Yunanlı düşünürler arasında farklılık arz etmektedir. Müslüman düşünür Cevher-i Ferd mevzuunu ele aldığı anda, en büyük hakikate ulaşmak için -ki o da Allah'ın kudretinin tabiat elementlerine ve âleme şamil oluşunu ispatlamamaktır- tabiatın elementlerini incelerken felsefî mukaddimeler sunmaya çalışır. Âleme, zerrelere ve en küçük cüzlerine hükmeden Allah'ın kudretidir.

Demokritos'un görüşü, sırf mekaniğe dayalıdır. Ona göre zerrelere kaynağı sırf mekanizmadır. Buna karşın el-Allaf zerrelere kaynağının Allah olduğunu söyler. O ruhi bir varlık, mutlak irade ve zerreyi akledendir. Önce zerreyi yaratır. Sonra onun hareketi ve sükûnuyla kaim olması için âleme dâhil eder. Hareketin kıyımı, sükûnun varlığı, sonra cevherlerin icadı ve yok edilmesi İlah-i iradeye yani "kûn" olan tekvin

³⁵⁰ Ali Sami en-Neşşar, *Neşetü'l Fikri fi'l İslam*, c. 2, s. 471.

³⁵¹ Muhammed Abdulhadi Ebu Ride, *İbrahim b. Seyyar en-Nazzam ve Arahu'l Kelamiyyetü ve Felsefe*, Matbaatu Lecneti't Telif ve't Tercüme, 1946, s. 119.

³⁵² Yahya Hüveydi, *Dırasat fi İlmi'l Kelam*, s. 180.

kelimesine tabidir. İradesi varlığın yokluğunu iktiza etmişse cevherler yok olur. Cevherler veya bölünemeyen en küçük cüzler bir zaman içinde var olmuşsa bir başka zaman içinde yok olacaktır. Zaman hadistir.

Cevher de hadistir. Bu noktada Demokritos'un cevheri ile Allaf'ın cevheri de farklıdır. Demokritos'a göre cevher baki, ezeli ve ebedidir. Şekil ve hacim bakımından birbirinden farklı küçük cisimciktirler. Şekli ve hacminin farklılığı sebebiyle bütün cisimlerin keyfiyetinin illetidir. El-Allaf'a gelince, ona göre cevher Allah'ın yarattığı hadis bir varlıktır. Bilakis Allah onu sürekli olarak yaratmaktadır.³⁵³

Demokritos'a göre cisimdeki zerrelere hareketi ktabiidir. Kendiliğinden meydana gelir. Ama Müslüman kelimcılara göre bunun tersidir. Zerrelerin bir araya gelmesi ve ayrılmaları Allah kudretiyle cisimleri bir araya getirip tuttuğu içindir. Önümüzde görünen cisimlerin bütünlüğünün kaynağı cismin kendisi veya tabiat değildir. Çünkü tabiat zerrelerden veya birbirinden ayrılabilen parçacıklardan meydana gelmiş olduğu görülebilen maddi bir cisimdir. Bilakis kaynağı, Allah'ın, cisimlerin bütünlüğüne ve sabit olarak muhafaza etmeye olan sonsuz kudretidir. Durum bu haliyle insan fiilleriyle alakalı olan şeylere de benzemektedir. Gerçekleştirdiğimiz fiilimiz (yazma fiili mesela) bize tek bir fiil gibi görünmektedir. Hâlbuki hakikatte veya fiziksel olarak öyle değildir. Çünkü birçok küçük fiillerin bir araya gelmesinden oluşmuştur. Mesela dirseğin hareketi, kalemi tutma, harfleri kâğıda resmetme bu küçük fiillerin örneklerindendir. Bu küçük fiilleri kudretiyle bir araya getirip aralarını telif eden ve önümüzde birçok fiil parçaları olarak değil de sadece tek bir fiil olarak şekillendiren Allah'tır. Bu âlemin bütünlüğüne de benzemektedir. Şekillerinin ve sayısının çokluğuna rağmen bize âlemi bir bütün olarak gösteren Allah'tır.³⁵⁴

Cevheru'l Ferd söyleminin kökleri ve aslı etrafında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Derin düşünce, felsefe sevgisi ve fiziksel âleme dalmaktan neşet etmiş sırf İslami bir buluş mudur? Yoksa bunun İslami düşünceden daha eski bir geçmişi ve tarihi var mıdır? Araştırmacılardan bazıları bu meseleyi kadim Hint düşüncesine, diğerleri ise Yunan felsefesine nispet etmektedir.

³⁵³ Ali Sami en-Neşşar, *Neşetü'l Fikri fi'l İslam*, c. 1, s. 473.

³⁵⁴ Yahya Huveydi, *Dirâsât fi İlmi'l Kelâm*, s. 182.

Doğrusu bu düşüncenin her iki felsefe ekolünde de aslı bulunmaktadır. Fakat Müslümanların bu iki felsefe ekolüyle irtibata geçtiği dönemde bu meselenin kelamcılar tarafından incelendiği konusunda kesin bir bilgi vermek mümkün görünmemektedir. Abbasi hilafeti zamanında felsefe kitapları tercüme edilmiştir. Bu faaliyet diğer kültürlerle iletişim hususunda önemli bir adım olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte bu tercümeler birçoğuna göre İslami düşünce ve akideye isabet etmiş bir bela ve musibet olarak kabul edilmekteydi. Bu karşıt duruşla beraber tercümeler bazı problemlere de sebebiyet vermiştir. Müslümanların diğer din ve toplulukların düşünürleriyle filozoflarının fikirlerine bu tercümeler vesilesiyle muttali olmuşlardır. Böylece artık Müslüman düşünür de fiziksel âlem ve tabii elementleri konusuna dalmaya başlamıştır. Kelamcıların bu tarz meseleleri konuşmaya başlamaları tercümelerin neticesinde olmuştur.

Felsefe kitaplarının Arapça' ya tercüme edilmesi felsefeye susamış yeni fikir peşinde olanlar için yeni bir dönemin kapılarını açmıştır. Aynı şekilde İslami düşünceye yöneltilen eleştiri ve sorulara aynı üslupla cevap verme çabalarına da yardımcı olmuştur. Bunun yanı sıra özellikle İslam Hilafetinin sınırlarının genişlemesinden sonra İslami düşünce içerisinde felsefe etkisiyle ortaya çıkan yeni söylemlere de aynı üslupla cevap verme zorunluluğu felsefeyi Müslüman âlimlerin gündemine taşıdı. Müslümanların dayandığı nakli delillerin yanında tabiattan esinlenerek akli çıkarımlarla reddiye verme çalışmaları başladı.

Eski Pagan inancına sahip birçok topluluk ve inançları Abbasi Hilafetinin merkezi muhitinde Müslümanlarla birlikte yaşamaktaydı. Bunlar Kuran ve Sünnete inanmıyorlardı. Böylece bu dönem Müslümanlarla zındıklar arasında cereyan eden münakaşaları içermektedir. Bütün bu gelişmeler Müslüman düşünürü akli ve nakli delilleri bir arada kullanmaya götürmüştür. Sadece nakli delillerle meseleleri gerekçelendirme artık bu tür toplumlarda terk edilmeye başlandı.

Aynı şekilde nakli delilleri mantıksal açıklamalarla izah etme, böylece nakil ile akıl arasında bir çatışma bulunmadığını ispatlama uğraşları da bu dönemde ortaya çıkmıştır. Kuran'da birçok ayetinde atoma ve cüze delalet etmesi buna delil olarak gösterilmiştir. Kuran'da birçok ayette atomdan bahsedilmektedir. Kelamcılar bu ayetleri cevheri ferd yani atom nazariyesinin doğruluğu hususunda delil olarak kullanmışlardır. "Şüphesiz ölüleri diriltecek olan biziz. Onların gelecek için yaptıkları

her şeyi ve bıraktıkları her izi de yazıyoruz; aslında biz her şeyi apaçık bir ana kitaba kaydetmekteyiz”.³⁵⁵

Ancak sayı bakımından bir sonu bulunan şeyler sayılıp kaydedilebilir. Zerre kelimesi de gayet açık bir şekilde ayette zikredilmiştir. “Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu (karşılığını) görür”.³⁵⁶ Bu ayetlere bakılınca Kuran’ın atom teorisini Yunan veya Hint düşüncesinden aldığı anlamı çıkarılabilir mi? Zira bu düşünce Yunan düşüncesinde Atom Ekolü adıyla bilinmekteydi.

Bundan hareketle bazı araştırmacılar atom nazariyesinin sırf İslami olduğunu, Müslüman düşünürlerin Kuran’dan ilhamla ve fiziksel elementlere kıyasla ortaya koyduklarını ileri sürmüşlerdir. Bu meselede ihtilaf edilmiş olması doğaldır. Zira rivayetler çok fazladır veya ortaya konulan görüşleri birbirine çok yakındır. Bu bağlamda tarihi rivayetleri mülahaza ettiğimiz zaman yakın muhalif veya uzak düşman şeklinde iki şeyden bahsetmemiz mümkündür.

Birincisi: Değişik vesilelerle ortaya konmuş olan yeni fikirleri, fikir sahiplerini başkalarına tabi olma, onlara benzeme ve onlardan etkilenmekle itham ederek çürütmeye çalışan muhaliftir. Bunu İslam âleminde muhaliflerin birbirine karşı ithamları olarak mülahaza edebiliriz. Her fırka, dini ve siyasi ortamlarda görebileceğimiz şekilde muhalifine üstün gelmeye, onu sahadan uzaklaştırmaya, kendi mezhebini ve düşüncesini desteklemeye çalışır. Özellikle siyasi olarak dönemi bitmiş olanların her cihetten lanet, itham ve eleştirilere maruz kaldığını görmekteyiz.

İktidarı ele geçiren her grup, bir önceki iktidara lanet etmekte ve doğrusunu ancak Allah’ın bileceği birçok şey nispet etmektedir. Sanki bir anda tarih değişmiş, destekleyen ve muarız olan rivayetler yönetim gücünün kaynaklarına dayanır olmuştur. Rivayetlerin sıhhati ve gücü hâkim olan mezhebe göre belirlenmektedir. Böylece karşılaştığımız her rivayeti kabul etme hususunda birincisi; rivayette bulunanın yaşadığı dönemin hakiki şartlarını, ikincisi de rivayet edenin hâkim güce yakınlığını ve irtibatını bilme bakımından güçlük çekmekteyiz. Zira rivayetler hâkim gücün öncesi ve sonrasına göre farklılık arz etmektedir.

İkinci etkene gelince; o uzak düşmanın rivayetidir. Bunlarda sırf İslami olan her düşünceyi olumsuz kılmaya uğraşan ümmet düşmanlarının öne sürdüğü

³⁵⁵ Yasin, 12.

³⁵⁶ Zilzal, 7.

rivayetlerdir. Amaçları İslami aklın kötü işlediğini, özgünlükten ve analizden hali olduğunu, fikri üretim ve özgünlüğe güç yetiremeyen kültürlerin kırıntıları arasında yaşadığını, yeni olan her şeye karşı olduğunu göstermeye çalışmaktır. Bu tip kişiler kültür ve medeniyeti sadece muayyen bir cihete hasretmektedirler.

Ancak medeniyetlerin birbirinden etkileniyor olması kimsenin inkâr edemeyeceği bir husustur. Sümerler'in yazıyı bulmaları onlar açısından bir fazilet olması gibi diğer medeniyetlerin de yazının şeklinin gelişimi hususunda katkıları bulunmaları bakımından faziletleri vardır. Bu etkileşimi teknoloji yarışında ve bilimsel düzeyde mülahaza etmekteyiz. Devletler yeni şeyler keşfetme ve bilimsel alanda ortaya koyma hususunda birbiriyle yarışmaktadır. Buna göre medeniyetin tekâmüle dayandığını, toplulukların kendilerine nispet ettiği üstünlükle meydana gelmediğini söylemek mümkündür. Hiçbir topluluğun diğerlerine bir üstünlüğü yoktur.

Bu meselede izah etmek istediğimiz şey şudur: Araştırmacıların atom nazariyesini Yunan veya Hint düşüncesine dayandırma çabaları her ne kadar bir çabanın ürünüyse de henüz doğruluğunu tespit için karineye ihtiyaç duyan mücerret bir iddiadan ibarettir. Çünkü bu meselenin aslı hususunda kimse kesin bir kanaat belirtememektedir. Bu konuda detaylı araştırma yapan S. Pines, Allaf'ın ve İslam düşüncesinin Yunan ve Hint felsefesinden etkilendiği yönündeki yaklaşımı isabetli görmemektedir. Ona göre Müslüman düşünürlerin elindeki Hint felsefesine dair rivayetler son derece sınırlıydı. Bu meselelerin ortaya atıldığı dönemde Hint felsefesinden herhangi bir malumat Müslümanların eline ulaşmamıştı.

Bu hususta S. Pines, şöyle söyler: Müslümanlar nezdindeki atom nazariyesi ile Yunanlıların üzerinde konuştukları atom nazariyesi, hakikatte sadece ortak bir isme sahip olma dışında pek fazla bir benzerlikleri yoktur. Bu derece bir benzerlik de bizi Müslümanlar nezdindeki atom nazariyesinin kaynağı problemini çözmeye dair yeterli materyal sunmamaktadır.³⁵⁷

S. Pines; ın söylediklerinden anlaşıldığına göre, atom nazariyesine yaklaşım hususunda İslam düşüncesiyle Yunan felsefesi arasında sadece isim benzerliği bulunmaktadır. Konunun şekli ve içeriği ise birbirinden farklıdır. Bu hususta bize ulaşan rivayetlerin azlığı ve sıhhat ihtimalinin düşüklüğü S. Pines, ı açık bir şekilde bu iki düşünce arasında bir benzerliğin bulunmadığı ikrarına götürmüştür. Şöyle

³⁵⁷ S. Pines, *Mezhebü'z Zerrati inde'l Müslimin*, s. 94.

söylemektedir.” Fakat bu cihetten Epikür³⁵⁸ mezhebine dair bilgilerimizin azlığı ve kesin olmayışı bizi onunla kelamcıların mezhebi arasındaki benzer yönleri incelemekten ve bazı kesin neticelere ulaşmaktan engellemektedir.³⁵⁹

İslam düşünesiyle Hint felsefesi arasında irtibat kurma çabaları S. Pines tarafından eleştirilerek reddedilmiştir. Çünkü Hint düşüncesi hakkında konuşanlar bu meselede bir irtibat, bağ veya müessir bir etkenin varlığını ortaya koyamamaktadırlar. S. Pines da araştırmalarının sonunda bu mevzuda tereddütlü konuşmaktadır:” Eğer kelamcıların atomla alakalı görüşlerinin Hint felsefesi ile irtibatından bahsedilecekse bu konuda kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Zira Hint felsefesine ait akımların çokluğu bile muayyen bir Hint felsefesini belirlemeyi neredeyse imkânsız kılmaktadır.”³⁶⁰

Müslüman tarihçilerin Hindistan’a ve kültürüne dair yaptıkları tarihi rivayetler de oldukça azdır. Hint felsefesine dair herhangi bir nakilleri bulunmamaktadır. Ayrıca Müslümanlar miladi sekizinci ve dokuzuncu asırlarda bu felsefeden haberdar değillerdi. Meşhur tarihçi el-Kıfti³⁶¹ de şu ifadelerle bunu vurgulamaktadır:” Hint bölgesinin bize uzaklığı ve telif eserlerinin elimizde az bulunması sebebiyle onların ilimleri bize ulaşmamıştır. Bilginlerinden kimseyi de duymadık.”³⁶²

Hint diyarına dair nakiller, bu meselenin Müslümanlar nezdinde ortaya çıkmaya başlamasından sonrasına tekabül etmektedir ve sadece medeniyetleriyle alakalı sınırlı bilgileri ihtiva etmektedir. Bundan dolayı Hint etkisini kesin bir şekilde söylemek mümkün görünmemektedir. Yunan düşüncesinin ise sadece isimlendirmeye alakalı bir tesirinden söz edilebilir. Elimizde bulunan rivayetler daha fazlasını söyleyebilmek için yeterli değildir. Bu durum bazı araştırmacıların, meselenin sırf İslami düşüncenin ürünü olduğunu iddia etmelerine sebep olmuştur.

³⁵⁸ Epikür, Yunan filozoftur. M.Ö 341 yılında samus ta doğdu. Bütün felsefi nazariyelerin hareket noktası olarak kabul edilen ahlaka dayalı ahlak felsefesinin müellifidir. Birçok felsefe okulunun da kurucusudur. Takipçilerinin çokluğu sebebiyle daha sonra Epikürcülük adına bir ekol doğmuştur. M.Ö 270 yılında ölmüştür.

³⁵⁹ S. Pines, **Mezhebü’z Zerrati inde’l Müslimin**, s. 95.

³⁶⁰ S. Pines, **Mezhebü’z Zerrati inde’l Müslimin**, s. 110.

³⁶¹ Ali b. Yusuf b. İbrahim eş-Şeybani El-Kıfti, ebu’l Hasen, Cemaleddin Vezir (h.568-646), Tarihçi, Mısır’ın açıklarında Kıft denilen bölgede doğmuştur. Halep’e yerleşti. Melik Zahir döneminde kadılık yaptı. Daha sonra H. 633 senesinde Melik Aziz döneminde vezirlik görevine getirildi. Vezirü’l Ekrem diye lakaplandırıldı. Halep’te vefat etmiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır: İhbaru’l Ulema bi Ahbari’l Hukema, Zerkeli, **el-Alam**, c. 5, s. 33.

³⁶² Hüseyin Merve, **en-Nezeatü’l Maddiyye fi Felsefeti’l Arabiyyeti’l İslamiyye**, c. 2, s. 726. el-Kıfti, **Ahbaru’l Hukema**, s. 266.

Durum ne olursa olsun Müslüman filozof kaynağından ve oluşumundan sarfi nazar ederek bu nazariyeyi kullanmış, Allah'ın kudretini, kâinata ve tabii kaynaklara tahakkümünü ispat olan hedefine ulaşma yolunda ondan istifade etmiştir. Bu kâinatı kudretiyle ayakta tutan, orada onun devamını sağlayan şeyleri yaratan ve sürekli bir denge üzerinde tutan Allah'tır. Eğer bu bir şeye delalet ediyorsa o da engin zekâsıyla nazariyeyi ihata eden, ondan mantıki bir delil çıkararak onunla sunacağı mukaddimeler için netice kabul edilebilecek delillere ulaşma yolunda daimî kurallar belirleyebilen düşünürün dehasına delalet eder. O, bu sistemle muhalifini ikna edebileceği nihai burhanlar, sahibinin felsefi meselelerde düşünme ve tahlil hususunda sağlam ve mahir aklıyla faydalanacağı bir üslup elde etmiştir.

O halde düşüncesi tutarlı olan bir filozof tabii nazariyeyi metafizik nazariyesine uyumlu bir dal yerine koyar. Aynı şekilde bölünemeyen en küçük parça söylemini de öncelikle İlahi iradenin bir ferî olarak kabul eder. Mahiyeti itibariyle irade veya zat var edici iradedir. Kudretin kudret olması bakımından İlahi kudret veya ilahi zat düşüncesi de var edici kudreti ifade eder. Allah her şeye kadir olunca cismi bölünemeyen en küçük parçasına kadar parçalamaya da kadirdir.³⁶³

Müslümanlar hiçbir zaman tabiattan zuhur eden şeyleri zatı itibariyle tabiatın fiilleri olarak açıklamamışlardır. Bilakis yaratıcı olan Allah'ın fiillerinde sudur etmesi şeklinde izah etmişlerdir. Onlar, âlemin ezeli olarak ilahi bir nizamla var olmadığını, bilakis sonradan var olmuş ve zail olacak bir mahlûk olduğunu kabul etmişlerdir. Her şeye kadir olarak tercih edip yaratan Allah'tır.³⁶⁴

Tabii olan cisim tabii olan cüzün en küçük parçasıdır. Muayyen özellikleri vardır. Cevher-ü Ferd (atom) veya bölünemeyen en küçük parça ise maddenin tabii sıfatlardan soyutlanmış olan en küçük parçasıdır. Fakat bununla birlikte cisimlerin oluşumuna dâhildir. Buna göre atom, matematikçiye göre hattın esas olan geometrik nokta mesabesindedir.³⁶⁵

1.3.4.1. Mutezile'de Cevher-i Ferd

³⁶³ Ali en-Neşşar, *Neşetü'l Fikr*, c. 1, s. 472.

³⁶⁴ T. Debord, *Tarihu'l Felsefeti fi'l İslam*, s. 104.

³⁶⁵ Elbir Nasri, *Felsefetü'l Mutezile*, Daru Neşri's Sekafe, Tarih yok, c. 1, s. 157.

Mutezile, cismi boyu, eni ve derinliğı olan şey olarak tarif etmiştir.³⁶⁶ Bu tarif aynı zamanda kelamcılarının geneline aittir. Mutezile'ye göre cisim ise, boy, en ve derinlik olan üç boyuttan oluşur. Bu boyutlardan her birisi cevher veya cüzlerden meydana gelmektedir. Hat ise boyuna, enine veya derinlemesine olarak cevherlerden oluşan şeydir.³⁶⁷ Ebu'l Huzeyl cismi sağ, solu, yüzeyi, üstü ve altı olan şeklinde tanımlamıştır. Altı parçası bulunmaktadır. Cismin kendisinden meydana geldiğı en küçük parçadır. Bölünemeyen en küçük parça emsallerinden altı tane parça ile temas ederek cismi meydana getirir. Hareket eder ve sakin durur. Gayrısıyla birleşir. Sakin kalması ve başkasıyla temas etmesi câizdir. Zikri geçen altı parçası dışında renk, koku ve tat gibi arazları bünyesinde taşımaz. Toplandığı zaman vasfı haddi üzere cisim olur.³⁶⁸

Mutezile, cismi tarif ederken her ne kadar sadece boyutlarını esas alsada cismın oluştuğı unsurlardan bahsetmeyi ihmal etmemişlerdir. Bu unsurlar zerreler veya atomlar ya da bölünemeyen en küçük parçalardır. Onlarda yaygın olan kullanım sonuncusudur. Nazzam dışındaki Mutezililerin hepsi bunu bölünemeyen en küçük parça (cüz'ün la yetecezza) şeklinde dillendirmektedirler.³⁶⁹

Alla'ın ise tartışmasını yaptığı söylem şudur: muhdes olan şeyler tamamen ve topluca kendilerini bilmesi ve onlara güç yetirmesi hususunda sonunda sınır olarak ona ulaşmaktadır. Bu, kadimin hadis olandan farklı olması sebebiyledir. Ona göre kadim sınırsız, sonsuz olup kendisine parça ve bütünlük cari olmayınca buna karşın muhdes olanın sınırlı, sonlu olması ve bütünlüğün kendisinde varlığı gerekir. Şöyle söyler: Muhdeslerin boyutları olduğunu gördüm. Boyutları bulunanın ise bütünlüğü olması gerekir. Eğer bütünlüğü olmaksızın boyutların varlığı caiz olursa boyutları olmayan bütünlüğünde bulunması caiz olur. Bu imkânsız olunca bir önceki de imkânsızdır.

Şu ayetler buna delildir. "Allah'ın her şeye Kadir olduğunu ve Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığını bilmeniz için Allah'ın buyruğı bunlar arasında iner durur".³⁷⁰

³⁶⁶ Eşari, **Makâlât**, c. 2, s. 6.

³⁶⁷ İbn Metteveyh, **et-Tezkira fi Ahkami'l Cevahiri ve'l Araz**, thk. Sami Latif, nr, Daru's Sekafe, Silsiletü Nefaisi'l Fikri'l İslami, t.y, s. 48.

³⁶⁸ Eşari, **Makalat**, c. 2, s. 5.

³⁶⁹ Elbir Nasri, **Felsefetü'l Mutezile**, c. 1, s. 158.

³⁷⁰ Talak, 12.

“Doğrusu Allah her şeyi bilendir.”³⁷¹ “Allah şüphesiz her şeyi bilgisiyle kuşatandır.”³⁷² “onların yaptıklarını ilmiyle kuşatır ve her şeyi bir bir sayar.”³⁷³ Eşyanın bütününe olduğu Allah’ın sözüyle de sabit olmuş ve Allah kendisini o bütünü bilen, ihata eden olarak nitelemiştir. Bir şeyi saymak ve onu ihata etmek ise ancak sınırlı olan şeyler için olabilir.³⁷⁴

Neşşar Mutezile ve Eşariyye de mezhep haline gelen Allaf’a göre olan bu nazariyeyi şöyle söyleyerek aktarır: Ebu’l Huzeyl’e göre âlem bir miktar zerrelere veya atomdan ya da bölünemeyen en küçük parçadan oluşmaktadır. Bu cevherler veya parçacıklar basittir ve kendilerinde terkip yoktur. Bölünemeyen en küçük parçanın boyu, eni ve derinliği yoktur. Kendisinde toplanma ve parçalanma yoktur. Bütün mevcudat bu bölünemeyen e küçük parça haline gelene kadar çözülür. Nihayet mevcudatın en basit olanı onda son bulur. Hardal tohumunun önce ikiye, sonra dörde ve sekize bölünmesi, en sonunda her bir cüzünün bölünmeyen en küçük parçaya dönüşmesi caizdir. Bu cevherler veya parçalar birbirlerine bitişirler. Yani cüzlerden her biri diğerine bitişir veya ondan kopar. Başka bir deyişle hareket eder, sakın kalır ve münferit olur. Cisimler hakkında caiz olan hareket ve sükûn, her ikisinden meydana gelen birleşme ve kopma cevher fert için de caizdir. Renkler, tatlar, kokular, hayatlar, ölümler ve benzeri şeylere gelince bunların cevhere ve cisimlere sirayet etmeleri caiz değildir. Yani keyfiyetini bildiklerine sirayet ettiğini caiz görmüş fakat bilmediklerine caiz görmemiştir.³⁷⁵

İbn Metteveyh ³⁷⁶ cismi şu şekilde açıklar: Bize göre cisim artık kendisinden sonra bölünme sahih olmayan en küçük parçaya kadar bölünür. O parça ise en küçük miktardır. ³⁷⁷ Mutezile’ye göre cevherü’l ferd, varlığı anında mahalli bulunan şeydir. Mahalde yer kaplayan ise, gayrısının kendisine katılmasıyla büyümesinden dolayı özel

³⁷¹ Ankebut, 62.

³⁷² Fussilet, 54.

³⁷³ Cin, 28.

³⁷⁴ Hayyat, **el-İntisaru ve’r Reddü ala ibni’r Ravendi**, Tarih yok, s. 9.

³⁷⁵ Ali en-Neşşar, **Neşetü’l Fikr**, c. 1, s. 471.

³⁷⁶ Ebu Muhammed el-Hasen b. Ahmed Metteveyh en-Necrani, H. 469 yılında vefat etmiştir. İbnü’l Mürteza’nın taksimine göre Mutezile’nin on ikinci tabakasından olan Kadı Abdalcabbar’dan ilim almıştır. Et-Tezkira ve el-Muhitu fi Usuli’d Din isimli bu iki eser en meşhur teliflerindendir. Ahmed b. el-Murteza, **Tabakatu’l Mutezile**, Daru’l Muntazar, 2. Baskı, 1988, s. 119. Ayrıca Bkz. İbn Metteveyh, **et-Tezkira**, Mukaddime, s. 15.

³⁷⁷ İbn Metteveyh, **et-Tezkira**, s. 162.

bir hale mahsustur. Hali bu şekilde özel olan şey onlara göre cevher diye isimlendirilir.³⁷⁸

Cisimlerin bölünmeyen cevherlerden meydana gelişine telif, i'tilaf, terkip ve içtima kavramları kullanılır. Bu kavramların hepsi Eşari³⁷⁹ tarafından aynı anlamda kullanılmaktadır. Ancak Ebu Kasım El-Belhi içtima lafzını bir araya geldikleri zaman arazlara, i'tilaf ve mücavere lafızlarını ise birleştikleri zaman cevher-i fertlere özel kılmaya çalışmıştır.³⁸⁰ İbn Metteveyh cisimlerin arazlardan değil, cevherlerden meydana gelmesinin sıhhati görüşündedir. Mutezile'den bazılarının da ileri sürdüğü gibi cisimler telif ile bir araya gelmiş cevherlerden oluşmaktadır. Cisimlerde cevherlerin telifi sabit olduğu için bölünmesi de sahih olur. Bölünmeyle telif bozulunca cisimler ayan olarak kalırlar. Artık kendilerinde telif durumu zail olduğu için cüzlere ayrılıp bölünmesi sahih olmaz.³⁸¹

Burada gündeme gelen soru şudur: Cismin olduğu cüzlerin bir araya gelmelerinin sebebi arazlar mı yoksa cevherler midir? Bu konuda Mutezile âlimleri ikiye ayrılmışlardır. Ebu'l Huzeyl ve tabilerinin temsil ettiği birinci grup cüz için herhangi bir sıfat kabul etmemektedirler. Ebu'l Huzeyl'e göre arazlar cüzlerin bir araya gelmesinin neticesidir. Bu grup cüze dair sıfat olarak sadece birbirinin lazımı olan hareket ve sükûn sıfatlarını kabul etmektedirler. Onlara göre cüzlerin bir araya gelmeleri ve ayrılmaları hareketten doğmaktadır. Cismin koku, renk ve tat gibi arazları birleşme sonucu meydana gelmektedir ve cismin araz olan bütün sıfatları hareketin bir neticesi olmaktadır. İkinci bir varlığı da yoktur.

İşkâfi'ye³⁸² ait olan ikinci görüşe göre bir cüz terkip hariç renk, tat ve koku gibi bütün arazlara sahip olabilir. Cûbbai ise cevherin var olduğu an arazları taşıdığını, eğer münferit ise hareket, sükûn, temas, tat ve koku gibi arazların cevher hakkında caiz olduğunu söylemiştir.³⁸³

³⁷⁸ İbn Metteveyh, **et-Tezkira**, s. 47.

³⁷⁹ Makalatü'l İslamiyyin isimli eserde

³⁸⁰ S. Pines, **Mezhebü'z Zerre**, s. 7.

³⁸¹ İbn Metteveyh, **et-Tezkira**, s. 164.

³⁸² Muhammed b. Abdullah ebu Cafer el-İskafi (h.240). Mutezile kelamcılarının ve imamlarından. Mutezile'nin el-İskafiye kolu kendisine nispet edilmektedir. Aslı Semerkant'tan olan bir Bağdatlıdır. El-Kerabisi ve başkalarıyla münazaralar yapmıştır. **Nakzu'l Osmaniyye** isimli bir eseri bulunmaktadır. Zerkeli, **el-A'lam**, c. 6, s. 221.

³⁸³ Elbir Nasri, **Felsefetü'l Mutezile**, c. 1, s. 164.

Bazı Mutezililer cismin arazların toplamı olduğu görüşündedirler. Onlara göre cismi hareket, sükûn ve benzeri arazlar yüklenmektedirler. Cisme dair arazların meydana getirdiği şeyden başkası yoktur. Bölünemeyen en küçük parçayı da arazlar meydana getirir. Es-Salihi ise cüzün bütün araz cinslerini taşıdığını ancak başka bir telif olmaksızın bunun telif diye isimlendirilemeyeceğini iddia eder.³⁸⁴

Ancak İbn Metteveyh bu görüşleri eleştirerek reddeder. Muhaliflerine iki seçenek sunar: Ya cismin mekân tutmasının bu şeylerin içtimasına bağlı olduğunu ve ancak bir araya gelmekle mekân tutmanın sabit olacağını ya da bu arazların her birinin içtimadan önce mekân tuttuklarını söylemeliler. Eğer içtimadan önce mekân tuttuğunu söylerlerse bu sahih değildir. Çünkü arazlar bu belirtilerin bedenlerden ayrılma hakkı vardır ve bazıları birbirleriyle katılmama hakkına sahiptir.

Eğer Hafs³⁸⁵ ve Dırar'ın³⁸⁶ da cinsin çevrilmesi nev'inden olan cevaz verdiği içtima anında mekân tutmasını söylerlerse ki bu da sahih değildir. Çünkü şayet bu arazların toplanmaları, böyle olduktan sonra mekân tutmaları ve zerrelerinin çevrilmesi caiz olursa bir araya geldikleri vakit aynı şey cisimler için de caiz olur. Her ne kadar ayanlarının çevrilmesi cihetinden bir farklılıktan söz edilse de bu durumda ayırt edici farkları kalmaz.³⁸⁷

Mutezile cismin meydana geldiği en düşük sınır ve adet hususunda ihtilaf etmiştir. Ebu'l Huzeyl Allaf cismin en az altı parçadan meydana geldiğini³⁸⁸ söylerken Muammer b. Abbad'a³⁸⁹ göre cismi meydana getiren cüzler en az sekizdir. El-İskafi'ye

³⁸⁴ Eşari, **Makalat**, c. 2, s. 49. İbn Metteveyh, **et-Tezkira**, s. 49. Bu görüşün en meşhur temsilcileri es-Salihi, Dırar ve Hafs'tır.

³⁸⁵ Hafsu'l Ferd, Mücbire'nin büyüklerindendir. En-Neccar'ın dengidir. Ebu Amr diye künyelenmiştir. Mısır ehliendendi. Daha sonra Basra'ya yerleşmiştir. Önceleri Mutezili iken daha sonra kulların fiillerini Allah'ın yaratması görüşünü benimsemiştir. Dırar b. Amr'ın tabilerindendir. Ebu'l Huzeyl ve benzerlerinden de ilim almıştır. El-İstida'a ve Kitabu't Tevhid isimli eserleri bulunmaktadır. İbnü Nedim, **el-Fihrist**, thk, Rıza Teceddüd, t.y, s. 229.

³⁸⁶ Dırar b. Amr, ebu Amr şeklinde künyelenmiştir. Mutezili'dir. İbn Hazm onun kulların fiilleri ve kudret konusunda Mutezile'ye muhalefet ettiğini zikreder. Ona göre cisimler bir araya gelmiş arazlardan ibarettir. Mutezile, Havariç ve Ravafıza'ya reddiye kitapları bulunmaktadır. İbnü'n Nedim, **el-Fihrist**, s. 214. Ahmed b. Hacer el-Askalani, **Lisanü'l Mizan**, thk. Abdulfettah ebu Gudde, Mektebetü'l Matbuatü'l İslamiyye, 2002, c. 4, s. 341.

³⁸⁷ İbn Metteveyh, **et-Tezkira**, s. 49.

³⁸⁸ Eşari, **Makalat**, c. 2, s. 5.

³⁸⁹ Muammer b. Abbad es-Sülemi (h.215), Basra Mutezilelerindendir. Bağdat'a yerleşmiştir. En-Nazzam ile münazaraları bulunmaktadır. Kaderilikte aşırı gidenlerdendir. Bazı meselelerde tek kalmıştır. Misal olarak şunlar zikredilebilir.” İnsan cesede hulul etmeksizin onu idare eder. İnsan, uzun, geniş, renkli, hareketli, hulul eden ve mütemekkin değildir. İnsan cesetten başka bir şeydir. Diridir, âlimdir, kadir ve muhtardır.” Muammeriyye isimli taife kendisine nispet edilmektedir. Zerkeli, **el-A'lam**, c. 7, s. 272. İbnü'l Murteza, **Tabakatü'l Mutezile**, s. 61.

gelince Eşari onun cismin iki cüzden meydana geldiğini söylediğini ileri sürmektedir. Hişam El-Futi³⁹⁰ cismin altı rüknünün bulunduğunu iddia eder. Cahız da tıpkı Muammer b. Abbad gibi cismin sekiz cüzden meydana geldiğini söylemektedir. Ancak şöyle tafsil eder. İki cüzü bakanın karşısındadır. Uzunluk ve hat olarak isimlendirilir. Bu ikisinin sağından ve solundan onlara katılan başka iki cüz daha hasıl olur. Böylece en meydana gelir. Buna satıh veya safha denir. Sonra aynısından dört cüz yukarısından meydana gelir. Bu şekilde derinlik oluşur. Bu vecihle terkip olunan sekiz cüze cisim denir.³⁹¹ Cismin sekiz cüzden oluştuğunu söyleyen İbn Metteveyh de bu görüştedir. Kitabında zikrettiğine göre Ebu'l Kasım El-Belhi cismin oluştuğu cüzlerin dört adet olduğunu söylemiştir.³⁹²

Ebu'l-Huzeyl cüz'ün la yetecezzanın (atom) kendisi gibi altı atomla temas etmesini caiz görür. İbn Metteveyh'e göre ise en çok dörtgene benzemektedir. Onun nezdinde sahih olan budur. Daha çok dörtgene benzemelidir çünkü dörtgen, bütün kenarları birbirine eşit olmakla diğer şekillere nispetle farklı bir özelliğe sahiptir. Eğer atom üçgene benzemiş olsa bir cihetinden bakıldığında kendisi tarafından bakılan cihet diğerlerinden büyük olacaktır. Zira bu üçgene ait bir özelliktir.

İbn Metteveyh atomun daire şeklinde olamayacağını da söyler. Çünkü şekli dairevi olan atomların birleşmeleri durumunda aralarında boşluklar oluşacaktır. Dolayısıyla en uygun olan atomun dörtgen şeklinde olmasıdır. Aynı şekilde kendisi gibi altı başka atoma birleşmesi de ancak dörtgen şeklinde olduğu zaman sahih olabilir. Bilinen cihetlerden kendisi gibi diğer altı dörtgenle tam olarak birleşebilmek dörtgenin özelliğidir.³⁹³ Salih Kubbe³⁹⁴ ise atomun kendisi gibi başka altı atomla veya iki misliyle birleşmesini caiz görmez. Ona göre bir cüzün iki cüzle birleşmesi mümkün

³⁹⁰ Hişam b. Amr el-Futi Şeybani, Basra ehliindendir. El-Kadı onun hakkında şöyle söyler: "Avamın ve havasın nezdinde kadri yüce biridir." Mutezile'nin altıncı tabakasındandır. İbnü'l Murteza, **Tabakatü'l Mutezile**, s. 61.

³⁹¹ K. Abdulcabbar, **Şerhu'l Usuli'l Hamse**, s. 217.

³⁹² İbn Metteveyh, **et-Tezkira**, s. 56.

³⁹³ İbn Metteveyh, **et-Tezkira**, s. 48.

³⁹⁴ Salih Kubbe; Mutezile'nin yedinci tabakasındandır. Birçok eseri bulunmaktadır. Bazı konularda Mutezile'nin cumhuru muhalefet etmiştir. Örnek olarak şunlar zikredilebilir: Tevellüt edenlerin başlangıçta Allah'ın fiili olması, İdrakin mana olması. İbnü'l Murteza, **Tabakatu'l Mutezile**, s.73.

değildir.³⁹⁵ Aynı şekilde Ebu Bişr Salih ³⁹⁶ de bir şeyin miktarından fazlasına temas etmesini caiz görmez. Eğer bu caiz olsa dünyanın avuca sığması mümkün olmalıdır.³⁹⁷

İbn Metteveyh atomun mahallinin bulunmasını şart görür. Çünkü eğer atomu ispat etmenin yolu idrakse sıfatlarının böyle olması gerekir. İdrak atomun sıfatlarını yer tutan olmasıyla idrak eder. Onun bir mekânda görünmesi ancak bir cihette bulunmasıyla mümkündür.³⁹⁸

Atomun yer tutması şartı varlığının şartıdır. Ebu'l Huzeyl bunu cüz'ün la yetecezza üzerine hareket, sükûn, infirad, kendi misli gibi başka altısıyla temas etmesi, gayrisıyla birleşmesi, ayrılması ve Allah'ın onu tek kılarak gözlerin onu görmesi şeklinde caiz görür.³⁹⁹

Allah, bizde onu görme ve idrak etmeyi yaratır. Ebu'l Huzeyl cevher-i ferdin rengi, tadı, kokusu, hayatı, kudreti ve ilminin olmasını imkânsız görür. Hişam ve Abbad el-Mutezili cisim için caiz gördükleri nitelikleri cevher-ü ferd için caiz görmezler. Atomun hareket ve sükûnu caiz değildir. İnfiradı, teması ve ayrılığı yoktur.⁴⁰⁰

İbn Metteveyh ve Nisaburi ⁴⁰¹ başkalarının nefyettiklerini buna ilave etmektedirler. Cevheri Ferd hususunda mütekaddim Mutezilenin nefyettiklerini müteahhir Mutezilenin caiz gördüklerini mülâhaza etmemiz mümkündür. Mezkûr kitaplarında bununla alakalı özel bahisler açmışlardır.

Mutezile cevher-i ferdin şekli ve sıfatları hususunda kendi aralarında ihtilafa düştükleri gibi kapladığı alanın varlığı ve niteliği konusunda da farklı görüşler belirtmişlerdir. Ebu Haşim, İbn Metteveyh ve Nisaburi cevher-ü ferdin kapladığı bir alanın bulunduğunu kabul etmişlerdir. Ebu Ali Cubbai ve Ebu'l Kasım tek başına

³⁹⁵ Eşari, **Makalat**, c. 2, s. 16.

³⁹⁶ Salih b. Beşir b. Vadi' ebu Bişr el-Basri, el-Mürri diye meşhurdur. H.172 yılında vefat etmiştir. Ahmed b. Hacer el-Askalani, **Tehzibu't Tehzib**, Daru'l Kitabi'l İslami, Tarih ve Baskı yok, c. 4, s. 382.

³⁹⁷ Eşari, **Makalat**, c. 2, s. 5.

³⁹⁸ İbn Metteveyh, **et-Tezkira**, s. 56.

³⁹⁹ Bağdadi bu söze itiraz eder. Eleştirerek tenakuz olarak addeder. Çünkü rengi olmayanın görülmesi mümkün değildir, **el-Farku beyne'l Firak**, thk. Muhammed Osman el-Huş, Mektebü İbn Sina li'n Neşri, Tarih ve baskı yok, s. 113.

⁴⁰⁰ Eşari, **Makalat**, c. 2, s. 11.

⁴⁰¹ Said b. Muhammed b. Hasen b. Hatem ebu Reşid en-Nisaburi (h.440): Nisabur ehlinden ve Mutezilenin büyüklerindendir. Kadı'l Kudat Abdulcabbar b. Ahmed'den ilim almıştır. Döneminin en büyüğü olmuştur. Nisabur'da ilmi halkaları bulunmaktaydı. Daha sonra Rey'e gitti ve orada vefat etti. Birçok eseri bulunmaktadır. En meşhurları şunlardır: Mesailü'l Hilaf beyne'l Basriyyin ve'l Bağdadiyyin, Divanu'l Usul, İbnü'l Murteza, **Tabakatu'l Mutezile**, s.116, bkz. Zerkeli, **el-A'lam**, c. 3, s. 101.

kapladığı bir alanın bulunmadığını, ancak gayrisıyla bir alan kaplayabileceğini ve boyunun olabileceği görüşünü ileri sürmüşlerdir. Cevher-i Ferdin kapladığı alanı ispat etmekten amaç yer kaplama sıfatını ispat etmektir. Bu sıfat sayesinde gayrisının kendisine eklenmesi gerçekleşir. Bu sıfatın her cüz için hasıl olması gerekir. Ancak bir araya geldikleri zaman bu sıfat oluşur demek caiz değildir. Çünkü birleşme, meydana gelebilmek için bu sıfat sebebiyle mahallinin var olmasına ihtiyaç duyar. Şayet bu sıfat meydana gelmesinden bir araya gelmeye ihtiyaç duyacak olsa aynı şekilde iki durumdan her biri diğerine ihtiyaç duyacaktır ki bunun imkânsızlığı bir şeyin kendisine ihtiyaç duyması mesabesindedir. Bu ise muhaldır.⁴⁰²

Bu meselede hilaf bazen mana bakımından bazen de ibare cihetinden vaki olmaktadır. Nisaburi cevher-ü ferdin kapladığı bir alanın bulunduğunu kabul ederek nefyedenleri reddeder. Muhaliflerine şöyle sorar: Alan kaplama şu iki durumdan hali olamaz: Ya cevherin zati sıfatına döner ya da bir araya gelmeye, birleşmeye döner. Nisaburi yer kaplamanın bir araya gelmeye raci olmasını kabul etmez. Buna şöyle gerekçe sunar: Boyu yirmi zira' olan bir cismi alsak ve yirmi paçaya bölsek bir araya gelmesi tenakuzundan dolayı yer kaplaması için bir tenakuz oluşmayacaktır. Yer kaplamanın sadece bir araya gelmeye raci olduğunu söylemek iki cüzün dünyanın diğer cüzlerinde olduğu gibi bir araya gelmenin ikisinin toplanması olarak caiz olmasına götürür.⁴⁰³

Çoğu Mutezile Cevherü'l ferd'i kanıtladı ve bunu ispat etmek için doğa yardım aldılar. Cevherü'l-Ferdin varlığına dair sunduğu deliller naklî ve aklî olmak üzere iki türdür:

Nakli Deliller: "...onların yaptıklarını ilmiyle kuşatır ve her şeyi bir bir sayar."⁴⁰⁴ "Allah şüphesiz her şeyi bilgisiyle kuşatandır."⁴⁰⁵ "...her şeyi, apaçık bir kitapta saymışızdır."⁴⁰⁶

Akli Deliller:

1-Allah cismin cüzlerinin bir araya getirmiştir. Cüzleri, artık birleşmeden bahsedilemeyecek parçalara bölmeye kadir midir? Bu cüzlerin bölünmesi mümkün

⁴⁰² Nisaburi, **el-Mesailü fi'l Hilaf**, thk. Arthur Byram, Tab'atı Berlin, Baskı yok, 1902, s. 39. Zerkeli, **el-A'lam**, c. 3, s. 101.

⁴⁰³ Nisaburi, **el-Mesailü fi'l Hilaf**, s. 39. İbn-ü Metteveyh, **et-Tezkira**, s. 181.

⁴⁰⁴ Cin, 28.

⁴⁰⁵ Fussilet, 54.

⁴⁰⁶ Yasin, 12.

müdür değil midir? Eğer “Kadir değildir” derlerse bu Allah’ı aciz kılmak olur. Eğer “evet” derlerse bununla cüz’ün ya yetecezayı ikrar etmiş olurlar.⁴⁰⁷

2-Cismin sonsuza dek bölünebileceğini söylemek sonsuz olanın sonradan var olmasının sahih olmaması bakımından cismin kadim olduğunu iddia etmeyi gerektirir. Böyle olunca cismin hadis olduğuna itikat ettikten sonra nasıl onun sonsuz olduğuna inanılır? Hâlbuki bu, onun kadim olmasına götürür.

3-Cevherü’l Ferdin olmadığı yönündeki iddiadan kendisindeki hareketlerin sonsuzluğu ve onun hadis oluşunun bilinmemesi lazım gelir. Aynı şekilde kendisindeki birleşme ve bölünmenin de sonsuz olması gerekir. Netice olarak onun hadis değil, kadim oluşuna götürür.⁴⁰⁸

Bu nazariye, âlemin hudüsünü ispat etmekten öte cevherlerin bir araya gelmesi veya ayrışması hususunda ilahi kudretin rolünü ortaya çıkarmaktadır. Şöyle ki âlem cevherü’l ferden veya cüz’ün la yetcezzadan meydana gelmektedir ve hadistir. Zira cisimler rolleri gereği hadistirler. İlahi gücün arazlarda alanındaki rolü açıktır. Çünkü cevherlerin arasında bir cinstir. Fakat cisimler onlardan ayrı olamazlar. Yani arazsız cisim yoktur. Arazlar mefhumlarına uygun olarak, arizi, hadis, geçicidirler ve cisimler de arazdan ayrı değildir. Netice olarak hadislerden ayrı olamayan da hadistir. Bundan dolayı cisimler hadistirler.⁴⁰⁹

Mutezilenin genelinin cevherü’l ferd nazariyesini kullanmasına ve Allaf başta olmak üzere mütekaddim Mutezilenin ikrar etmesine rağmen Nazzam hocası Allaf’a muhalefet ederek cisimlerin bölünemeyen en küçük parçaya ulaşacak kadar parçalara ayrılabilirliğini kabul etmemiştir. Nazzam bu görüşüyle Mutezilenin Cûbbai, Hişam, El-Futi ve bunların dışındaki büyüklerine de muhalefet etmiştir.⁴¹⁰ Nazzam cevherü’l ferd nazariyesini kabul etmeyerek şöyle der: Cüzü olmayan hiçbir cüz, parçası olmayan hiçbir parça, yarısı olmayan hiçbir yarım yoktur. Bir cüzün sonsuza dek bölünmesi caizdir. Parçalara ayrılma bakımından bir sınırı yoktur.⁴¹¹ Hayyat’ın⁴¹²

⁴⁰⁷ İbn Hazm, **el-Faslu fi’l Mileli ve’l Ehvai ve’n Nihal**, Mektebetü’s Selami’l Alemiyye, Tarih ve Baskı yok, c. 5, s. 94.

⁴⁰⁸ İbn Metteveyh, **et-Tezkira**, s. 172.

⁴⁰⁹ Ahmed Subhi, **fi İlmi’l Kelam**, s. 224.

⁴¹⁰ İbn Hazm, **el-Faslu fi’l Mileli ve’l Ehvai ve’n Nihali**, Mektebetü’s Selami’l Alemiyye, T.y, c. 5, s. 94.

⁴¹¹ Eşari, **Makalat**, c. 2, s. 17.

⁴¹² Ebu’l Hüseyin el-Hayyat Abdurrahim b. Muhammed b. Osman, Ebu’l Kasım el-Belhi’nin hocasıdır. Mutezilenin sekizinci tabakasındandır. El-Kadı onun hakkında şöyle söyler: el-Hayyat Cafer’in

zikrettiğine göre Nazzam cisimlerin bölünmeyen parçacıkların toplanmasından meydana gelmesini kabul etmemektedir. Ona göre vehmin ikiye bölemeyeceği hiçbir cüz yoktur.⁴¹³

Nazzam atomun sonsuza dek bölünebileceği görüşünü savununca diğer Mutezililerin yaptığı gibi tabii cisimlerin oluşumunu açıklarken bölünmeyen parçaların bir araya gelmesinden bahsedememektedir. Bilakis ona göre cisimlerin mesaha ve ölçüde sınırları bulunmaktadır. Bundan dolayı o cismin meydana gelebilmesi için gerekli olacak parçaların en az sayısı gibi konular hakkında konuşmaz. Mevzuya direk cismi uzun, geniş ve derin şeklinde tanımlayarak başlar. Cismin meydana gelmek için ihtiyaç duyduğu parça sayısı yoktur der.⁴¹⁴

Nazzam'ın Cevherü'l Ferd Nazariyesini Reddetmesinden Doğan Problemler:

1-Vehim her cüzün parçalara ve sonsuza dek ayrıldığını varsayalım. Bu takdirde zaman iki ayrı cismin kütle ve ağırlık farkından nasıl bahsedilebilir. Çünkü her iki cisim de vehim tarafından sonsuz olarak bölünebilmektedir. Sonsuz olan iki şey birbirinden nasıl ayrılacaktır? Bu problemi çözebilmek için en-Nazzam nispet düşüncesine sığınmaktadır. Bu bağlamda öne sürdüğü misaller şöyledir: Bir dağ ve hardal tanesi ikiye bölündüğü zaman dağın parçaları hardal tanesinin parçalarından daha büyüktür. Aynı şekilde dörde, beşe ve altıya bölündüğünde de durum böyledir. Bu bölünme sonsuza kadar devam ederken aynı şey tekrarlanmakta, dağın parçaları hardal tanesinin parçalarına nispetle sürekli büyük olmaktadır. Dağın cüzleri ile hardal tanesinin cüzleri arasındaki nispetin kıyası böyledir. Nazzam'ın hareket noktası cisimdir. Bütün bölünmenin esası ona göre cisim olmaktadır. Sonsuzlar arasındaki nispeti de bu şekilde açıklamaktadır.

2-Cisim bu şekilde sonsuza dek bölünmeye kabilse bölünmesini durdurmak nasıl mümkün olur? Nazzam bu soruya şu şekilde cevap verir: Bir kısmı hareketle, diğer kısmı ise sıçrama ile kesilir. İslam'da sıçramadan bahseden ilk düşünür odur.⁴¹⁵

Nazzam'a göre sıçramanın anlamı şudur: Bir cisim bulunduğu birinci mekândan sıçrama yönüne doğru ikinci mekânı atlayarak üçüncü mekâna atlar. Bunu bazı illetlerle gerekçelendirir. Bunlardan birisi anafordur. Buna göre üst tarafı alt

ashabından faziletli âlim bir kişidir. İbn Ravendi'nin görüşlerini nakzettiği birçok kitabı el intişar gibi bulunmaktadır. Geniş hadis bilgisi olan bir fakihti. İbn Mürteza, **Tabakatu'l Mutezile**, s. 85.

⁴¹³ Hayyat, **el-İntisar**, s. 32.

⁴¹⁴ Hayyat, **el-İntisar**, s. 55. el-Bir Nasri, **Felsefetü'l Mutezile**, c. 1, s. 168.

⁴¹⁵ Elbir Nasri, **Felsefetü'l Mutezile**, c. 1, s. 166.

tarafından daha fazla hareket halindedir. Yukarısının çentikleri aşağısının ve kutbununkinden daha fazladır. Çünkü üst bölgesi henüz eşyanın hizasına gelmeden eşyaya temas etmektedir.⁴¹⁶ Fakat Ebu'l Huzeyl ve başka kelimacılar onun bu söylemini kabul etmemiş, bir cismin kendisinden sonraki mekâna uğramadan, atlayarak üçüncü mekâna geçmesini imkânsız görüşlerdir. Onlara göre bu imkânsızdır. Sahih değildir.⁴¹⁷

Atom nazariyesi hususunda Nazzam'ı destekleyen İbn Hazm⁴¹⁸ dahi sıçrama teorisini reddederek şöyle söyler: Bu, ancak görme hissine muvafıktır. İnsan gözünü kapatıp açtığında zamansız olarak gökyüzünün, yıldızların, uzak feleklerin yeşilliği ile karşılaşır.⁴¹⁹ Bir zaman içerisinde uzak idrak arasında üstünlüğü olmaksızın renklerin en yakın olanına vaki olması da böyledir. Bu da görmenin bakandan çıkıp yakın veya uzak her şeye, kendisine hulul edip ve kat ettiği bir mesafe olmaksızın görünen her şeye vaki olduğuna delalet eder.⁴²⁰

1.3.4.2. Ebu'l-Berekat'ın Eleştirisi

Ebu'l Berekat, Nazzam'ın sıçrama nazariyesini reddetmeyi ihmal etmemiştir. Onun tabirine göre bu şeyle delil getirmek saçma bir söylemdir. Çünkü sıçramanın manası yavaş hareketler arasında hızlı bir hareketin varlığı ve sürüklenen hareketler arasında yaratmaktır. Kısa bile olsa bütün bunlar bir mesafe üzerinde ve zaman

⁴¹⁶ Deniz veya nehirde anafor: Dönen dalgaların orta bölgesi daha süratli ve şiddetlidir. Daire şeklindedir. Yukarısı geniş aşağısı dardır. Yerden düşük olan kerteler iki kalınlık arasındadır.

⁴¹⁷ Eşari, **Makalat**, c. 2, s. 19.

⁴¹⁸ Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm ez-Zahiri, Ebu Muhammed h.456: Döneminde Endülüs'ün en büyük alimi ve İslam'ın imamlarından biridir. Endülüs'te el-Hazmiyye diye isimlendirilen büyük bir topluluk onun mezhebine müntesipti. Kurtuba'da doğdu. Kendisinin ve öncesinde babasının memleket idaresinde vezirlik görevleri vardı. Görevini ter ederek ilme ve telife yöneldi. Araştırmacıların önde gelenlerinden ve kitap ile sünnetten hüküm istinbat edebilen hafız fakihlerden oldu. Endülüs bölgesindeki Badiye Leyle'ye göçtü ve orada vefat etti. En meşhur eseri el-Faslu fi'l Mileli ve'l Ehvai ve'n Nihal'dir. Zerkeli, **el-A'lâm**, c. 4, s. 254.

⁴¹⁹ Zühdi Carullah ibn Hazm'ın bu sözü söylediği zaman bağlamında mazur olduğunu söyler. Zira o ışığın zamanda mesafe kat ettiğini ortaya koyan modern bilimin ortaya koyduğu bulgulara sahip değildi. Sırf kendisine bakmakla gördüğün bazı uzak semavi kütleler vardır ki ışıkları bize binlerce sene sonra ulaşır. Işık son derece hızlıdır. Gözümüzü kapatıp açtığımızda yıldızları ve yakın gezegenleri çok kısa zamanda görürüz. İnsan bunun keyfiyetini idrak etmekten acizdir. İbn Hazm yanıltmış ve görmenin zamansız mesafe kat ettiğini söylemiştir. Zühdi Carullah, **el-Mutezile**, el-Ehliyyetü li'n Neşri ve't Tevzi', 1974, s. 123.

⁴²⁰ İbn Hazm, **el-Fasl**, c. 5, s. 35.

içerisinde olur. Ebu'l Berekat'a göre bu inat ve cedele dayalı bir sözdür. Batıl oluşu ise hem söyleyenine hem de üzerinde düşünenine gizli değildir.⁴²¹

Ebu'l Berekat Nazzam'a itiraz ederek şöyle söyler: Nazzam'ın cüzün sonsuza dek bölünebileceği söylemi Allah'ın alemleri ihata etmesinin ve onu bilmesinin imkansızlığına götürür. Bu ise “onların yaptıklarını ilmiyle kuşatır ve her şeyi bir bir sayar”⁴²² ayetine muhaliftir.⁴²³ Aynı şekilde Ebu İshak Es-Saffar⁴²⁴ da şöyle söyleyerek Nazzam'ı reddeder: Nazzam'a denilir ki: Eğer Kur'an'ı ikrar ediyorsan o seni aleyhine hüccettir. Zira Allah (c.c) “...onların yaptıklarını ilmiyle kuşatır ve her şeyi bir bir sayar” buyurmaktadır.⁴²⁵

Mutezile nezdinde cevherü'l-ferd mevzuunu işlerken ortaya çıkan neticeye göre İslami düşünce içerisinde âlemi meydana getiren unsurlar hususunda araştırma yapan ilk topluluğun Mutezile olduğunu söylemek mümkündür. Tabiat felsefesinin ürünleri ilk Mutezililerin eliyle ortaya çıkmaya başlamıştır.

Ancak cevherü'l-ferd nazariyesini her ne kadar ilk olarak Mutezile ele almış olsa da onların bu hâkim ve büyük aslı bütün bahislerde tahkik ettiklerini söylemek mümkün görünmemektedir. Allah'ın her şeye kadir oluşunu bu meseleyle kâmil manada irtibatlandıramamışlardır. Bundan dolayı ilk kelamcılarının nezdinde cevherü'l-ferd görüşü Eşariler nezdindeki kadar dikkate alınan bir görüş olmamıştır. Eşariler cevherü'l-ferd nazariyesini Allah'ın kudreti meselesinde bir asıl olarak kabul etmişler ve bu asla uygunluk arz etmeyen bütün fikirleri reddetmişlerdir.⁴²⁶

1.3.4.3. Ehl-i Sünnet'te Cevher-i Ferd

Tespit edebildiğimiz kadarıyla cevherü'l-ferd düşüncesini İslam âleminde yaygınlaştıran sokan kişi Ebu'l Huzeyl Allaf'tır. Mutezilenin çoğu bu nazariyeyi ondan almışlardır. Daha sonra Eşariler atom nazariyesini nihai noktasına getirmiştir.

⁴²¹ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, **el-Muteber**, c. 2, s. 23.

⁴²² Cin, 28.

⁴²³ Abdulkahir el-Bağdadi, **el-Farku beyne'l Firak**, thk. Muhammed Osman el-Huşt, Mektebü ibn Sina li'n Neşri, Tarih ve baskı yok, s. 248.

⁴²⁴ İbrahim b. İsmail b. Ahmed, Ebu İshak, Ruknü'l İslam el-Buhari es-Saffar (h.534): Zahid bir Hanefi Fakihidir. Kendisine ez-Zahidü's Saffar denilmektedir. Buhara ehlindendir. Orada vefat etmiştir. Yöneticilere karşı tavizsizdi. Sultan Sancar onu Merv'e sürgün etmiştir. Birçok eseri bulunmaktadır. **Kitabu's Sünneti ve'l Cemaati ve Telhisu'l Edilleti li'Kavaidi'd Tevhidi** isimli eserler telifleri arasındadır.

⁴²⁵ Ebu İshak es-Saffar, **Telhisu'l Edille**, c. 1, s. 224.

⁴²⁶ S. Pines, **Mezhebü'z Zerrati inde'l Müslimin**, s. 33.

Bu konuda özellikle Eşari ve talebesi Bakillani'yi zikretmek mümkündür. Daha sonrasında cüz'ün la yetecezza nazariyesi Eşarilerin resmi görüşü haline gelmiştir.⁴²⁷ Nazariye tamamlanmış haliyle ilk Eşari âlimlerinden alınmıştır. Şüphesiz Eşari aynı zamanda İlâhi kudret ve iradenin mevcudata şamil olduğunu da vurgulamak istemekteydi. Bu ise ancak mevcudatın sonlu olması ve bir sınırdan nihayete ermesiyle tahakkuk edebilirdi. Böylece ihata edici ilim ve kudret ile mutlak irade ona şamil olurdu.⁴²⁸

Bu gerekçeyi Eşari ve Maturidilerin cevherül ferd kabul etmenin gerekliliğini iddia etmelerinin cümlesinden saymak mümkündür. Böylece bu nazariye Eşari ve Maturidi mezheplerinin onu kabul etmeyen filozoflara karşı koyma ve onları reddetme yolunda esasını teşkil etmiştir. Dolayısıyla Eşari ve Maturidiler olmak üzere bütün kelmacıların bu konuda filozoflardan tamamen farklı düşündüklerini görmekteyiz. Netice olarak cevherül-ferd düşüncesi kelmacıların âlemin hudûsü söylemlerini savunmak üzere kullandıkları bir delildir.

Aristo'nun ilk muharrikin hareket etmediği ve hareket eden madde olmadığı yönündeki söylemine Eşariler ve kelmacılar itiraz etmişler buna mukabil Allah'ın ezeliliğini ve kadimliğini ispat eden bir görüş ortaya koymuşlardır. Buna göre âlem cevher ve arazlardan meydana gelmektedir. Cevher ve arazlar ise hadistirler. Hadislerden hali olamayan şeyin kendisi de hadistir. O halde mutlaka bu araz ve cevherleri var eden biri bulunmalıdır. O da Allah'tır. Allah bu cüzleri yaratır sonra yok eder sonra tekrar yaratır. Bütün eşya her durum ve zamanda varlığı hususunda İlâhi müdahaleye dayanmaktadır.⁴²⁹

Eşariler cismin telif-bir araya gelme neticesinde oluştuğunu ittifakla kabul etmişlerdir. Bakillani cismi şöyle tarif eder: cisim lügatte telif-bir araya toplamayı ifade eder. “Racülün cesim”, “Zeydün ecsemü min Amrin” sözleri buna delalet eder. Bu, mübalağa siygalarındandır. Zira “cesim” ve “ecsem” kelimelerinden bir araya toplanmış ve birleşmiş cüzleri kast ederler. Cüveyni ile Gazali'nin tarifi de böyledir. Cismin tarifi hususunda mezhepleri budur.⁴³⁰

⁴²⁷ Ali en-Neşşar, *Neşetü'l Fikri*, c. 1, s. 475.

⁴²⁸ Ali en-Neşşar, *Neşetü'l Fikri*, c. 1, s. 476.

⁴²⁹ Ali en-Neşşar, *Neşetü'l Fikri*, c. 1, s. 476.

⁴³⁰ Bakillani, *et-Temhid*, s. 17. Cüveyni, *el-İrşad*, s. 17. Gazali, *el-İktisad fil İtikat*, s. 24.

Maturidi cisim için muayyen bir tarif yapmaz. Bazen uzun, geniş ve müellef gibi cüzlere sahip olan şeyin ismidir diye tanıtırken bazen de cihetleri bulunan veya sona ihtimali olan şey ya da üç boyutu bulunan şeyin ismidir diye ifade eder.⁴³¹

Nesefi cevheri şöyle tanımlar: zatıyla kaim ve zıtlarına kabil olandır. Tarifi hususunda vehmi olarak değil, fiili olarak bölünme kabul etmeyen en küçük cüzdür denilmiştir. Her cinsten arazi kabul eden bir cins şeklinde de tarif edilmiştir. Mekân tutan, mahalden müstağni olan hadis şey diye tarif edenler de vardır.⁴³²

Ebu İshak es-Saffar şöyle söyler: Cisim dilde aslen iri-büyükklüğe vaz edilmiştir. İrileşip büyüdüğü zaman “جِسْمٌ يَجْسُمُ جَسَامَةً” kullanımı bu manadandır. İri yapı bir adama “وَرَجُلٌ جَسِيمٌ” denir. Daha iri cüsseli olursa “أَجْسَمٌ” şeklinde ifade edilir. Kelamcıların ıstılahında ise cisim bir araya toplanan ve birleşen şeydir. Varlığın aslında yapılmış ziyade mana itibarıyla bu iki ibare arasında fark yoktur.⁴³³

Cevherül ferdin tarifinde Cürcani şöyle söylemektedir: Cevher ne hariçte ne de vehimde veya akli farazide, aslen bölünmeye kabil olmayan, cisim cevher fertlerinin bir araya gelip birleşmelerinden oluşur.⁴³⁴ Cevher diye isimlendirilmesinin sebebi cisimlerin aslı olmasındandır. Bir şeyin cevheri onun aslıdır.⁴³⁵ Maturidi ve Eşarilerin kabul ettiği cevherü’l ferd bu şekildedir. Bunu fizikle ispatlamaya çalışmışlardır. Maturidi ve Eşarilerin mütekaddim alimleriyle müteahhir alimleri ittifakla cevherü’l ferdi kabul edip savunmuşlardır.

Mesela Eşari “bütün cüzlerin sonsuza dek yarıları vardır, sonsuz bölünürler” söyleminin geçersizliğini eşyanın hareket, sükûn, illet, malûl olarak başlangıcının ve sonunun bulunması, bölünmesinin bir sınırının olması ve bundan sonrasında artık bölünmemesi gerekliliğine dayandırır. Bütün bunların aslını bir Hadis-i Şerif’te bulmaktadır. Ancak cismin sonunun varlığını ve atomun parçalanamayacağını “her şeyi, apaçık bir kitapta saymışızdır”.⁴³⁶ ayetine dayandırır. O daha öncesinde Ebu’l Huzeyl’in paylaştığı yorumu benimsemiştir. Buna göre ancak sonu olan bir şey sayılabilir. Dolayısıyla cismin cüzlerinin sayı bakımından sonlu olması gerekir.

⁴³¹ Maturidi, **et-Tevhid**, s. 38.

⁴³² Nesefi, **Tebsiratü’l Edille**, c. 1, s. 71.

⁴³³ Ebu İshak es-Saffar, **Telhisu’l Edille li’Kavaidi’d Tevhid**, thk. Anglica Brodersen, Müessesetü’r Reyyan, 2011, c. 1, s. 226.

⁴³⁴ Cürcani, **et-Tarifât**, s. 138.

⁴³⁵ Pezdevi, **Usulü’d din**, s. 24.

⁴³⁶ Yasin, 12.

Matüridiler cevherü'l ferdin varlığına dair muarızlarını reddederken içtima ve tefrik ile istidlalde bulunmuşlardır. Buna göre muayyen bir cismin cüzlerinde içtima yaratan kimdir? diye sorarlar. Muarızlar “Allah’tır” demek zorundadırlar. Bu durumda onlara şöyle sorulur: Allah bu içtima kaldırıp onun yerine iftirak-ayrılığı yaratmaya kadir midir? Eğer “hayır” derlerse Allah’ın, yarattıklarından arazları yok etmekten ve yerlerine zıtlarını yaratmaktan aciz olduğunu söylemiş olurlar. Eğer “evet” derlerse şöyle söyleriz: O halde haddi zatında toplanmış olmayan ve bölünmeye kabil bulunmayan nefsinde içtima kalkmıştır. Geriye bölünmeye kabil olmayan cüzler kalınca bunlar bölünmeyen cüzler olurlar. Bizim cevherden kastımız da budur. Hakkında münakaşasını yaptığımız cüzde iftirak sana göre imkânsız mıdır caiz midir? Eğer “caiz” dersen bu durumda Allah’ı kudretle nitelendirmen gerekir. Eğer “hayır” dersen bizim iddia ettiğimiz şey sabit olur.⁴³⁷

Bâkılani Eşariye mezhebini atom nazariyesini kabul eden bir mezhep olarak ifade eder. Mezhebe göre alem sayılamayacak kadar çok cevher-i fertten meydana gelmiştir. Bölünemeyen bu cevheri fertler yok iken yaratılmışlardır. Akıl bu cevherlere tabiatında bulunmayan keyfiyetler yükler. Bu sadece akıl cihetindendir. Yani suretler aklın eseridir. Bu keyfiyetler cevherlerden ayrılınca cevherler yok olmazlar. Öyleyse cevherler değişken ve hadistirler. Arazlar da böyledir. Bir araz iki zamanda var olarak kalmaz. Zaman da anı şekilde zerrelere meydana gelmiştir. Bu zerreler birbirinden ayrı olan kısa anladır. Bu cevher ve arazları yaratan Allah’tır. Onlarda bizzat fiil eden odur. Çünkü onlara arız olan bütün değişikliklerin aracısız illeti o’dur. İkinci bir illetleri yoktur. Zira tabiatın iki ayrı kanunu yoktur. Mesela ateş yakmayı meydana getirmez. Ateşin tabiatında odunu yakma yoktur. Odunun tabiatında da ateşle yanmak yoktur. Ateş oduna temas ettiğinde yanmayı yaratan Allah’tır. Yakma fiili bizzat Allah’ın eseridir. Ne ateş ne de odun İlâhi fiilin münasebetlerinden başka bir şey değildir.⁴³⁸

Cüveyni cismin sınırı, tarafı ve sonu olmasının gerekliliğine dayanarak cevherü'l ferdi ispatlamaya çalışır. Hakiki bir küre basit hakiki bir yüzeye konulduğu zaman ya bölünemeyen en küçük cüzü ile o yüzeye temas eder ki bu cevherü'l ferttir. Ya da bölünebilen cüzü ile temas eder. Bu durumda o tam küre olmaz. Bilakis basit

⁴³⁷ Nesefi, **Tebşiratü'l Edille**, c. 1, s. 73. Sabuni, **el-Bidaye mine'l Kifaye**, s. 35.

⁴³⁸ Bakıllani, **et-Temhid**, s. 34.

bir yüzey olur. O farz etmenin hilafıdır. Cüveyni bununla alakalı özel bir fasıl açarak cevherü'l ferdi ispat eder ve kabul etmeyen filozoflarla kelamcıları şöyle söyleyerek reddeder: Birisi basit bir cisme bakıp iki tarafından birisini idrak etse. Sonra cismin iki tarafından birinde debelenen bir karıncanın bir delik açıp diğer tarafına kadar gittiğini tasavvur etse, bundan yakini bir şekilde biliriz ki karınca bu cisim içerisinde mesafe kat etmiş ve basit cüzleri aşmıştır. Eğer cüzler sonsuz olsaydı karıncanın cisim içerisinde mesafe kat edip bitirmesi tasavvur edilemezdi.⁴³⁹

Gazali de cevherü'l ferdi ispatlamaya çalışır. Buna delil olarak varlığın kısımlarını verir. Allah'ın varlığına dair istidlalde bulunduğu yerde şöyle söyler: Âlem derken Allah'ın dışında var olan her şeyi kast etmekteyiz. Arazlarıyla birlikte bütün cisimler de buna dahildir. Bunun açıklaması şöyledir. Biz varlığın aslı hususunda şüphe duymamaktayız. Sonra her var olanın ya mekân tuttuğunu ya da tutmadığını bilmekteyiz. Eğer mekân tutanda birleşme yoksa onu cevherül ferd diye isimlendiririz. Eğer gayrisıyla bir araya gelmişse ona cisim deriz. Eğer mekân tutan değilse ya varlığı cisme ihtiyaç duyar ve onunla kaim olur. Bunu araz diye isimlendiririz. Ya da cisme ihtiyaç duymaz ve cisimliği gerektirmez. O ise Allah'tır.⁴⁴⁰

Razi de cevherü'l ferdi kabul eder ve bu görüşü doğru bulur. Ona göre bunun delili şudur: Hareket ve zamandan her birisi birbirini takip eden cüzlerden oluşmuştur. Hareket ve zaman zaman itibarıyla bölünmeye kabil değildir. Öyleyse cismin bölünmeyen cüzlerden meydana gelmesi gerekir.⁴⁴¹

Bâkillâni cevherül-ferdin sıfatlarında şu şekilde bahseder: O, araz cinslerinin her birisinden bir araza kabil olandır. Ne zaman böyle olursa cevher olur. Ne zaman böyle olmaktan çıkarsa cevher olmaktan da çıkar.⁴⁴² Eşariler cevherül-ferdin sıfatı olarak mekân tutmayı tespit ederler. Bu konuda Mutezile ile ittifak halindedirler. Cüveyni'nin söylemine göre hak ehline göre cevherü'l ferd kendisiyle kaim olan arazlarının gayrisı olarak mekân tutan bir varlıktır.⁴⁴³ Bu görüş, cevherleri bir araya gelmiş arazlardan ibaret olarak gören Nazzam'ın hilafıdır.⁴⁴⁴

⁴³⁹ Cüveyni, *eş-Şamilü fi Usulî'd-din*, s. 143.

⁴⁴⁰ Gazali, *el-İktisad fi'l İtikat*, s. 91.

⁴⁴¹ Razi, *Mea'limü Usulî'd Din*, thk. Taha Raoof, Daru'l Küttübi'l Arabi, Beyrut, t.y, s. 31.

⁴⁴² Bakillani, *et-Temhid*, s. 41.

⁴⁴³ Cüveyni, *eş-Şamil fi Usulî'd Din*, s. 148.

⁴⁴⁴ Şehristani, *el-Milel ve'n Nihal*, c. 1, s. 506.

Cüveyni, Eşarilere göre cevherü'l ferdin sıfatlarını özetlerken sıfatları vacip, caiz ve imkânsız olarak taksim eder. Vacip olan sıfatın mekân tutma⁴⁴⁵ ve arazı kabul etmesidir. Bazıları kendi başına kaim olmasını zikrederler. Caiz olan; arazlarının ağyarının kendisinde bulunmasıdır. Hudusü ile vücudu nefesine racidir. Zait sıfatlar değildir. Cevherü'l ferd için imkânsız olan sıfata gelince; o, nefsinin sıfatından çıkmasıdır. Çünkü bu durumda cinsinin inkılâbı vardır.⁴⁴⁶

Cüveyni'ye göre cevherü'l ferd için mekân caizdir.⁴⁴⁷ Nazzam'ın aksine Eşariler cevherü'l ferd için beka sıfatını yani yenilenmemeyi kabul ederler. Ona göre cevher de arazlar gibi sabit değildir. Devamlı yenilenmektedir. Aynı şekilde Eşariler cevherlerin tedahülünü de kabul etmezler. Onlara göre cevherin başka bir cevherin zatında varlığı caiz değildir. Ama yan yana bulunmayı caiz demişlerdir.⁴⁴⁸

Şekline gelince Bakillani ile Cüveyni cevherü'l ferdin bir şekli olduğunu kabul etmezler. Herhangi bir şekle benzemez. Çünkü benzerlik şekilde birliktir. Şekli olmayan nasıl gayrısının şekline benzer?⁴⁴⁹

Bu, Allaf'ın görüşüne yakın bir söylemdir. Zira o da cevherin boyunun, eninin ve derinliğinin olmadığını söylemektedir. Ebu'l Berekat'ın gerekçelendirmesine göre şekil hususundaki bu ihtilaf içerik hakkında meydana gelen ihtilaftan kaynaklanmaktadır. Şöyle ki; ateş sıcak ve latiftir. Çünkü cüzlerinin şekilleri zaviyeleri keskin üçgenlerdir. Su soğuk ve ıslaktır. Çünkü cüzlerinin şekilleri dörtgendir. Yerde ve havada bulunan diğer bileşikler de böyledir.⁴⁵⁰

Eşariler ve Mutezile cevherlerin homojenliği ve simetriği hususunda ittifak etmişlerdir. Buna göre cisimlerin tamamı homojendir. Şöyle söylerler: Suretteki ve diğer hükümlerdeki farklılık kendileriyle kaim olan arazların farklılığından kaynaklanmaktadır. Bunun aksine Nazzam cevherlerin simetrisini ve homojenliğini kabul etmez.⁴⁵¹

Eşari ve Maturidilerin cevherül-ferd varlığına dair deliller;

⁴⁴⁵ Bakillani, **el-İnsaf**, s. 15.

⁴⁴⁶ Cüveyni, **eş-Şamil**, s. 165.

⁴⁴⁷ Cüveyni, **eş-Şamil**, s. 159.

⁴⁴⁸ Cüveyni, **eş-Şamil**, s. 160.

⁴⁴⁹ Cüveyni, **eş-Şamil**, s. 159.

⁴⁵⁰ Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Mu'teber**, c. 2, s. 25.

⁴⁵¹ Bağdadi, **Usulü'd Din**, s. 74. İbn-ü Metteveyh, **et-Tezkira**, s. 137. Nisaburi, **Mesailü'l Hilaf**, s. 29. Cüveyni, **eş-Şamil**, s. 153.

A- Bâkillâni cevherü'l ferdin varlığına fil ve zerre örneği ile istidlalde bulunur. Şöyle söyler: Filin zerreden büyük olduğunu bilmekteyiz. Eğer fil ile zerrenin hacimlerinin bir sınırı olmasaydı biri diğerinden daha hacimli olmazdı. Böyle olunca birinin diğerinden daha büyük olduğunu söylemek imkânsız olur.⁴⁵² Cüveyni bu delili şöyle açıklar: Küçük ve büyük bir cisme bakan kişi birinin diğerinden daha büyük olduğunu zorunlu olarak bilir. Bundan şüphe duyan kimse akıllı kabul edilmez. Bunu kesin bir şekilde bildiğimiz zaman büyük ile küçük üstünlükten hali değildir. Bu üstünlük ya cüzlerinin çokluğuna racidir ya da değildir. Eğer cüzlerin çokluğuna dönerse cismin sonluluğu açığa çıkar. Eğer her cismin cüzleri sonsuz olursa birinin diğerinden büyük oluşu tasavvur edilemez. Çünkü sonluluğu nefyetmek noksanlığı nefyetmektir. Oysa eğer birinin cüzleri daha çoksa diğerinin ki daha azdır. Bu o kadar açıktır ki izaha muhtaç değildir.⁴⁵³

B-Karıncanın taşın bir tarafından diğer tarafına doğru mesafe kat etmesi mümkün olmaz. Çünkü bu durumda sonsuzu kat etmiş olur ki sonsuzu kat etmek imkansızdır.⁴⁵⁴

C-Razi'nin delillerinden birisi de hareket delilidir. Hareket, hiçbir vecihle zamansal bir bölünmeye kabil olmayan ve ard arda birbirini takip eden cüzlerden bileşiktir. Bunun delili cisimdir. Cismin hareket etmezken sonrasında hareket ettiği görülür. Bu hareket cismin zatına zait bir sıfattır.⁴⁵⁵

D-Nokta, kendisine işaret edilebilen bir varlıktır. Bununla birlikte bölünemezdir. Durum ne zaman böyle olursa cevherü'l ferdi söylemek zorunlu olur.⁴⁵⁶

E-Bir hattın üzerine kaim olmuş ikinci bir hat farz edelim. Önceki ikinci hattından bir; tarafından diğer tarafına intikal etsin. Bu hareket eden hat kendisinde var sayılan bütün cüzleriyle üzerinde hareket ettiği hattın bir tarafına temas etmektedir. Hareket eden hattın tarafı noktadır. Noktanın temas ettiği yer de noktadır. Öyleyse üzerinde hareket edilen hattın, her birisi bölünmeye kabil olmayan noktalardan bileşik olması gerekir. Cisim bölünemeyen cüzlerden meydana gelmiştir sözümüzün anlamı budur.⁴⁵⁷ Nokta vardır. Çünkü hatlar onunla temas etmektedir. Satırlar hatlarla,

⁴⁵² Bakillani, **et-Temhid**, s. 17.

⁴⁵³ Cüveyni, **eş-Şamil**, s. 146.

⁴⁵⁴ Şehristani, **el-Milel ve'n Nihal**, c. 1, s. 56.

⁴⁵⁵ Razi, **el-Erbai'n**, c. 2, s. 4.

⁴⁵⁶ Razi, **el-Erbai'n**, c. 2, s. 6.

⁴⁵⁷ Razi, **el-Erbai'n**, c. 2, s. 8.

cisimler sathlarla temas ederler. İki varlığın olmayan bir şeye temas etmesinin geçersizliği zaruridir. Aynı şekilde hattın tarafı sathın, sathın tarafı cismin tarafıdır. Varlığın tarafı vardır. Sonra, nokta bölünmez. Cisimde bölünmeyen bir konum sahibinin varlığını söylemiştik. Eğer o cevherse zaten istediğimiz de buydu. Eğer o değilse onun bölünmeyen mahalli vardır. Aksi taktirde ona hulul eden bölünmüştür. Teselsül olmaz. Bilakis cevherde son bulur. O da cüz'ün la yetecezzadır.⁴⁵⁸

Cismin meydana geldiği en az miktar hususunda Mutezile'nin ihtilaf ettiğini görmüştük. Allaf'a göre cisim en az altı cüzden meydana gelmektedir. Eşarilerden İci bu hususta ona muvafakat etmektedir.⁴⁵⁹ Bakillani, cismi, telif cüzlerinin bütünü sayar ve cevherlerin diğeriyle beraber bir araya gelmesinin bütünü olarak kabul eder.⁴⁶⁰ Fakat S. Şerif Cürcani ona itiraz ederek bunun zorlama bir söz olduğunu söyler. Çünkü bu söyleme göre cismin bölünmemesi gerekir. Seyakulti⁴⁶¹ ise Bakillani'yi şöyle söyleyerek savunur: Cürcani'nin söylediği doğru değildir. Çünkü Kadı'ya göre cisim cevherin gayrisıyla birleşmesinden ibarettir. Bölünmesi nasıl gereksin. Amidi'ye göre cumhur ile Bakillani arasındaki ihtilaf lafzidir. Çünkü her iki taraf da bir cüzün gayrisıyla birleşmeden cisim diye isimlendirilmeyeceği hususunda ittifak etmiştir. Ancak şurası var ki cüz gayrisıyla birleştikten sonra Kadı her cüzü cisim diye isimlendirir. Çünkü her biri başlı başına telif ile taalluk etmiştir. Cisim de kendisinde telif bulunandır.⁴⁶²

Cüveyni iki cevherin birleştiği zaman cisim olacağını vurgular. Çünkü her biri diğeriyle birleşmiştir. Razi'ye göre de aynı şekilde cisim iki veya daha fazla cüzden oluşur. Bu konuda ki ihtilafı akli değil lügavi ve lafzi olarak görür. Gazali'nin⁴⁶³ görüşü de böyledir. Böylece cismin iki veya daha fazla cevherden meydana gelmesi

⁴⁵⁸ İci, **el-Mevakıf**, s. 188.

⁴⁵⁹ İci, **el-Mevakıf**, s. 164.

⁴⁶⁰ Bakillani, **et-Temhid**, s. 17.

⁴⁶¹ Abdulkakim b. Şemseddin el-Hindi es-Seyakulti el-Bencabi (h.1067): pakistan'ın Lahor vilayetine bağlı Seyalkut ehlindendir. Sultan Şahican ile buluşmuş, sultan ona hayatını idame ettirmeye yetecek kadar ikramda bulunmuştur. Akaidü's Seyalkuti, Haşiyetün ala Şerhi'l Akaidi'n Nesefiyye, (Mantiğa dair) Haşiyetün ala'l Cürcani eserlerinden bazılarıdır. Zerkeli, el-A'lam, c.3, s.283

⁴⁶² Muhammed Ramazan Abdullah, **Bakillani ve Arauhu'l Kelamiyye**, matbatu eluma, 1986, s. 337.

⁴⁶³ Cüveyni, **el-İrşad**, s. 23. Razi, **el-Erbain**, c. 2, s. 20. Gazali, **el-İktisad fi'l İtikad**, s. 109.

hususunda Eşariye, Mutezile ve Maturidiye⁴⁶⁴ nezdinde icma meydana gelmiş gibidir.⁴⁶⁵

1.3.4.4. Meşşai Felsefesinde Cevher-i Ferd

Bir önceki bölümde kelamcıların cevherü'l ferd bağlamında görüşlerini ve bu nazariyeyi müdafaa etmelerini gördük. Öyle ki cevherü'l ferd, bu nazariyeyi savunanların mezheplerinin esasını teşkil etmiştir. Çünkü ulaşmak istedikleri netice cevherü'l ferd nazariyesi ile ispatlanıyordu. Bu netice ise âlemin hadis oluşu ve varlığı zorunlu olan tarafından meydana getirildiğini ispat etmektir. Görüşlerinin sahihliğini ortaya koymak için birçok delil sunmuşlardır. Ancak kelamcıların cevherü'l ferd görüşlerini reddedip delillerini eleştirerek bunun bir hayal ürünü olduğunu, vakıada karşılığı olmadığını savunan bir grup bulunmaktadır. Kelamcıların bütün delillerini eleştiren bu muarız topluluk Aristo'yu takip eden Müslüman Meşşai filozoflardır.

Farabi'ye göre cisim boyu, eni ve derinliği olan şeydir. Onu taşıyan yoktur.⁴⁶⁶ Bu, kelamcıların cisim tarifinden farklıdır. Farabi'ye göre kelamcıların tarifi tam değildir ve eksiklik barındırmaktadır. Bu konuda şöyle söylemektedir: Bazıları cismin kıvamının uzunluk, en ve derinlikle olacağını zannedince bu üçünün cisimlerdeki cevher için kıldırılar. Boy, en ve derinliğin noktaya uygun olduğunu düşündükleri için noktanın diğerlerinden daha çok olan cevher olduğunu iddia ettiler. O, mahiyeti bilinendir. Cismin mahiyeti ve kesifliği bu üçüyledir. Noktaların mutlak olarak cevher olmaları ve cevherlerin bundan meydana gelmeleri daha uygundur. Cevher olması en önceliklidir. Çünkü diğer şeylere bölünmeme zatlara uygundur.⁴⁶⁷ İbn Sina Mutezilenin cisim tarifini eleştirir. Ona göre cismin üç boyutu olması gerekmez. Cismin cisim olabilmesi üç boyuttan anlaşılan vecihlere bilfiil dayanması zorunlu

⁴⁶⁴ Nesefi, **Tebsiratü'l Edille**, s. 68. Pezdevi, **Usulü'd Din**, s. 26, Sabuni, **el-Bidaye mine'l Kifaye**, s. 35. Ebu İshak es-Saffar, **Telhisu'l Edille**, s. 233.

⁴⁶⁵ İsfehani şöyle söyler: Her cevher yer tutandır. Her yer tutan ya bölünmeye kabildir ki o cisimdir ya da bölünmeye kabil değildir ki o da cevherü'l ferttir. Bu Eşarilere göredir. Mutezileye göre eğer cevher bir cihetten bölünmeye kabil ise bu hattır. Eğer iki cihetten kabil ise o yüzeydir. Değilse cisimdir. Aradaki ihtilaf manada değil isimlendirme hususundadır. Yani el-İsfehani Eşariler ile Mutezile arasındaki ihtilafın cismin mefhumunda olmadığını söyler. Ona göre ihtilaf sadece isimlendirmedir.

⁴⁶⁶ Farabi, **Risaletü'l Farabi fi'r Reddi ala Calinus**, s. 44. Zeynep Afifi, **Felsefetü't Tabiiyyeti ve'l İlahiyyeti inde'l Farabi**, s. 107.

⁴⁶⁷ Farabi, **el-Huruf**, s. 103.

değildir. Durum böyle olunca cismin cisim olabilmesi için bu üç boyutun bilfiil kendisinde bulunması gerektiğine kendimizi neden zorlayalım.⁴⁶⁸

İbn Sina cismi şu şekilde tarif eder: Başlangıçta dilediğin gibi kendisinde boyut kabul edebileceğin şey cevherdir. Bu başlangıç boyut uzunluktur. Sonra bu boyutla dik açıda kesişen ikinci bir boyut daha farz edebilirsin. Bu ikinci boyut genişliktir. Yine bu iki boyutla kesişen üçüncü bir boyut daha farz etmen mümkündür. Böylece üç boyut bir yerde kesişir. Bu sıfatla bu üçü dışında dikine bir boyut farz etmen mümkün değildir. Böylece cisim sureti böyle olan cevherden ibaret olur. O, onunla o olandır. Sonra kendisinde farz edilecek sair boyutlar sonları, şekilleri ve konumları arasında kendi başlarına kaim değillerdir. Bilakis onun cevherine tabidirler.⁴⁶⁹

İbn Rüşd'e göre cisim boy, en ve derinlik cüzleri bulunandır. O tamamıyla tektir.⁴⁷⁰ Yani İbn Rüşd'e göre cisim geniş, uzunluk, en ve derinlik olmak üzere üç boyutu bulunandır.⁴⁷¹

İbn Sina uzunluk, genişlik ve derinliği şöyle tahlil eder: Her birinden farklı şeyler anlaşılır. Bazen, nasıl olursa olsun hatta uzunluk denir. Bazen yüzeyi miktar olarak kaplayan iki büyük hatta uzunluk denir. Bazen nasıl bir hat olursa olsun veya hat olmasın farklı uzatılmış kesişen boyutların en büyüğüne uzunluk denir. Bazen hayvanın baş ile karşısındaki ayak veya kuyruk arasında varsayılan boyuta uzunluk denir. Yüzeyin kendisine genişlik denir. Miktar olarak en kısa olana da denebilir. Sağ ile sol arasını bağlayan boyuta da denir. Derinlik ise aynı şekilde iki yüzeyi birbirine bağlayan boyuttur. Yukarıdan itibaren aşağı doğru olana derinlik dendiği gibi aşağıdan itibaren yukarı doğru olana yükseklik denir.⁴⁷²

Ebu'l Berekat büyüklük, küçüklük, uzunluk, kısalık, genişlik ve darlığın cisimler için birbirine kıyasla izafi ölçüler olduğunu söyler. Bu ölçüler nispetlerin değişmesiyle değişir. Ebu'l Berekat'ın nazarında hardal tanesi kadar bile olsa bütün cisimlerin büyüklüğü, uzunluğu, genişliği ve derinliği vardır.⁴⁷³

⁴⁶⁸ İbn Sina, **el-İlahiyyat**, s. 77.

⁴⁶⁹ İbn Sina, **el-İlahiyyat**, s. 77.

⁴⁷⁰ İbn Rüşd şöyle söyler: Biz cismin tam olduğunu söylüyoruz. Çünkü haricinde bir boyut yoktur. Dördüncü bir boyutu kastediyorum. İbn Rüşd, **Tefsirü ma Ba'de't Tabia**, s. 623.

⁴⁷¹ İbn Rüşd, **Tefsirü ma Ba'de't Tabia**, s. 579. Hasan el-Ubeydi, **Felsefetü'l Maddeti ve's Sureti ve'l Ademi İnde ibn Rüşd**, s. 37.

⁴⁷² İbn Sina, **el-İlahiyyat**, s. 75.

⁴⁷³ Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Mu'teber**, c. 2, s. 12.

O halde filozoflara göre cisim, kendisinde kaim bir zaviye üzerinde kesişen üç boyutun bulunma imkânı varsayılan cevherdir. “Bulunma imkânı” diyerek kayıtlanmıştır. Çünkü kesişen boyutlar kürede olduğu gibi bazen cevherde fiilen bulunmayabilir. Küpte olduğu gibi şayet bulunursa bu boyutların kendisinde bulunması itibariyle cismi değildir. Çünkü bunlar tabii cismaniyet varken de zail olabilirler. Böylece varsayıma imkânı yeterli görülmüştür. Çünkü cisim olmanın illeti fiilen boyutların var sayımı değildir ki varsayımın olmamasıyla onu cisim olmaktan çıkarsın. Ancak görünen varsayım itibarına ihtiyaç duymaksızın boyutların imkânı yeterlidir.⁴⁷⁴

Meşşai filozoflara göre cisimde boyutlar bir varsayımdır. İbn Sina bunun misalini mum ile verir. Onda da fiilen etrafıyla sınırlı uzunluk, genişlik ve derinlik boyutları vardır. Sonra bu boyutların başka uzantı ve boyutlarla değişmesi mümkündür. Bu mumun şeklinin değişmesiyle olur. Bununla birlikte cismin cisimliği devam etmektedir. Bozulup değişmemiştir. Ona vacip kıldığımız suret, kendisinde var sayılan bu sabit boyutların imkânı onu geçersiz kılmaz. Her ne kadar kendisi tek bir şeyse de üç boyutlu cismin manası budur.⁴⁷⁵

O zaman cismin boyutsal bir mahiyeti vardır. Cisimde ilk idrak edilen budur. Bu hüviyet kemiyet kabilinden olan farklı miktarların değişmesiyle yok olmaz. Bazen yuvarlak, bazen küp bazen de ince bir safha haline getirilebildiği halde hüviyeti yok olmayan mum böyledir. Böyle olunca o miktarların gayrisidir. Bilakis o birleşebilen ve kendisinde üç boyut varsayılan cevherdir.⁴⁷⁶ Aynı şekilde İbn Sina su misalini de kullanmaktadır. Bu gibi cisimler ısınıp soğumakla yoğunlaşır ve gevşer. Cisimliliğinin ölçüsü değişir. Boyutlardan kaynaklana, bu değişiklik kemiyet babındandır.⁴⁷⁷

Aristo takipçisi olan İslam filozofları cüz’ün la yetecezzanın varlığını reddetmişlerdir. Onlara göre cisim muttasıl niceliktir. Fiilen sonsuz cüzlere bölünme düşüncesi ile imkân ve ihtimal hasebince bölünme düşüncesi arasını ayırmışlardır. Bil kuvve bölünme diye tabir ettikleri şey ikincisidir. Buna göre bil-kuvve olan bölünmenin sonsuza dek olmasını caiz görürler. Bu durumda fiilen sonsuza dek bölünmeyi kabul etmezler. Matematik ilimleri, özellikle hendese ile cüz’ün la

⁴⁷⁴ Abdu lkadir El-Kürdistani, **Takribu’l Meram**, Mektebeti’l Ezheriyye lal turas, t.y, c. 2, s. 4.

⁴⁷⁵ İbn Sina, **el-İlahiyyat**, s. 77. Atıf el-Irak’i, **Fennü’s Sema’i’t Tabii mine’s Şifa ili ibn Sina**, s. 45.

⁴⁷⁶ Kürdistani, **Takribu’l Meram**, c. 2, s. 14.

⁴⁷⁷ İbn Sina, **el-İlahiyyat**, s. 78.

yetecezzaya dair getirilen delilleri iptal etmeye çalışmışlardır. Kelamcılar filozofların bu ayırımına ikna olmamışlardır. Bunun üzerine filozofların kabul ettiği bil kuvve sonsuza dek bölünebilirliği inceleyerek şöyle söylemişlerdir: ya fiilen sonsuza dek bölünür ki bu daha önce de söylendiği gibi imkânsızlığa götürür. Ya da fiilen gerçekleşmez. Bu ile delile muhalif bir vehimdir.⁴⁷⁸

Fiilen son bulmakla kast edilen cismin bölünebileceği en basit cüzlere kadar parçalara ayrılması, bundan daha küçük basit cüzlere bölünmemesidir. Kelamcıların cevherü'l ferd ile kast ettikleri şey bu basit cüzlerdir. Filozofların bu noktada kast ettikleri şey şudur: Tıpkı cevherü'l ferd görüşüne sahip kelamcıların söyledikleri gibi cisim bölünemeyecek en küçük cüzlere ayrılanı kadar parçalanır. Ancak şurası var ki bu cüzlerin de bölünmesi sahihtir. Yani bölünmenin herhangi bir sınırdan durması mümkün değildir. Sonrasında bölünmeye devam etmesi sahihtir. Bil kuvve cüzlere ayrılmadan maksat vehim veya varsayımla meydana gelen bölünmedir.⁴⁷⁹ Bölünmenin son bulması düşüncesi filozoflardan Kindi'den de destek görmüştür. Ancak o bununla cevherü'l ferdi kastetmemektedir. Kindi cismin bölünmesinin son bulmasını risalelerinde ve birçok yerde kabul etmiştir.⁴⁸⁰

Filozoflar cevherü'l ferdin varlığını kabul etmemişlerdir. Olmadığına dair birçok delil sunmaktadırlar. Farabi cevheri herhangi bir mahalde bulunmaksızın kendisine işaret edilen⁴⁸¹ şeklinde tarif ettikten sonra şöyle söyler: Bazıları cisimlerin bölünmeyen cüzlerin bir araya gelmesi olarak kabul ederek şöyle söylemişlerdir: Bölünmeyen cüzler cevherdirler. Ya da cevher olmaları daha doğrudur.⁴⁸² Farabi başka bir konuyu ele alırken cevherü'l ferdi savunanları şöyle reddeder: Nicelik kendisinde cüz kalmayacak kadar bölünmez. Cisimler artık cüzlere ayrılmayan cüzlerden meydana gelmiş değildir. Cisim, hareket ve zaman bahsettikleri bu cüzlerin bir araya gelmesinden oluşmamıştır. Nicelikleri bulunan eşyanın ve tertip sahibi adetlerin fiilen sonsuz olarak meydana gelmeleri ve boyutun boşlukta sonsuz olarak bulunması caiz değildir.⁴⁸³

⁴⁷⁸ S. Pines, *Mezhebü'z Zerreti İnde'l Müslimin*, Mukaddime H.

⁴⁷⁹ Müna Ahmed, *et-Tasavvuru'z Zerri*, s. 92.

⁴⁸⁰ Kindi, *Resail*, thk. Ebu Ride, *Risaletün fi Vahdaniyyeti'llahi ve Tenahi Cirmi'l Alemleri*, c. 1, s. 158.

⁴⁸¹ Farabi, *el-Huruf*, s. 100.

⁴⁸² Farabi, *el-Huruf*, s. 104.

⁴⁸³ *Resailü'l Farabi, Uyunü'l Mesail*, s. 61.

İbn Sina cismin bölünmeyen cüzlerin bir araya gelmesiyle oluşmasını imkânsız görür. Zira ona göre cüzlerin bölünmesi bir noktada durmaz. Cismin bölünmeden önce cüzünün olması gerekmez. Sadece mümkün olabilir. Hallerin sonsuz olması da mümkündür. Bu durumda cisimlerin vehim yoluyla bölünmesinin imkânı kesilmez.⁴⁸⁴ İbn Sina'ya göre cisimler ya basittir. Basit olan ise gökyüzü, yeryüzü, su, hava ve ateş gibi tabiatları farklı olan cisimlere bölünmez. Ya da mürekkeptir. Bunlar bitki ve hayvanlar gibi suretleri farklı cüzlere çözülürler. Basit olan cisimler mürekkep olanlardan önce vardır. Basittirler çünkü mürekkep olanların kendilerinden meydana gelirler. Durumu böyle olmayan da vardır.⁴⁸⁵

İbn Rüşt, Eşarilerin cevherü'l ferd görüşlerini ve onu âlemin hadis oluşuna mukaddime olarak kullanmalarını şunları söyleyerek reddeder: Onlara göre birinci mukaddime cevherlerin arazlardan ari olamayacakları söylemidir. Eğer bundan zatıyla kaim, kendisine işaret edilebilen cisimleri kast ediyorlarsa bu sahih bir mukaddimedir. Eğer cevherden kast ettikleri bölünmeyen en küçük cüz ise ki cevherü'l ferd ile tabir etmektedirler.

Bunda şüphe vardır; halli kolay değildir. Şöyle ki bölünmeyen cevherin varlığı bilinen bir şey değildir. Varlığı hususunda birbirine ters birçok görüş bulunmaktadır. Bunlardan hangisinin doğru olduğunu özetleyip çıkarmaya kelamın gücü yetmez. Bu, burhan işidir ve bu işin sahibi de oldukça azdır. Eşarilerin cevher konusunda kullandıkları delillerin çoğu hatabidir. Mesela bu konudaki en meşhur istidlalleri şöyledir:” Öncelikle mesela filin karıncadan daha büyük olduğunu söyleriz. Bu malumdur. Zira filin cüzleri karıncanın cüzlerinden daha fazladır. Böyle olunca o bu cüzlerden meydana gelmiştir. Tek, basit değildir.

Cisim bozulduğu zaman cüzleri çözülür. Cisim meydana geleceği zaman o cüzlerden meydana gelir.” Bu hata Eşarilerin muttasıl nicelik ile munfasıl niceliği birbirine karıştırmalarından kaynaklanmaktadır. Onlar munfasıl için gerekli olanın, muttasıl için de gerekli olacağını zannettiler. Bu adetlerde doğrudur. Yani, adetlerin birbirlerine nispetle çoklukları kendilerinde bulunan cüzlerinin çoklukları kabilindendir. Yani fertleri çoktur. Fakat bu muttasıl nicelik için doğru olmaz. Bu yüzden muttasıl için daha büyük deriz ama daha çok veya daha az demeyiz. Adetler

⁴⁸⁴ İbn Sina, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 25.

⁴⁸⁵ İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 22.

için daha çok ve daha az deriz. Daha büyük daha küçük demeyiz. Aynı şekilde muttasıl niceliğin ortasında ona her iki kısmının taraflarına bitişebilen bir son arız olabilir. Bu adetlerde mümkün değildir. Onlar şöyle sorulmalıdır: Cüz'ün la yetecezza hadis olduğu zaman hudüsün kendisine kabil olan nedir? Zira hudüs bir arazdır. Hadis meydana geldiği zaman hudüs ortadan kalkar. Halbuki onların usulüne göre arazlar cevherlerden ayrılmaz. Buna göre hudüsü var olana değil var olandan vaz ederler.⁴⁸⁶

Filozofların Kelamcılarının Cevherü'l Ferd Hakkındaki Delillerinin Eleştirisi:

Nokta Delili: Filozoflar cevherü'l ferdin varlığına dair nokta ile istidlal edilmesini eleştirmişlerdir. Filozoflara göre nokta hatta bulunan bir keyfiyettir. Tıpkı kare gibidir. Çünkü sonlu olan hattın halidir.⁴⁸⁷ Nokta hattın faili değildir. Bundan dolayı onun cüzü değildir. Bir cisim diğerine bir noktayla sonra bir başka noktayla temas ettiği zaman birinci nokta aralarındaki hareket sebebiyle bozulur. Nokta, temasla noktadır. Başka bir şeyle değil. Temas hareketle bozulunca nokta kalmaz. Nokta başlangıcı olan hat da kalmaz.⁴⁸⁸

Temasla Alakalı Delil: İbn Sina'ya göre iki temas eden arasında hareketin olması zorunludur. Çünkü aralarında hareket olmadan temasların birbiri ardınca gelmesi sahih değildir. Zira hareketle ikinci temas edene intikal etmektedir. Zamanın iki anı arasındaki ilişki de böyledir. Noktaya intikal eden bir temasın arız olması caizdir. Temas an da hareket ise zamanda meydana gelir. Zaman anların peş peşe gelmesinden meydana gelmediği gibi hat da noktaların peş peşe gelmesiyle oluşmaz. Cisim cisme noktayla, daha sonra başka bir noktayla temas ettiği zaman birinci nokta aralarındaki hareket sebebiyle bozulur. Çünkü temas meydana gelmemiştir. Cisim temastan sonra da temastan öncesi gibi kalır. Onda, temastan sonra hattın başlangıcı olan sabit bir nokta olmaz.

Aralarında ve başka bir temasla boyut kalmaz. Nokta, sadece temas sebebiyledir. Hareket sebebiyle temas bozulunca hem nokta hem de başlangıcı nokta olan hat kalmaz.⁴⁸⁹ İbn Sina noktayı cismin içeriklerinden kabul edenleri şöyle reddeder: Cismin en küçük cüzünü ne fiilen ne de bil kuvve bölünemeyen, nokta gibi

⁴⁸⁶ İbn Rüşd, **Menahicü'l Edille**, s. 138.

⁴⁸⁷ Farabi, **et-Talikat**, s. 11.

⁴⁸⁸ Farabi, **et-Talikat**, s. 12.

⁴⁸⁹ İbn Sina, **et-Talikat**, thk. Abdurrahman Bedevî, daru İslamiye lal neşri, t.y, s. 74. İbn Sina nokta meselesini el-Farabi'den nakletmiş ve onunla cevherü'l ferd görüşünü eleştirmiştir.

bütün kılınması şu sonuca götürür. Bu cismin hükmü hissedilen cismin telifinin imkansızlığı hususunda onun hükmü noktanın hükmü gibidir.⁴⁹⁰

Fakat Şehristani bu reddiyei şöyle söyleyerek eleştirir: Onun cisimle kaim arazlar olmasına dayanarak cismin bölünmesiyle arazlar da bölünmez mi? Nokta siz filozoflara göre bölünmeyen bir şeydir. Hat ise boydan bölünür ama enden bölünmez. Yüzey hem boydan hem enden bölünür ama derinlik olarak bölünmez. Cisim ise hem boydan hem enden hem de derinlik olarak bölünür. Arazların mahallerin bölünmesiyle bölünmesi, mahallin bir olmasıyla bir olması da böyledir. Siz bu arazları cisimlerin nihayetleri olarak isimlendirmiştiniz. Aynı şekilde cevher bize göre taraflar ve nihayetlerdir. Tarafları olan değildir.⁴⁹¹

Hardal ve Dağ Delili: Filozoflara göre bu delili kabul etmek hardalda cüz'ün la yetecezzanın çokluğunun serildiği zaman semayı kaplayacak dereceye ulaşmasına götürür.⁴⁹² Dağ ve hardalı zihinde iki katına çıkarmak, Allah'ın kudretinde ise sonsuza götürmekle dağ miktar olarak hardalla eşit olmaz. Çünkü katlamak eşittir. Her ne kadar adet bakımından eşit olsalar da bilakis miktarda farklı olurlar. Eşyanın miktar bakımından değil de adet bakımından eşit olmaları tümü olarak değil fert bazındadır.⁴⁹³

İbn Sina paralellik delilini şöyle delil getirerek iptal etmeye çalışır: Bölünmeyen cüzlerden oluşan bir safhayı güneş ışığına tuttuğumuz zaman güneşin karşısındaki aydınlanan yüzü güneş ışığı görmeyen aksi istikametteki yüzünün gayrisidir. Bu cüzlerin bölünmesini gerektirir. Buna göre bölünmeyen cüzlerden meydana gelen safha iki cihetten yüzlere bölünmüş olur. Birisi güneşin aydınlattığı yüzü diğeri ise güneş ışığının değmediği karanlık yüzüdür. Bu durumda sahife ve cüz'ün la yetecezza bölünmüş olur. Bu ise cevherü'l ferd söyleminin geçersizliğine delalet eder.⁴⁹⁴

İbn Sina temas delilini de açık bir şekilde reddeder. Bu reddiye ortadaki cüzün hükmünü koyma üzerine kaimdir. Bu durumda o ya iki tarafa şeritle birleşir veya birleşmez. Eğer şeritle birleşirse üç hüküm iptal olur. Birincisi, ortanın iki tarafla temasının engelli oluşudur ki bu açıktır. İkincisi cismin o ikisinden meydana gelmesidir. Eğer cisim o ikisinden meydana gelirse hacmin ziyadeleşmesi gerekir.

⁴⁹⁰ İbn Sina, *İlahiyyat min Kitabi's Şifa*, s. 79.

⁴⁹¹ Şehristani, *Nihayetü'l İkdâm*, s. 506.

⁴⁹² Razi, *el-Mebahisü'l Meşrikiyye*, c. 2, s. 38.

⁴⁹³ İbn Sina, *eş-Şifaü't Tabiiyyat*, s. 199.

⁴⁹⁴ İbn Sina, *eş-Şifaü mine's Semai't Tabii*, s. 190. İci, *el-Mevakıf*, s. 189.

Fakat şeritle birleşme hacmin ziyadeleşmesini gerektirmez. Böylece telif gerçekleşmez. Üçüncüsü ise bölünmeye kabil olmamasıdır. Çünkü şeritle birleşme bölünmeyi gerektirir. Eğer bazısı şeritle birleşmezse birleşmesi ister temas yoluyla olsun isterse birleşme yoluyla olsun cüz'ün la yetecezza bölünmez söylemi geçersiz olur. Çünkü bu durumda iki taraftan birisi ortaya bir şekilde birleşir diğer taraf ise ondan sonra birleşir. Böylece orta cüzlere ayrılmış olur.⁴⁹⁵

Bu hüccet Razi'ye göre de sahih değildir. Doğru netice vermeyen mugalata kabilindendir. Ona göre cüz'ün la yetecezzanın her ne kadar cihetleri farklı olsa da zatında tek olması neden caiz olmasın ki? Cihetlerin ve itibarların çokluğu zatın da çokluğunu gerektirmez. Razi görüşünü iki delille gerekçelendirir. Birincisine göre temas izafet babındandır. Şayet izafetin çokluğu zatın da çokluğunu gerektirseydi çokluğun tabiatından uzak eşya olan teklik her çoktan daha çok olurdu. Çünkü onun sonsuz adetlerin mertebelerinden her bir mertebe hasebinde özel nispetleri vardır. Yine Allah izafetlerin çokluğu sebebiyle cüzleri de çoğaltmış olurdu. İkincisine gelince merkezdeki nokta dairenin tüm bölümleriyle aynı hizadadır ve dairenin bölünmesine göre bölünmesine gerek yoktur.⁴⁹⁶

Fakat Şehristani bu delili şu şekilde reddeder: Bu birleşen taraf ya bir mahaldedir ya da değildir. Eğer bir mahaldeyse bu taraf değil cevherü'l ferttir. Eğer bir mahalde değilse bu, mahalde bulunanla kaim bir arazdır. Bu bize göre sizin takdir ettiğiniz değil cüz'ü'l ferttir. Her iki taraf kendi başına birer fert, ota da aynı şekilde ferttir. Söylediğinizle bahsettiğiniz şeyin iki taraftan sonu ve ortasının varlığını kabul etmek zorundasınız. Bu ise bize göre üç cüzdür ve sonsuza dek bölünmeye götürmez. Taraf bölünmez. Eğer bölünseydi taraf olmazdı.⁴⁹⁷ Razi de bu delile iki veçhin kendisiyle kaim tek zata itibarla itiraz eder.⁴⁹⁸

⁴⁹⁵ Tusi, *Şerhu'l İşarat ve't Tenbihat*, c. 2, s. 12.

⁴⁹⁶ Razi, *el-Mebahisü'l Meşrikiyye*, c. 2, s. 13.

⁴⁹⁷ Şehristani, *Nihayetü'l İkdâm*, s. 509.

⁴⁹⁸ Razi, *Mea'limü Usulî'd Din*, s. 32.

1.3.4.5. Ebu'l-Berekât'ın Eleştirisi

Ebu'l Berekat fizikten bahsederken önceki düşünürlerin görüşlerini nakleder. Heyula ve cisimden bahsederken bu açıkça görülmektedir. Ona göre şey, zail olandan sonra ve onun için hadis olanla birlikte uzunluk, genişlik ve derinlik açısından takdir edilen bir miktar kalır. Cüzleri ayrışmayla çoğalır bir araya gelmeyle azalır. Bazıları bunu heyula diye isimlendirirken diğerleri cisim adını verirler. Cisim uzunluk, genişlik ve derinlik olarak değerlendirilemeyecek uzantı bir boyuttur da denilmiştir. Bazıları da cisim miktarı olmaması itibariyle takdir edilen bir boyutu özel sıfatı olan şeydir ve heyula diye isimlendirilir demişlerdir. Mahal ve fizikte kabil olan konum heyula diye isimlendirilmiştir.

Bunlar El-Bağdadi'nin kadim düşünürlerden naklettiği görüşlerdir.⁴⁹⁹ Onun fizik ilmi hususunda ortaya koyduğu görüşleri Aristo'nun aksinedir. Bu görüşlerin bazılarını Müslümanlar Eflatun'a nispet etmektedirler. Bu, özel bir çeşidiyle Ebu'l Berekat'ın mekânla ilgili görüşüne mutabık düşmektedir. O, Aristo'dan farklı olarak mekânın üç boyut olduğunu kabul etmektedir. Mekânın sonsuz olduğunu söyler. Boşluğun varlığı meselesinde de Aristo'nun görüşünü almaktansa aynı şekilde Eflatun'a nispet edilen görüşü almayı tercih eder.⁵⁰⁰

Ebu'l Berekata göre cisim hakikatiyle tek olan bölünmez ve çoğalmaz. Cisim mahiyeti bakımından cisimdir. Hakikatiyle tek ve çok değildir. Fertlerin bütünüdür. Bilakis kendisinde ittisali bir teklik ve bil kuvve ile sonsuz bir ittisalde var olan asli başkalık vardır. Bundan dolayı bölünmesi kendisinde bölünmeye kabiliyet tasavvur edilemeyen cüzde son bulmaz.⁵⁰¹ Bitişmeye, bölünmeye, küçüklük ve büyüklükle yenilenmeye kabil olması bakımından cisimdir. Yani şayet zatıyla tek bitişik olsaydı bölünmez, çok ayrı olsaydı bitişmezdi. Ebu'l Berekat el-Bağdadi bu yaklaşımı ile bölünmeyen cüzlerin heyula olduğuna dair iddiayı iptal etmeyi hedeflemiştir. Ya da meşşai filozofların görüşlerini çürütmek istemiştir. Bununla birlikte büyük veya küçük her cismin cisim olması bakımından bölünmeye kabil olduğunu vurgular. Eğer

⁴⁹⁹ Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Muteber**, c. 2, s. 7.

⁵⁰⁰ S. Pines, **Mezhebü'z Zerrati inde'l Müslimin**, s. 80.

⁵⁰¹ Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Muteber**, c. 2, s. 26.

küçüklüğünden veya katılığından dolayı bölünmeye kabil değilse bu cisim oluşundan kaynaklanmamaktadır.⁵⁰²

Eğer sonsuz bölünen cisimde bölünmenin son bulması iddia edilecek olursa bu sonsuz olmayanda sonsuzluğun hâsıl olması söylemine götürür. Bu is Ebu'l Berekat'a göre doğru bir iddia değildir. Çünkü aynı şekilde hareket eden de sonlu zaman içinde mesafe kat edebilir. Adet olarak sonsuz olan bu cüzler nasıl sonlu zamanda sonlu mesafe kat edebilir? Hareket eden şey, bu cisimlerden ikincisine ancak birincisinden sonra ulaşabilir. Eğer peş peşe sıralanmış olan cüzlerin sayısı sonsuz olsa hareket ve zaman da sonsuz olurdu.⁵⁰³

Ebu'l Berekat fizikten bahsederken şu görüşe yer verir. Oluş ve bozulustaki terkinin ilk heyulaları dördtür, toprak, su, hava ve ateştir. Bunlardan her biri terkip ile meydana gelen şeylerin heyulasıdır. Heyulanın ziyadeleşmesi ve eksilmesiyle terkip ile meydana gelen bu varlıklar birbirinden farklılaşır. Sonra bu heyula cisim manasına katılır.⁵⁰⁴ Ebu'l Berekat'ın nazarında cevherü'l ferdi geçersiz kılanlara gelince onlar sadece varsayılan vehmi bir bölünmeyi iptal ederek şöyle söylemişlerdir: kim cisim bölünme hususunda vehim olarak bölünmeye kabil olmayan cüzlerde son bulur derse iptal etmiş olur. Bu onların delilleriyle sahih olabilir. Ancak fiilen bölünmeyene gelince iptal etmediklerini zannetmelerine rağmen onu da iptal etmişlerdir.

O halde Ebu'l Berekat'a göre bölünmeye kabil olan cisim nedir? O, bu soruya şöyle cevap vermektedir: Toprağın bölünmeye kabil olmayan cüzleri vardır. Çünkü onu cüzlere ayıracak ondan daha katı bir şey yoktur. Toprak sıvı cüzlerden meydana gelen şeyler cüzlere ayrılırlar. Sıvı cüzlerde bölünme ve ayrışma meydana gelir. Ya da kendisiyle sıvı cüzle arasında veya eğer karışırlarsa hava ve ateş cüzleri arasında oluşur. Aksi takdirde ilk cüzler olan topraksal cüzler bölünmezler. Çünkü onları bölen yoktur. Zira bölecek olan bölünecek olandan daha katı ve kesif olmalıdır. Ateş toprağı yakmaz. Sadece ısıtır. Sıcaklık onu parçalara ayıramadan yok olur. Ancak bu cüzler topraktan gayrisinin, ondan meydana gelenin ve onunla olanın ilk heyulası değildir. Oluş ve bozulustaki İlk heyulalar su, hava, ateş ve toprak olmak üzere dört unsurdur. Ya da karla birlikte beştir.⁵⁰⁵

⁵⁰² Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Muteber**, c. 2, s. 27. Celal Şerefu'llah, **Allah Ve'l Alem ve'l İnsan**, s. 208.

⁵⁰³ Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Muteber**, c. 2, s. 23.

⁵⁰⁴ Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Muteber**, c. 3, s. 195.

⁵⁰⁵ Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Muteber**, c. 2, s. 196.

Kelamcıların atom nazariyesini ileri sürmelerindeki amaç âlemin hadis oluşunu ispatlamak olunca bu durumda Ebu'l Berekat'ın topraksal olan cüzlerin bölünmeyeceği görüşü ne anlama gelmektedir? Acaba o kelamcılarla benzer bir hedefe mi sahiptir yoksa farklı bir amacı mı vardır? Ebu'l Berekat bu sadette görüşünü açıklamamaktadır. Her ne kadar boşluğun varlığını kabul edip nefyedenleri reddetse de ki boşluk meselesi kelamcıların veya cevherü'l ferdi kabul edenlerin nezdinde mühim meselelerden olsa da Ebu'l Berekat bu meselede açık, net ve kesin bir görüş belirtmemektedir. Bundan dolayı kıdem ve hudüs konuları hakkında konuşmayı yeri gelince incelemek üzere erteledik. Konusu açılınca filozofumuza göre açılımını ve tafsilatını ele alacağız.



İKİNCİ BÖLÜM

KELAM ve FELSEFE'DE YARATMA VE ZAMAN

2.1. YARATMANIN ÖZNESİ: TANRI

İlm-i İlahi meselesi Gazali'nin filozofları tekfir ettiği üç meseleden biridir. Gazali, bu konuda günümüze kadar devam eden bir cedel kapısı açmıştır. Bu hareket, İlm-i İlahi ve mahlûkatı ihata etmesi özelinde kelamcılar ile Müslüman filozoflar arasını ayıran bir kıstastı. Gazali dini eğilimine dayanarak bu konuda filozofları tekfir etmeye⁵⁰⁶ varacak kadar tartışmayı büyütmiştir.

Bu mesele kelamcıları ve Müslüman filozofları uzun süre meşgul etmiştir. Zira bu bahis en zor meselelerden kabul edilmektedir. Kelamcıların ve filozofların eserlerinde bu meseleyi incelemek üzere özel bahisler açmalarını buna delil olarak zikretmek mümkündür. Buna ilaveten mesele etrafında meydana gelen görüş ayrılıkları şiddetli çekişmelere sebebiyet vermiş, her fırka, az veya çok farklılıklarla diğer fırka sahiplerinden ayrı görüşler ileri sürmüştür.⁵⁰⁷

Ebu'l-Berekat da bu konuyu incelemek üzere eserinde özel bölüm açmış olan düşünürlerdendir. Onun el-Mu'teber'de özel bir fasıl açarak Allah'ın ilmiyle varlığı ihata etmediğini iddia edenlerin görüşlerini şerh ettiğini görmekteyiz. O, bu meselenin âlimler tarafından ihtilaf edilmiş meselelerden biri olduğunu şu sözleriyle kabul etmektedir: "Allah'ın marifetine ve ilmine gelince kadim ulema ile sonraki dönem âlimlerin çoğu bu meselede ihtilaf etmişlerdir. Onlardan bazıları: "Allah zatı ve kendine ait sıfatlarını zatıyla bilir. Bunun dışında bir şeyi bilmez "derken, diğerleri: Zatını, farklı zamanlarda farklı haller üzere bulunan ve bulunacak olan sair mahlûkatını bilir" demişlerdir. Üçüncü fırka ise: Zatını, mahlûkatından külli sıfatları ve malumatından varlığı daim olan zatlara zatıyla bilir. Cüziyyatı, fasit değişken kâinattan imkânsız olanları ve fiillerden ve zatlardan hadis olanları bilmez "görüşünü öne sürmüşlerdir.⁵⁰⁸

Ebu'l Berekat'ın ibaresini dikkate alarak bu konuda belirtilen görüşleri üç grup halinde taksim etmek mümkündür:

⁵⁰⁶ Gazali, *Tehâfüt*, s. 53

⁵⁰⁷ Atıfu'l Irak'i, *Dırasat fi Mezahibe Felasifete'l Meşrik*, Daru'l Mearif, 2. Baskı, 1973, s. 195.

⁵⁰⁸ Ebu'l Berekat el-Bağdadi, *el-Muteber*, c. 3, s. 69.

Birinci Görüş: Allah sadece zatını bilir. Bu görüş Aristo'ya aittir.

İkinci Görüş: Allah'ın ilmi her şeyi kuşatmıştır. O zatını ve mahlûkatının tamamını bilir. Ne yerde ne de gökte hiçbir şey ona gizli kalmaz. O, eşyayı, meydana gelmeden önce ve meydana geldikten sonra olacağı şekliyle bilir. İlmi küçük büyük her şeyi kuşatmıştır. Zerre miktarınca bile olsa hiçbir şey ondan gizli kalmaz. Bu görüş kelamcılara aittir.⁵⁰⁹

Üçüncü Görüş: Allah külliyyatı bilir fakat cüziyyatı bilmez. Bu görüş Aristo'yu takip eden Müslüman filozoflara aittir.

2.1.1. Bilen ve Bilinen Olarak Tanrı

Birinci görüş Tanrı'nın sadece kendini bildiğini öne sürmektedir. Bu başlıkta bu görüşün değerlendirmesi yapılacaktır. Bu görüş Aristo'nun Allah'ın malumatları hakkında söyledikleridir. Ona göre Zat-ı İlâhi en faziletli ve en yücedir. O, devamlı surette değişen ve yenilenen kâinata irtibatı bulunmaktan münezze olan İlâh'ın mükemmelliğini ikrar etmektedir. Bundan dolayı Allah ilk muharrik, kendisi hareket edici olmadığı halde ilk ezeli hareketi verendir. Zira ona göre muharrikin kendisi hareket etmez. Hareket ettirmesi ise ancak hareket ettirilenin sevilen ve akledilen olması yoluyladır.⁵¹⁰ Bu akıl kendi zatını akletmektedir ve böylece akleden olmaktadır. Buna göre o hem akıldır hem de akledendir. Bu akıl kendisini akletmektedir. Onun ilmi de ancak zatından dolayıdır.⁵¹¹

Fakat Aristo'nun bahsettiği bu aklın akledip akletmeyeceği sorusu gündeme gelmiştir. Aristo bu soruya cevap verirken bu meselenin zorluğunu da kabul etmektedir. Şöyle ki eğer kendisi akletmeyen bir akıl olsa bu durumda uyuyan âlim gibi olacaktır. Bu ise imkânsızdır. Şayet akletmişse buna göre akli kendisi dışında bir şeye yönelmiştir. Hâlbuki onun cevheri aklettiği şey değildir. Bu açıklamaya göre ise Allah müstağni bir cevher olamaz. Eğer aklediyorsa bu durumda Aristo'nun ifadesine göre ya zatını ya da başka bir şeyi akleden olacaktır.

⁵⁰⁹ İci, **Mevâkif**, 250. Teftâzânî, **Makâsıd**, 350.

⁵¹⁰ Abdurrahman Bedevi, **Aristo inde'l Arab**, Makalatü'l Lam, s. 5.

⁵¹¹ Bedevi, **Aristo inde'l Arab**, s. 6.

Eğer başka bir şeyi akleden ise bu durumda akıllı bir şeye veya birçok şeye daim olmasından hali değildir. Bu durumda makulü ondan ayırdır. Kemali ise zatını değil de başka bir şeyi akletmesi hususundadır. Hâlbuki Aristo bu görüşte değildir. Çünkü bu söylem mükemmel olan Zat-ı İlâhi için uygun değildir. Zira buna göre daha noksan bir duruma değişim ve intikal bulunmaktadır. Böylece bu akıl bilfiil değil bilkuvve akıl olmuştur.

Allah ile hareket eden değişken âlem olan varlık ve fesat âlemi arasında bir irtibatın varlığı Aristo'nun tabiriyle akıl ile makullerin temasından kaynaklı bir meşakkat ve yorgunluğu gerektirir. Ayrıca aklın makullerle tam olması gibi, başka bir şey sebebiyle faziletli olmuştur. Bu durumda bu akıl kendi nefsinde nakıstır ve makullerle kemale ermiştir. Eğer durum böyleyse Aristo bu inançtan kaçınmayı tavsiye etmektedir. Çünkü bazı şeyleri görmemek görmekten daha iyidir. Başka bir deyişle bazı şeylerin görülmemesine ihtiyaç yoktur. Böylece bu fiil kemalatın en yücesi ise onun kemali, zatta olmasıdır. Çünkü varlığın en faziletlisi, en mükemmeli ve akledilebilenlerin en yücesidir. Bu şekilde Aristo şu görüşe ulaşmaktadır. Makul olan şey eğer akla mugayir ise bu durumda onun ilmi ya tek bir şeydir ya da bilmediği bir şeyi daha sonra bilmekle farklı şeylerdir. İkincisi hallerin yenilenmesini ve zatların değişmesini gerektirir ki Aristo bunu kabul etmemektedir.⁵¹²

Aristo'nun ilm-i İlâhi'yi reddetme sadedinde öne sürdüğü en meşhur delil budur. Ebu'l Berekat Aristo'nun bu görüşünü akli ve mantıki deliller sunarak eleştirmiş ve reddetmiştir. Ona göre Aristo'nun söyleminden çıkan netice, zatın birçok değişken şeyleri akletmesi Zat-ı İlâhi'nin de değişmesini gerektirmektedir. Böyle bir yaklaşım doğru olmadığı gibi delili de çürüktür. Çünkü akledilenlerin ve idrak edilenlerin çokluğu Zat-ı İlâhi'de çokluğu gerektirmez. Bilakis zatın izafetlerini ve münasebetlerini gerektirir. Bu ise Allah'ın mahiyetinin ve zatının çokluğunu, zatıyla varlığının zorunlu olması hususunda da ona çokluğun gerekmesini ve bildiğimiz ilk prensip olmasını ifade etmez. Buna göre onun için zorunlu olanları ve imkânsız olanları ikrar etmişizdir.

Ebu'l Berekat'a göre varlığı zatıyla zorunlu olanın sıfatları hususunda söylenen şeylerin tamamı sadece tenzih yolu üzere söylenmiştir. Bilakis kesin deliller onun Mebde-i Evvel ve varlığının zorunluluğunun zatından oluşunu, bununla birlikte idrak

⁵¹² Bedevi, *Aristo inde'l Arab*, s. 9 vd.

ettiklerinde ve izafetlerinde değil de zatının hakikatte varlığının zorunlu olmasını gerektirmektedir.

Allah'ın değişkenleri idrak etmesiyle değişmesi konusuna gelince bu zatın nefsinde manası olmayan izafî bir durumdur. Aristo bu görüşü ileri sürmekle kendisiyle çelişmektedir. Çünkü Kategoriler isimli kitabında zikrettiğine göre zan nefsindeki değişikliklerle sıdka ve kizbe vaz olunmuş olmaz. Bilakis bazen muvafakat edip sonra değişerek muhalefet etmesi bakımından zannedilen durumlar içindir. Bu böyle olunca zan ve itikat değişmezken bilgi nasıl değişsin de bilen değişmesine götürsün.⁵¹³

Ebu'l Berekat Aristo'nun bazı cisimlere vaki olan değişkenliği ve cismani olanları ikrar etmekle tenakuza düştüğünü belirtir. Zira ona göre değişiklik, bir mekânda hareket etmeksizin bilgi ve marifetin yenilendiği nefislerde vaki olmaz. Bilakis Aristo nefsin kesinlikle bir mekânda olduğunu kabul etmemektedir. Kaldı ki nasıl mekânda hareket ettiğine inansın. Ebu'l Berekat'a göre bu değişiklik bazı cisimlerde gerekli olsa bile diğer bazılarında gerekmemektedir. Isıtma ve soğutma böyledir. Zira büyük bir taş ısınır fakat buharlaşmaz ve soğumaz. Bulunduğu yerden hareket etmez ve düşmez. Ancak su buharlaşır.

Dayanıklı büyük taşlar yakacak kadar ısınabilir. Bununla birlikte yerinden hareket etmez. Su bulunduğu kapta kaynar ama tamamı değil bir kısmı buharlaşır. Cisim, siyahlaşabilir ve beyazlaşabilir. Isınabilir, soğuyabilir. Bütün bunlar su kabındayken gerçekleşir ve ne dönüşümünden önce ne de dönüşümünden sonra hareket eder. Cismani değişim gerekli olsa bile nefsanî değişim zorunlu değildir. Öyle ki nefsanî değişim gerekli olsa bile hükmünün, marifet, bilgi, karar ve idrakler hususunda değişikliğe intikal etmesi gerekmez. Çünkü cüzi hüküm külli hükmü gerektirmez. Bir parçadan diğerine geçmez. Başka bir deyişle değişme hükmü bazı cüzlerden diğer cüzlere de külle de sirayet etmez. Aksi durumda eşyanın tamamı sadece bir halde olurdu.⁵¹⁴

Aristo'ya göre aklın akledilenlerle irtibatı onun başkasına muhtaç olmasını gerektirir. Bu ise aklın kendi nefsinde eksik olmasını, ancak akledilenler sebebiyle kemale ermesini gerektirir. Ebu'l Berekat onun bu deliline iki yolla cevap verir.

⁵¹³ Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Muteber**, c. 3, s. 76.

⁵¹⁴ Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Muteber**, c. 3, s. 77.

Birincisi **cedeli bir metottur**. Bu üsluba göre Aristo'ya şöyle denir:” Sen Allah'ı Mebde-i Evvel ve her şeyin yaratıcısı olarak kabul ederek inanıyorsun. Senin onun taalluku hususunda söylediklerinin aynısını biz de yaratması ve var etmesi hususunda söylüyoruz. Eğer yaratma onun zatı için zorunludur dersen biz de akletme de aynı şekilde zatı için zorunludur deriz. Eğer akletmesi eşyaya taalluk etmesi sebebiyle kemaline manidir dersen biz de onun eşyayı yaratıcı olmasını da aynı şekilde imkânsız görmelisin deriz. Zira senin yaklaşımına göre onun kemali, yaratması ve icat etmesi sebebiyledir.

Bu deliline göre Aristo Allah'ın, mahlûkatın yaratıcısı ve Mebde-i Evvel'i oluşunu reddetmektedir. Çünkü akledilenleri akletme hususunda lazım olan netice mahlûkatı yaratması ve eşyayı icat etmesi hususunda da gerekecektir. Mahlûkatı yaratıcı, eşyayı icat ediciliği kalktığı zaman noksan olması gerekecektir. Aynı şekilde ilmini kaldırmak da onun için bir eksiklik olarak kabul edilecektir. Bundan tenzih edilmesi diğerinden de tenzih edilmesi gibidir. Buna kudreti, diğerine kudreti gibidir. Neden Allah'ı bundan tenzih ettin? Niçin akletmesi hususunda yorulmasından endişe ettin de yapması hususunda yorulmasından endişe etmedin? ⁵¹⁵

Ebu'l Berekat'nın Aristo'nun görüşünü reddettiği ikinci metoda gelince o nazari burhani cevap'tır. Buna göre Mebde-i Evvel'in kemali, fiili sebebiyle değildir. Bilakis fiili kemali sebebiyledir. Aklı da kendisinde noksanlık tasavvur edilme yönü bulunmayan Zat-i kemali'yledir. Çünkü Mebde-i Evvel'in zatında noksanlık tasavvur edilemez. Zira o tektir. Noksanlık ise ziyade ve noksanlık makamında olur. Ziyade ve noksanlık ise çokluk başkalık sıfatlarındandır. Yani biz çoklukta azlığı ve ziyadede noksanlığı tasavvur edebiliriz. Bu mukaddime ile Ebu'l Berekat İlah-i Zat'ın kendisinde noksanlık tasavvur edilemeyen mahza tek olduğunu, Mebde-i Evvel'in zatında kemalini ve kudretini ispat etmektedir. Mahlûkatı yaratması sebebiyle kemale ermemiştir. Bilakis mahlûkat onun kemalinden var olmuştur. ⁵¹⁶

Ebu'l Berekat Allah'ın yüceliğinin mahlûkatı sebebiyle olmadığını vurgular. Bilakis yüceliği sebebiyle mahlûkatı yaratmıştır. Başka bir deyişle yaratarak yüce olmamış, yüce olduğu için yaratmıştır. Aynı şekilde bilerek mükemmel olmamış, mükemmel olduğu için bilmiştir. Bu noktadan hareketle Ebu'l Berekat Aristo'nun

⁵¹⁵ Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Muteber**, c. 3, s. 74.

⁵¹⁶ Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Muteber**, c. 3, s. 74,75

aleyhine şu şekilde delil getirir:” Varlık zatlar ve fiiller olmak üzere iki kısımdır. Aralarında üstünlük ve birbirlerine karşı yücelikleri olmazsa bu konuda tartışma geçersiz olur, eğer bu yücelik varsa, zatlarda olmaksızın sadece fiillerde değildir. Haddi zatında bir fiilin diğerine üstünlüğü varsa haddi zatında cevherin de başka bir cevhere üstünlüğü vardır. Çünkü fiiller zatların lazımlarıdır ve zatlara tabidir. Öyleyse fiillerin yüceliği zatların yüceliğinden sadır olmaktadır. Zatların yüceliği ise fiillerin yüceliğinin illetidir. Fiillerin yüceliği zatların yüceliğine delildir. İbn Melka bu mukaddime ile şu neticeye ulaşmaktadır. Allah gayrısına taalluku ile kemale ermiş değildir. Bu ise gayrısını aklederse onunla kemale ermiş olur hükmünde Aristo’nun dayandığı delili iptal eder.⁵¹⁷

Aristo’nun aklın akledilenlere irtibatından meşakkat ve yorgunluğun gerekmesi deliline gelince Ebu’l Berekat Aristo’nun bu sözüne hayret ederek onu reddeder. Aristo kendisi kitabında (esema) itiraf ediyor, nefsin muttasıl hareketiyle yorulmayacağını ikrar etmektedir. Çünkü hareketin tabiatı iradesine muhalefet etmemektedir. Hâlbuki yorgunluğun illetini burada tabiatı itibariyle iradeye muhalif kılmıştır. Ebu’l Berekat’nın açıkladığına göre Aristo, akıl yürütme ve temas ve kuvvetten fiile çıkış yoluyla ilk görev ile ilgili yorgunluk nedenini çok sayıda eylem yapmayı amaçladı Ebu’l Berekat’nın tespit ettiği Aristo’nun hatası budur. Çünkü kuvve istidat ve kudret olmak üzere iki çeşittir. İstidat fiile çıkmakla kâmil olduğu zaman kudrete dönüşür. Kudretten ise fiiller sadır olur. Bu kuvve, eksilmeyen ve ziyadeleşmeyen daimî kudret kabilindendir. Bu, kemale çıkan istidat anlamında bir kudret değildir. Ebu’l Berekat’nın kast ettiği şudur: Allah’ın kudreti kemale çıkan istidat anlamında olan bir çeşit kudret değildir. Çünkü Allah’ın kudreti sabittir. Ziyadeleşmez ve eksilmez.

Ebu’l Berekat’a göre kudreti bu çeşit bir kudret olarak kabul etsek bile bu kudret hakkında meşakkat ve yorgunluk hükmü vermek caiz olmaz. Bilakis haz ve kemalle hükmedilir. Çünkü kuvve ile olan bil fiil olanın kemaline iştiaak duyar. Bu da lezzet ve saadet kabilindendir. Meşakkat ve yorgunluk irtibatı ve yoğunluğu cihetinden olmaksızın bizim fiillerimize arız olur. Yorgunluk bize ne eylemlerimizin temasından ne de tıkanıklıklarından değil, organlarımızı ve ruhlarımızı uçuculuk ve düşüncemizle, doğanın mücevherlerindeki doğanın gereklilikleriyle çelişen bir hareketle hareket

⁵¹⁷ Ebu’l Berekat el-Bağdadi, **el-Muteber**, c. 3, s. 76.

ettirme tarafından sunulmaktadır. Demir üzerine uygulanan mıknatıs gibi, yorulmaz ve çekici kuvveti zayıflatmaz ve dışarıdan bir şey yenilenmedikçe bu bağlantıyı kopmaz.

Hareket, nazik ve yoğun uyumu için ruhun özünün, yani organlarımızın yerine geçer. Nazik (Latif) çözünmeye duyarlıdır ve bunun nedeni harekettir. Kendisine muharrik kuvvenin taalluk ettiği ruh çözülünce bizde bulunan muharrik kuvve zayıflar ve aciz olur. Bunu yorgunluk ve meşakkat olarak isimlendiririz. Meşakkat ve yorgunluk terkip ve çözülmenin yüksekliği sebebiyle semadan kaybolup gittiği zaman Aristo'yu destekleyen durum ortaya çıkar. Tabiatın onda iradeye zıtlığı veya zıtlığı olmadığı için değildir. Bu semadan kalkınca, semanın da semasından ve Zat-ı Vahdani olan basitlerin basitinden de kalkması daha evladır.⁵¹⁸

Aristo'nun eşyanın bazılarını görmemek görmekten daha iyidir şeklindeki deliline gelince bu zamanımızın ve gücümüzün sınırlı olması sebebiyle beşer olan bizlere nispetlidir. Şöyle söylemek doğru olur: Üstün olanı görmekle meşgul olmamız daha düşük olanı görmekle meşgul olmamızdan daha iyidir. Üstün ve daha düşükle meşgul olmaktan yüce olmaya gelince buna uygun olmaz. Ebu'l Berekat'nın kast ettiği üstün ve daha düşük olanla meşgul olmanın beşer olan bizler hakkında oluşudur. Bu Allah hakkında caiz değildir. Daha düşük olan bize kıyasla daha düşüktür. Tabiatımızdan ayrı, hislerimize yabancı şeyler hususundadır. Mutlak değildir. Bir başka deyişle Ebu'l Berekat'ya göre bir şeyi hissetmek mutlak değil nisbidir. Mesela tat alma hissi böyledir. Domuzun ağzındaki pislik ve dışkı insanlar için bal gibidir.

Allah ve melekleri, zıtları sebebiyle renk, tat veya koku hususunda kendilerine eza ulaşmasından beridirler. Eza onlara nasıl ulaşsın ki, varlık alanında ne varsa hepsi ondan ve ondan sadır olandan meydana gelmiştir. Hakikatte o da ondandır. Allah'ın yaratması ve var etmesi küçümsenmeyen şeyleri, idrak etmesi de küçümsenmez. Yapması ayıp olmayan şeyleri bilmesi de ayıp sayılmaz. Allah için bizde olduğu gibi renk, tat veya kokulardan olan, ona tesir etmesi veya onu zorlayan bir zıttın bulunması yoktur. Böylece Aristo'nun dayandığı delil geçersiz olmaktadır.⁵¹⁹

Aristo'nun diğer bir delili şudur: Eğer akledilen akla mugayir ise ya daimî tek bir şeydir ya da ilmi tedricen husule gelmektedir. Bunun anlamı haller ve diğerlerinin

⁵¹⁸ Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Muteber**, c. 3, s. 79.

⁵¹⁹ Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Muteber**, c. 3, s. 79.

zata devamlı olarak yenilenmesini gerektirmesidir. Ebu'l Berekat buna şöyle cevap verir. Allah hem zatını hem de gayrısını akleder. Daimî olan şeyleri daimî olarak akleder. Teceddüt edenleri de kıdemi nevi ve maddi olması bakımından, failiyyet ve teoloik illetleri, değişimleri hususunda değişimlerine uygun olarak, daimî kadim bir şekilde akleder. Bu değişiklik Allah'ta olmaz. Bilakis gayrısında olur ve o hepsini olduğu gibi akleder. Bizim bazılarını akletmemiz de böyledir. Onun aynını olacak diye biliriz ve olur. Olduktan sonra yok olacağını da biliriz. Bütün bunları bilmeye Allah'ın gücü ve ilmi yetersiz kalmaz, bilmekle değişmez, eksilmez ve kemale ermez. Bilakis olacaklar onun dilediği gibi kudretine ve iradesine uygun olarak var olur.

Ebu'l Berekat bunun Allah'a aciz bırakma cihetinden olmaksızın imkânsız olmadığını kabul eder. Çünkü aciz olması yaratma delili sebebiyle kabul edilemez. Yaratma yeteneği, bilme yeteneğinin kanıtıdır, bu yüzden herkesin yaratıcısıdır ve yaratım, kapasiteden bilgiden daha büyüktür. Mademki o her şeyin yaratıcısıdır, kudret hususunda yaratma ilimden de daha büyüktür. Mademki yaratmasında aciz kalması sahîh değildir ve ilimden aciz kalması daha evla yoldan sahîh değildir. O halde onların çoğu şunu söyledikleri halde bu nasıl sahîh olabilir ki? Allah'ın ilmi kudretidir. Kudreti yaratma bakımından her şeyi kuşatmıştır. O halde ilmiyle her şeyi kuşatması ve bunun tenzih cihetinden olması şaşılacak bir şey değildir. Çünkü mahlûkatından bir şeyi bilmesi Allah'a zarar vermez ve zor gelmez. Bu hususta bir zıttı ve mübayini de yoktur. Kemali ilminden değildir. Bilakis ilmi kemalindendir. Yani yaratmakla kemale ermez. Bilakis yaratması kemalindendir. Çünkü her şey ondandır. Allah'ın kemali ise hakikatte zatındandır.⁵²⁰

Buraya kadar zikrettiklerimiz Aristo'nun Allah'ın cüziyyatı bilmeyeceğine dair ileri sürdüğü delilleri ve Ebu'l Berekat'ın Aristo'ya reddiyeleriyle alakalıdır.

⁵²⁰ Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Muteber**, c. 3, s. 81.

2.1.2. Kelam'da Tanrı'nın İlmî

Allah'ın ilmini ispatlayanlara gelince, onlar İslami Kelam Mezhepleri sahibidirler. Onlar bu meseleye derinlemesine dalarak tartışmışlar, özel başlıklar ve bölümler açarak Allah'ın ilminin bütün mahlûkata şamil olduğunu ve ihata ettiğini ispatlamaya çalışmışlardır. İncelememizin bundan sonraki bölümü kelimcilerin yaklaşımları etrafında olacaktır.

Allah'ın külli ve cüzi her şeyi bildiğini savunanlar: Bu görüşü savunanlar farklı mezhep ve kaynaklarıyla birlikte İslam kelimcileridir. Biz burada kelam ekollerine göre sıfatların ispatı tartışmalarına girmeyeceğiz. Mutezile'nin savunduğu sıfatların zatın aynısı olduğu görüşü ile Maturidi ve Eşarilerin dile getirdiği sıfatların zata zait olması söylemine dair tartışmalar araştırmamızın konusunu oluşturmamaktadır.

Bizim ilgilendiğimiz şey kelimcilerin İlm-i İlâhi konusundaki görüşlerini ortaya koymaktır. Allah'a nispet edilen bu ilim acaba külli bir şekilde midir yoksa cüzi midir? Veya onun ilmi külliyatı ve cüziyyatı ile birlikte bütün eşyayı ihata etmiş midir? Bu konu her ne kadar İslami düşüncede büyük bir önemi haiz değilse de eski ve yeni Müslüman düşünürlerin dikkatini çeken felsefi meselelerden aşağı kalır bir yanı bulunmamaktadır. Bu alandaki tartışmalar dairesinde büyük bir yer kaplamıştır.

Abdullah b. Küllab'a göre Allah ezelden beri âlim, hayy, semi, basir, aziz, azim, celil, mütekebbir, cebbar, kerim, cevad, vahid, samed, ferd, baki, evvel, rab, ilah, mürid, karih, her ne kadar ömrünün çoğunu kâfir olarak geçirse de mümin olarak öleceğini bildiği kimseden razı, ömrünün çoğunu mümin olarak geçirse de kâfir olarak öleceğini bildiği kimseye gazaplı, muhib, mubgız, muvali, muadi, kail, mütekellim, ilmi, kudreti, hayatı, semi, basarı, izzeti, azameti, kibriyası, cudi, keremi, bekası, iradesi, kerahati, rızası, gazabı, hubbu, buğzu, muvalası, muadası, kavli, kelamı ve rahmetiyle rahmandır.⁵²¹

İbn Küllab'a ait olan bu ifadeler, Allah'ın olanı ve olacağı bildiğini, ilminin geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanlara şamil olduğunu, gelecekte olacak olanı şimdiki şekliyle bildiğini göstermektedir. Onun Allah'ın insanın gelecekteki hali şimdikininkin hilafına olsa da ilerde küfür üzere öleceğini bildiğini belirtmesi Allah'ın bu kâinatı gayet dakik ve şaşırtıcı bir şekilde bildiğini kabul ettiğine delalet etmektedir. Ona göre

⁵²¹ Eşari, **Makalat**, c. 1, s. 249.

Allah'ın ilmi küçük, büyük, dakik, celil her şeye şamildir. İnsanın düşünce ve duygularında gezinen şeyler bile Allah'ın ilmine gizli kalmaz.

Mutezile, Ebu'l Hasan Eşari'nin zikrettiğine göre Allah'ın ezelden beri âlim, kadir ve hayy olduğu hususunda icma etmişlerdir.⁵²² Aynı şekilde Allah'ın kendisiyle bildiği muhdes bir ilim sahibi olmadığı da ittifak mahallerindendir.⁵²³

Kadı Abdulcabbar, Allah'ın ilmine dair, Ebu Mansur Maturidi'nin istidlal ettiği meşhur ihkam delilini kullanmaktadır. Buna göre muhkem bir fiil failinin ve saniinin ilmine ve âlim olduğuna delalet eder. Bu delil iki asla dayanmaktadır. Birincisi; Allah'tan muhkem bir fiilin meydana gelmesinin sahih olması, ikincisi ise; muhkem fiilin sadır olmasının sahih olması onun âlim olduğuna delalet etmesidir.

Allah'ın muhkem fail olduğuna dair delil nedir? diye sorduğumuz zaman Kadı Abdulcabbar şöyle cevap vermektedir: Allah mikroorganizmaları mükemmellikleriyle birlikte yaratmıştır. Felekleri irade ederek birbiri üzerine terkip etmesi, rüzgârı yönlendirmesi, kış ve yazı düzenlemesi gibi fiiller kimsenin bu konuda kendisine ortak olmadığı Allah'ın muhkem fiillerindendir.

Kadı Abducabbar'ın bu sözleri Allah'ın ilminin külliyatı ve cüziyyatı ihata ettiğini, bütün değişenleri ve farklılaşanları bildiğini kesin bir şekilde belirtmektedir. Feleklerin hareketlerini ve yörüngelerini idare eden odur. Rüzgârın esişini yönlendiren ve yönünü belirleyen, mevsimleri ve günleri takdir eden, sürecini, değişimlerini ve her durumdaki hallerini bilendir.

Allah'ın ilmi ezelidir. Bu zikredilen sıfattan dışarı çıkması sahih değildir. O, bütün malumatları bilinmesi sahih olan vecih üzere bilir. Teceddüt ve hudüs Allah hakkında hiçbir şekilde caiz değildir. Allah'ın, bütün malumatı, olması gerektiği vecih üzere bilmesinin sahihliğinin delili malumatların âlemin sadece bir kısmına mahsur olmamasıdır. Herhangi bir malumu bilmesi sahih olan bir âlim için sâir malumatları bilmesi de sahihtir. Dolayısıyla kadim olan Allah'ın bütün malumatı, bilinmesi sahih olan veçhi üzere, bilmesinin sahih olması gerekir.⁵²⁴

Kadı Abdulcabbar'ın öğrencisi olan Ebu Reşid Nisaburi'nin bu meselede yani İlm-i İlahi konusunun tafsilatı hususunda hocasından sonra önemli rolü bulunmaktadır. Zira o İlm-i İlahi'yi ispat sadedinde üç delil sunmaktadır.

⁵²² Eşari, **Makalat**, c. 1, s. 238.

⁵²³ Eşari, **Makalat** c. 1, s. 279.

⁵²⁴ K. Abdulcabbar, **Şerhu'l Usuli'l Hamse**, s. 156.

Birinci Delil: Hocası Abdulcabbar'ın ispat ettiği ihkam ve itkan delilidir. Bir fiilin sağlam ve muhkem oluşu failinin ilmine delalet eder.⁵²⁵

İkinci Delil: Allah'ın belirli şeyleri mahsus vakitlerde ve muayyen mekânlarda yarattığı sabittir. Meyveleri, mahsulü, çocukları, ifrat sayılabilecek bir takdim ve tehir vaki olmayacak şekilde tam vaktinde yaratmıştır. Sonra, her muayyen cinsten hayvan ve meyve yaratmıştır. Çünkü o insandan insanı, hayvandan hayvanı ve her cinsi kendi cinsinden yaratmıştır. Aynı şekilde narı nar ağacından, üzümü asmasından ve elmayı kendi ağacından olmak üzere her meyveyi kendi ağacından yaratmaktadır. Ebu Reşid, bu mukaddimeden bu eşyayı yaratanın mutlaka yarattığını bilmesi görüşüne gitmektedir. Eğer bilmese bu derece eşsiz, tertip ve uyum üzere yaratması mümkün değildir. Mesela bizden birisi namazı vaktinde eda ettiğinde vakitten takdim ve tehir etmeksizin eda eder. Bu onun vakitleri bildiğine delalet eder. Bu delil aynı şekilde birinci delile yani itkan ve ihkam deliline tabidir.⁵²⁶

Üçüncü Delil: Ebu Reşid Nisaburi Allah'ın ilminin bütün malumatları ve olayları ihata ettiğine dair şu şekilde istidlalde bulunmaktadır: Şöyle ki bizden biri ondan eylemler ve zanaat olarak muhkem fiillerin vaki olduğunu bilir. Yine onun ilimle alim olduğunu, bu ilmin kendi veya kudrete kadir olanlardan gayrisi tarafından olmadığını bilir. Buna göre bu ilmin Allah tarafından olması gerekir. Sonra ilmin ancak bir vecih üzere vaki olan inanç olduğu sabittir. Yine eğer bu ilim Kadim olan Allah tarafından olduğu zaman inanılan bir alimin fiili olarak vukuundan başka bir vecih yoktur. Bu da onun alim olduğunu bildirir.

Burada şöyle bir soru sormamız mümkündür. En-Nisaburi'nin dediği gibi eğer bizde ilim varsa bununla bizden birinin muhkem bir fiilin âlimi olmasının mümkün olduğuna istidlal edilebilir mi?

Nisaburi bu sorunun geçersiz olduğunu söyler. Çünkü bizim ilmimiz Allah'ın ilminin hilafına hadistir. Çünkü bizden biri kendiliğinden birçok şeyi bildiğini bilir. Zira inandığını görür. Sonra kendine döndüğü zaman nefsinin sükûnet bulduğuna inanır. Yine onun bir ilimle alim olduğunu bilir. Çünkü ilmi öncesinde yokken

⁵²⁵ Nisaburi, **Divanu'l Usul**, s. 493.

⁵²⁶ Bu istidlal Kadı Abdulcabbar'ın Şerhu'l Usuli'l Hamse isimli eserin s.158 de kullandığı istidlalin aynısıdır. Ebu Reşid en-Nisaburi, **Divanu'l Usul**, s. 508.

meydana gelmiştir, yani hâdistir. Böylece bunun ne kendi tarafından ne de kadir olan başkaları tarafından olmadığını bilir.⁵²⁷

Eşari mezhebinin bu meselenin münakaşasındaki rolü büyüktür. Çünkü bu konu Allah'ın birliğini, kudretini, bu alemini ve içindekileri yönlendirmesini, muhafazasını, idamesini ve inayetini ispat hususunda büyük bir öneme sahiptir. Allah hâdis olan bu şeyleri durmaksızın devamlı bir şekilde yaratmaktadır. Her şey değişmekte ve yenilenmektedir. Bütün bu değişimler onun ilmi ve iradesiyle meydana gelmektedir.

Abdulkahir Bağdadi Eşari mezhebinin görüşünü şu şekilde açıklar. Ashabımız Allah'ın ilminin tek olduğuna dair icma etmişlerdir. Onun ilmi zaruri değildir. Kazanılmamıştır. İstidlal ve nazar yoluyla elde edilmiş değildir. Yine Allah'ın bütün malumatı ilmiyle ihata ettiği hususunda icma etmişlerdir. O olanı, olacak ve olmayacak olanı olacağı keyfiyetle bilir. İmkansızları, mümkünleri ve kendisini de bilir.⁵²⁸

Eşariler Allah'ın ilmine akli ve nakli burhanlarla istidlalde bulunmuşlardır. Nakli delillere gelince şu ayetler Allah'ın ilmini ve kudretini ispat etmektedir. “Dışının gebe kalması ve doğurması, ancak O'nun bilgisiyledir”⁵²⁹ “Onlar, kendilerini yaratan Allah'ın onlardan daha kuvvetli olduğunu görmüyorlardı değil mi?”⁵³⁰ Kuvvet kudrettir. Allah ayetlerde kendisi için ilim ve kudreti ispat etmiştir.⁵³¹

Allah'ın ilminde; bahseden ayetler çoktur. Allah ezelden ebede her şeyi tafsilatıyla bilir. İlminin her şeyi ihata ettiğini belirten birçok ayet bulunmaktadır. “Rabbim ilimce her şeyi kuşatmıştır”⁵³² “Doğrusu O her şeyi bilendir.”⁵³³, Allah'ın gelecekte olacak şeyleri bildiğini belirten sarih ayetler bulunmaktadır. “Allah onları anacağınızı bilir”⁵³⁴ “Onların işlediklerini ve işleyeceklerini bilir”⁵³⁵ “Kıyamet saatini bilmek ancak Allah'a mahsustur. Yağmuru O indirir, rahimlerde bulunanı O bilir, kimse yarın ne kazanacağını bilmez ve hiç kimse nerede öleceğini bilemez. Allah

⁵²⁷ Nisaburi, **Divanu'l Usul**, s. 114.

⁵²⁸ Abdulkahir el-Bağdadi, **Usuli'd Din**, s. 95.

⁵²⁹ Fâtır, 11.

⁵³⁰ Fussilet, 15.

⁵³¹ Bakıllani, **et-Temhid**, s. 203.

⁵³² Enam, 80.

⁵³³ Şura, 12.

⁵³⁴ Bakara, 235.

⁵³⁵ Bakara, 255.

şüphesiz bilendir, her şeyden haberdardır.”⁵³⁶ “Allah her dışının rahminde taşıdığını, rahimlerin düşürdüğünü ve alıkoyduğunu bilir”⁵³⁷ “Herkesin yaptığını bilir”⁵³⁸ “Allah, içinizden, hasta olanları... bilir”.⁵³⁹

Akli delillere gelince Eşariler Allah’ın ilmine yaratmasında itkan ve ibda olmasını delil getirirler. Cüveyni buna Allah’ın alemini yaratmasıyla istidlalde bulunarak şöyle söyler: Bari’nin alemin yaratıcı olduğu sabit ve akıllı kimseye yaratma incelikleri görünür olunca, yerin, göklerin ve arasındakilerinin ahenk, intizam, itkan ve ihkamla muttasıf olduğunu idrak edince bütün bunların ancak bilen ve kudret sahibi bir yaratıcı tarafından olduğunu zorunlu olarak bilir.

Akıllı kişi yaratmanın câhilden, ölüden ve aciz cemadattan meydana gelmeyeceği hususunda şüphe duymaz. Aynı şekilde her akıllı bedihi bir şekilde bilir ki sağlam ve muhkem bir fiilin onun cahili olan bir kimseden sadır olması imkansızdır. Kim manzum satırların, ahenkli ve şekilli hatların bir cahilin elinden sadır olmasını mümkün görürse akıl sahasından ayrılmış ve cehaletin denizine dalmıştır.⁵⁴⁰

Gazali aynı yaklaşımı şu şekilde tabir eder: Kim manzum hatların dengeli bir şekilde yazan birinin elinden çıktığını görürde sonra o yazarın yazma işinde alim olduğu hususunda şüphe duyarsa o bu şüphesinde aptallık etmiştir. Şu hâlde Allah zatını ve gayrısını bilendir.⁵⁴¹

Razi, bu delili tafsilatına girerek şöyle kullanır: Allah’ın fiilleri muhkemdir. Fiili muhkem olan ise o fiilleri bilir. Öyleyse Allah’ın alim olduğu sabit olur. Her kim ki fiili muhkem ve mükemmeldir, onun bu fiilleri biliyor olması gerekir. Bu, istikra ve araştırma sonucu elde edilmiş bedihi bir mukaddimedir.⁵⁴²

Cüveyni’de Allah’ın ilmini ispat etmenin ona hudüs ve değişiklik nispet etmeyi gerektirmeyeceğini söyler. Allah için bir hüküm yenilenmez ve üzerine haller ardı sıra gelmez. Çünkü hallerin peş peşe arız olması hadis olan şeylerin cevherler üzerine ard arda arız olmalarını gerektirir. Bilakis Bari Teala olanlar ve olacaklara taalluk eden tek bir ilimle muttasıftır. Bu da onun malumatları tafsilatlarıyla ihata etmesi hükmünü

⁵³⁶ Lokman, 34.

⁵³⁷ Rad, 8.

⁵³⁸ Rad, 42.

⁵³⁹ Müzzemmil, 20.

⁵⁴⁰ Cüveyni, **el-İrşad**, s. 63.

⁵⁴¹ Gazali, **el-İktisat fi’l İtikat**, s. 165.

⁵⁴² Razi, **el-Erbain**, c,1, s. 188.

gerektirir. Her ne kadar hadis olan ilimler malumatlarının çoğalmasıyla çoğalsa da onun ilmi çoğalmaz.⁵⁴³

Çünkü hiçbir şey Allah'ın ilminin ve kudretinin dışında kalmaz. Zira herhangi bir şeyden cahil ve aciz kalmak eksiklikler ve bir tahsis ediciye ihtiyaç duymak anlamına gelir. Kati naslar da ilminin umumi ve kudretinin de şamil olduğunu söylemektedir. O her şeyi bilendir ve her şeye kadirdir. Filozofların iddianın aksine; cüziyyatı bilmez ve birden fazlasına güç yetiremez değildir.⁵⁴⁴

Gazali buna bir misal getirerek şöyle söyler: Mesela Zeyd'in güneş doğarken geleceği bilgisi bizde olsa ve biz bunu güneş doğmadan önce bilsek bu bilgi yok olmaz. Bilakis kalır, değişmez ve yeni bir ilim meydana gelmez. Böylece kişi Zeyd'in güneş doğarken geldiğini bilen olmuştur. Çünkü ilmi bakidir, sabittir ve değişmemiştir. Tek bir ilim olacak olan şeylerin olduklarını veya olacaklarını ihata etmeyi ifade eder. Allah'ın hadis olan şeyleri ihata eden kadim ilmini böyle anlamak gerekir.⁵⁴⁵

Razi, Allah'ın ilminin bütün malumata şamil olduğuna onun diri olmasıyla istidlalde bulunur. Onun malumatlardan her birini bilmesi sahihtir. Zira Allah'ın zatı bunu gerektirmektedir. Zatin hepsine nispeti eşittir. Zatinin bazılarını bilmesini gerektirmesi kalanlarını da bilmesini gerektirir. Bu ise Allah'ın bütün malumatları bildiğini ispat eder.⁵⁴⁶

Maturidiyye, İlm-i İlahi'yi kabul eden kelami mezheplerdendir. Onlara göre Allah kâinatta iradesiyle tasarrufta bulunmaktadır ve her şey onun ezeli ilmine uygun olarak meydana gelmektedir. Mutezile'nin mahlukat hususunda kullandığı itkan ve ihkam delili Maturidilerin kullandığı delilin aynısıdır. Esasen kelami fırkalar bu delili kullanmaktadırlar.

Ebu Mansur Maturidi Allah'ın kadir, alim, hayy, kerim ve cevad olarak vasıflandığını kabul etmektedir. Buna akli ve nakli delillerle istidlalde bulunur. Kuran ve Allah'ın sair kitaplarında bu konuda birçok delil bulunmaktadır. Akli delile gelince, Allah'ın ilmi, fiili ve sair sıfatları hususunda kullarından ayrı ve farklı olması onun fiilinin mizaç fiillerinden olmadığına bilakis ihtiyari fiil olduğuna delalet eder.⁵⁴⁷

⁵⁴³ Cüveyni, *el-İrşad*, s. 92.

⁵⁴⁴ Taftazani, *Şerhu'l Akaidi'n Nesefiyye*, s. 36.

⁵⁴⁵ Gazali, *el-İktisat fi'l İtikat*, s. 211.

⁵⁴⁶ Razi, *el-Erbain*, c. 1, s. 192.

⁵⁴⁷ Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, s. 44.

Maturidi Allah'ın ihtiyarı ve kudretini ilminin sübutuna delil getirmektedir. Çünkü eğer onun kudreti ve ihtiyarı olmazsa fiil onun haricinde düzensiz ve fasit olur. Ondan kudretle çıkan fiil aynı zamanda ihtiyarı ile de çıkar. İşte Maturidi şahitteki bu fiil ile gaibe istidlalde bulunmaktadır. Bu şekilde delil getirmek ise Eşari ve Maturidilerin Allah'ın ilmi ve sıfatlar hususunda genel olarak kullandıkları en güçlü istidlal tarzıdır. Aynı şekilde Allah'ın mahlukatı yaratması onların hadis olduklarına ve bir var edicilerinin bulunduğu delalet etmektedir ki o da Allah'tır. Maturidi'nin ispat etmek istediği şey şudur. Eğer Allah'ın yarattıklarına dair ilmi olmasaydı mahlukatın, bu kadar mükemmel ve tam olarak ortaya çıkmazdı.

Ebu Muin Nesefi'nin hadis olanların sıfatlara delalet etmesinin sabit olmasıyla istidlalde bulunması da bunu desteklemektedir. Çünkü kudret olmadan fiil meydana gelmez. İlim olmadan da sapasağlam meydana getirmek olmaz. Zira mükemmel ve sağlam bir fiil ancak kadir ve alim olandan tasavvur edilebilir. Konulmuş nizam ve tertibin dışında mükemmel ve muhkem bir fiilde eşsiz manalar ve latif özellikler bulunmaktadır ki bunları ancak hayy, kadir ve alim olan meydana getirebilir. Akıllılardan hiç kimse desenli bir kumaşın işlenmesini, zarif tasvirleri şekillendirmeyi, yüksek sarayları bina etmeyi, ahşap odunları son derece sistematik ve düzenli bir şekilde kısımlara ayırarak dengeli bir şekilde bir araya getirip denizde akan gemileri yapmayı ölü, aciz ve cahil birine nispet etmez. Varsa öyle biri ancak ahmaklık ve aptallıkla ya da inat ve kibirle vasıflandırılır.⁵⁴⁸

Maturidilere göre ilim sıfatı ezeli sıfatlardandır. Allah olacakları olmadan önce olacakları şekliyle bilir. Olmayacakları da bilir. Onun ilmi, eşyaya var olmalarından önce sebkât etmiştir.⁵⁴⁹ “De ki: "Göklerde ve yerde gaybı Allah'tan başka bilen yoktur." Ne zaman diriltileceklerini de bilmezler”.⁵⁵⁰

⁵⁴⁸ Nesefi, **Tebsiratü'l Edille**, s. 246. Pezdevi, **Usulü'd Din**, s. 50.

⁵⁴⁹ Nesefi, **Bahru'l Kelam**, s. 64. Sabuni, **el-Bidaye mine'l Kifaye**, s. 53. İbrahim es-Saffar, **Telhisu'l Edille**, s. 97.

⁵⁵⁰ Neml, 65.

2.1.3. İslam Felsefesinde Tanrı'nın İlmî

Meşşai islami filozoflarının görüşü: Bu tarafı, başlarında Farabi ve İbn Sina olmak üzere Müslüman filozoflar temsil etmektedir. Onlar İlm-i İlahî'yi ve Allah'ın akleden ve makul bir akıl olduğunu kabul etmektedirler. Çünkü O madde değildir hiçbir şekilde maddesi yoktur. O cevheriyle bilfiil akıldır. Zira surete mâni olanın akıl olması ve bilfiil akledilebilmesi gerekir. O kendisinde şey bulunan maddedir. Ne zaman bir şey varlığında maddeye muhtaç olmazsa o şey cevheriyle bil-fiil akıldır. Bu birinci haldir. O halde o bilfiil akıldır. Aynı şekilde cevheriyle makuldür.

Aynı şekilde bir şeyin bil fiil makul olmasını engelleyen maddedir. O akıl olması cihetinden makuldür. Çünkü hüviyeti akıl olan, makul olması hususunda haricinde ona taalluk eden başka bir zata ihtiyaç duymaz. Bilakis zatını nefsiyle akleder. Böylece zatından akletmesiyle akleden ve bilfiil akıl olur. Zatının ona taalluku ile de bil fiil makul olur. Aynı şekilde bil-fiil akıl ve makul olması hususunda hariçten onu akledecek ve öğrenecek bir zata ihtiyacı yoktur. Bilakis kendi zatını akletmekle akleden ve akıl olur. Akleden zat aynı zamanda akledilebilendir. Makul olması cihetinden akıldır. O akıldır makuldür ve akledendir.⁵⁵¹

Allah bilmek için, ilminden istifade edeceği zatının haricinde başka bir zata ihtiyaç duymaz. Malum olması hususunda da onu bilecek başka bir zata muhtaç değildir. Bilakis cevheriyle bilmeye ve bilinmeye yeterlidir. Onun bizatihi ilmi cevherinden başka bir şey değildir. O malumdur ve ilimdir. O tek zat ve tek cevherdir.

Farabi, Allah'ın ilminin beşerin ilmine benzemesinin tenzihi hususunda onun bölünmeyen tek bir zat ve cevher olması görüşüne gitmektedir. Mesela insan da makuldür. Fakat bil-fiil değildir. Bilakis önceden bil kuvve makul iken aklın olun akletmesinden sonra bil-fiil makul olmuştur. O halde insandan makul olan akleden değildir. Hiçbir şekilde ondan olan akıl da makul değildir. Bizler herhangi bir cihetten onu akıl ve makul olarak akletmedik. Bizler cevherimiz akıl olmadığı halde aklederiz. Bizim aklettiğimiz bizi cevherleştiren değildir. Birincisi böyle değildir. Bilakis onda akıl, akleden ve makul aynı tek mana, tek zat ve bölünmeyen tek cevherdir.⁵⁵²

⁵⁵¹ Farabi, *Arau Ehli'l Medineti'l Fazıla*, Müessesetü Hindavi, 2012 s. 15. İbn Sina, *el-İlahiyyat min Kitabi's Şifa*, s. 384.

⁵⁵² İbn Sina, *el-İlahiyyat min Kitabi's Şifa*, s. 384.

Allah'ın ilmi ile beşerin ilmi arasındaki fark beşer ilminin zamana mahkûm olmasıdır. Fakat Allah'ın eşyayı bilmesi filozofların ikrar ettiği gibi zamana bağlı bir ilim değildir.⁵⁵³

Farabi ilmi iki kısma ayırır. Çokluğu gerektiren ilim; nefsani ilim diye isimlendirilir. Bu beşerin ilmidir. İkincisi kısım ise çokluğu gerektirmeyen ilimdir. Mücerret ve basit ilim olarak isimlendirilir. Bununla Allah'ın ilmi kastedilir. Farabi buna bir misal verir. Zeki ve akıllı bir adamın başka biriyle münazara ettiğini farz eder. Münazaradaki hasmı ona uzunca bir konuşma yapar. Sonra bu akıllı adam onun bu uzun konuşmasını alır ve kendiliğinden arz eder. Akla ilk gelen adamın bütün söylediklerini aklına cevapları tafsilatlı bir şekilde getirmeksizin tekrar zikretmesidir. Sonra teker teker tertip üzere suret suret, kelime kelime karşılık verir. Bütün bunları açık ve net ifadelerle açıklar. Böylece her iki kısmı da bil fiil ilim olmuştur. Ancak şurası var ki birincisi ikincisinin esasıdır. İkinci çokluğu gerektirirken birincisi gerektirmez. İşte Vacibu'l Vücud'un ilmi birincisinin veçhi üzeredir. Bilakis daha basit ve mücerrettir.⁵⁵⁴

Farabi'ye göre Allah'ın ilmi zatındandır ve bölünmez. İkinci ilmi de zatındandır. Bilgi çoğaldığı zaman bu çokluk onun zatında değildir. Bilakis zatından sonradır.⁵⁵⁵ Allah şöyle buyurmuştur:” O'nun bilgisi dışında bir yaprak bile düşmez”.⁵⁵⁶ İbn Sina'ya göre bunun açıklaması şöyledir: Allah eşyayı tek ilimle bilir. O, eşyayı malumun değişmesiyle, değişmeyen bir vecih üzere bilmektedir. İlmi zatına zait değildir. O bütün mevcudatın mebdei olduğu halde zatını bilir. O arazdan ve değişikliklerden münezzehtir. O halde eşyayı değişmeyen bir vecih üzere bilmektedir. Malumat ilmine tabidir. İlmi malumata tabi değildir ki onun değişimiyle değişime uğrasın.⁵⁵⁷

İlm-i İlahi'yi ispat hususunda Farabi, evvel olan Hakkın ilminin, beşer olan bizlerin idrakinden farklı olduğu görüşünü benimsemektedir. Zira biz hissedilebilen eşyayı, karşımızda varlığı ve bizdeki tesiri cihetinden idrak ederiz. Aristo Allah sadece zatın bilir derken Farabi onun aksine mahlûkatı da ziyede ederek Allah'ın ilminin

⁵⁵³ Farabi, Resail, **Risaletün fi Uyuni'l Mesail**, s. 58. İbn Sina, **el-İlahiyyat min Kitabi's Şifa**, s. 383.

⁵⁵⁴ Farabi, **et-Talikat**, s. 24.

⁵⁵⁵ Farabi, **Fususu'l Hikem**, thk. Muhammed Hasan, matbaatu emir, Bağdat, H. 1394, 14. Fas, s. 60.

⁵⁵⁶ En'am, 59.

⁵⁵⁷ İbn Sina, **Mecmuu'r Resail, er-Risaletü'l Arşıyye**, s. 9.

zatını ve mahlûkatına şamil olduğunu söyler. Allah'ın eşyayı zatından idrak ettiğini bilmeyi gerekli görür. Çünkü müteallik bir kudret mülâhaza edildiği zaman makdur olan kudretten mülâhaza edilir. Böylece tamamı mülâhaza edilir. Buna göre Evvel olan hakkın zatından dolayı olan ilmi, gayrısını bilmesine sebep olur. Ya da ilmin bir kısmının diğer bir kısmına sebep olması caizdir. Evvel olan hakkın, kendisine itaat eden kulun taatini bilmesi, onun rahmetine kavuşacağını bilmesine sebeptir. Sevabının kesintisiz olduğunu bilmesi, filanın cennete girdiği zaman artık cehenneme dönmeyeceğini bilmesine sebeptir. Bu, Farabi'nin açıkladığına göre zamanla alakalı öncelik ve sonralığı gerektirmez. Bilakis zatta bulunan önceliği ve sonralığı gerektirir.⁵⁵⁸

Vâcibu'l Vücûd bütün feyzlerin kaynağıdır. O zâtıyla zâtı üzerine zahirdir. Kendisinde çokluk bulunmaması bakımından her şey onundur. O, zahir olması bakımından her şeyi zatından elde eder. Her şeyi bilmesi zatından sonradır. Zatını bilmesi zatının kendisidir. Her şeyi bilmesiyle ilminin çoğalması zatından sonradır. Her şey zatına nispetle tek olur.⁵⁵⁹

Fakat daha sonra Farabi'nin bu mesele hakkındaki nihai görüşünü tespit ettiğimizde bir karışıklığa şahit olmaktadır. Zira insanların Allah'ın ilmi hakkındaki görüşlerinden bahsederken şöyle söylemektedir: Bazılarının iddia ettiğine göre makulat Allah'a hâsıl olmaktadır. Allah hissedilebilen cüziyatı bilir ve tasavvur eder. Ona şekillenir ve şu an mevcut olduğu durumu bilir. Böyle düşünenleri şu husus ilzam etmektedir. Sıdk, kizb ve birbirine zıt itikadlar onun makulatının tamamına ardışık olur ve makulatı sonsuz olur. Olumlu olan olumsuzu dönüşür. Aynı şekilde olumsuz olan başka bir vakitte olumlu olur. Buna şöyle misal verebiliriz.

Mesela muayyen bir zamanda bir olayın vuku bulunduğunu farz edelim. Allah bu hadisenin olacağını çağlar öncesinden bilmektedir. Sonra şu an oluyor olarak bilir. Böylece bir olayı, meydana gelme zamanı bakımından üç zamanda bilir. Olmadan önce meydana gelecek diye, meydana gelme esnasında ve hâsıl olduktan sonra. Dolayısıyla Allah'ın ilmi mazi, hal ve gelecek olmak üzere üçe bölünmüş olacaktır. Şahısların durumları ve onlara arız olan değişim çeşitlerinin durumu da böyledir. Mesela Zeydi'n Allah'ın itaatkâr bir velisi olduğunu bilir. Sonra onu Allah'ın asi bir

⁵⁵⁸ Farabi, **Fususul Hikem**, s. 66. Fas, s. 97. Bkz. İbn Sina, **en-Necat**, s. 247.

⁵⁵⁹ Farabi, **Fususul Hikem**, s. 66. Fas, s. 58. Bkz. İbn Sina, **en-Necat**, s. 251.

düşmanı olarak bilir. Farabi'ye göre bu görüş, sahiplerini iğrençliğe, kötülüğe ve imkânsız olan şeylerle âlim olanın nefsinin değişkenliğine, hadis olan şeylerin Allah'ın zatında meydana geldiği zamanına götürür.⁵⁶⁰

Fakat Gazali'nin Farabi'den farklı, başka bir görüşü vardır. Ona göre Allah âlemin, olacağı vakitte var olacağını ezelde bilmektedir. Bu ilim ezelde olması gereken tek bir sıfattır. Allah, âlemin olduğu vakitte meydana geleceğini henüz olmadan önce olacak olarak, olduktan sonra da oldu olarak bilir. Bu haller âleme arız olmaktadır. Allah'a ise bu sıfatla belirgin olur. Değişen sıfat değil âlemin halleridir.⁵⁶¹

Bu karışıklığı İbn Sina'da da görmekteyiz. O, Allah'ın hadis ve değişken olan cüziyatı bilmesini, değişikliğin Zat-ı İlâhî'de meydana geleceği endişesiyle reddetmektedir. Ona göre Vacibu'l Vücud her şeyi külli olarak akleder. Bununla birlikte İbn Sina, göklerde ve yerde zerre ağırlığınca olsa da şahsi hiçbir şeyin Allah'ın ilminden gizli kalmayacağını söylemektedir.⁵⁶²

Filozofların, Allah'ın ilminin külli mi yoksa cüzi mi olduğu hususundaki görüşlerini tespitite karışıklığa şahit olmaktadır. Âlimlerin tercih ettiği görüşe göre onların nihai konumları Allah'ın ilminin değişken cüziyat olmaksızın sadece külliyatla sınırlı olması şeklindedir. Bunun delili ise İbn Sina'nın şu sözüdür: Allah henüz var olmayan eşyayı henüz var olmamış olarak üzere bilir. Vakitlerini bilmektedir. Bu eşya var olduğu zaman Allah'ın ilmi onlarla birlikte yenilenmemekte, onların var olmasından yeniden bir ilim elde etmemektedir. O her şahsı külli bir vecih üzere basit bir marifetle bilir. Meydana geleceği vakti de külli bir vecih üzere bilir. Her şeyin şahsını külli bir vecih üzere bildiği gibi zamanın şahıslarını da külli bir vecih üzere bilir. Güneş tutulmasını külli bir vecih üzere bildiği gibi iki güneş tutulması arasındaki vakti de külli bir vecih üzere bilir. Her şahsın hallerini, fiillerini, değişimlerini, hallerinin farklılığını ve farkın yokluğunu, yokluğun sebeplerini hiçbir şekilde değişmeyen külli bir vecih üzere bilir ve zevaliye yok olmaz. Onun ilmine mazi, hal ve müstakbelin dahil olması caiz değildir.⁵⁶³

İbn Sina'ya göre Allah'ın cüziyatı bilme keyfiyeti şöyledir: Kendisine işaret edilen veya ona dayalı bir şey olmadığı sürece külli bir vecih üzere bilir. Onun işaret

⁵⁶⁰ Farabi, **Fusulun Müntezia**, thk. Fauzi nacar, Daru İmaşrik, Beyrut, H. 1405, s. 90.

⁵⁶¹ Gazali, **el-İktisat fi'l İtikat**, s. 210.

⁵⁶² İbn Sina, **en-Necat**, s. 247.

⁵⁶³ İbn Sina, **et-Talikat**, s. 14.

edilen olması bakımından cüziyi bilmesi caiz değildir. Mesela güneş tutulması gibi. Müşarun ileyh olan bu güneş tutulması veya bugün ya da yarın meydana gelecek olan güneş tutulmasını, yarın külli bir vecih üzere bilir. Bir zaman sonra ve şöyle hareket edeceğini bilir. Fakat işaret edilebilen olarak bilmez. O, ilminin cüziyatı ve mevcudatın nizamını külli bir vecih üzere ihatası ile birlikte Vacibu'l Vücuttur. Bu sebeple alemin nizamını yani makul nizamı tek bir nizam olarak bilir. Böylece ilmi onu külli bir vecih üzere ihata etmiş olur.

Bu idrakin metodu İbn Sina'nın şu sözleriyle ifade ettiği gibidir: Sen bütün semavi olanların hareketlerini, güneş tutulmasını, ittisali ve infisali bizzat cüzi olarak bilirsin. Fakat külli bir tarzdadır. Çünkü sen her güneş tutulmasında “tutulmanın bir zaman sonra filan gezegenin filan yerden hareketle, kuzeyden şu sıfatla, ayın karşısına şu şekilde ayrılır. Bu tutulmayla bir önceki tutulma arasında şu kadar öncelik ve sonralık farkı vardır” dersin. İki tutulma veya tutulmalar arasında birincisine veya öncekilere arız olan hallerin sonuncusuna da arız olacağını ancak külli olarak bilirsin.⁵⁶⁴

2.1.4. Ebu'l-Berekât'ın Eleştirisi

Başta İbn Sina olmak üzere filozoflar Allah'ın külliyatı bildiğini buna karşılık cüziyatı bilmediğine dair bazı deliller öne sürmektedirler. Allah'ın değişenleri bilmesi Zât-ı İlâhi'de hudûs ve değişikliği gerektirir. Onun zatından dolayı Vacibu'l Vücut olması geçersiz olur. Bu ise değişikliğe veya hariçten bir şeyin zatına tesir etmesine götürür. Zatı aklettiği bir şeyle kaim olmuş olur ve böylece gayrısının kendisinde tesirinin varlığından bahsetmek gerekir.⁵⁶⁵

Ebu'l Berekat bu delili şu şekilde reddeder: Akleden aklettiği şeyle kaim olmaz. Çünkü akletmesinin anlamı yapmasıdır. Bu akeltme fiili bizzat sonra olarak onun var etmesiyle hasıl olmaktadır. O halde bir varlık, bizzat kendisinden sonra var olan başka bir varlıkla nasıl kaim olabilir? İbn Sina'nın “eğer zat değişken olan şeyleri aklederse bundan onun Vacibu'l Vücut olmaması gerekir” şeklindeki delili Ebu'l Berekat'a göre tartışmalıdır. Ona göre böyle bir söylem şairlerin sözüne veya bir takım hayali şeylerle konuşma irat edip meddahlık yapanların sözlerine en yakın söylemdir.

⁵⁶⁴ İbn Sina, *en-Necat*, s. 248.

⁵⁶⁵ İbn Sina, *el-İlahiyyat min Kitabi's Şifa*, s. 384.

Çünkü Mebde-i Evvel olan zatıyla Vacibu'l Vücut olandır. Onu zatıyla kaim olmasının manası zatından zatıyla taallukudur.⁵⁶⁶

İbn Sina'nın bir başka delili de şu şekildedir: Vacibu'l Vücut eğer gayrısını aklederse onda zatından olmayan bilakis gayrısından lazım olan bir hal meydana gelir.⁵⁶⁷

Ebu'l Berekat'a göre Allah akletmenin bütün vecihleri üzere ve idrak etmenin bütün cihazlarıyla akleder ve idrak eder. O işiten ve görendir. Özetle o idrak eden, bilen, hikmet sahibi, taktir ve tedbir edendir. Her şeyi ilim, gayb ve şehadet olarak öncesinde, esnasında ve sonrasında kuşatmıştır.⁵⁶⁸

Ibn Sina'nın; malumatın çokluğu zatta çokluğu gerektirir, şeklinden ki delilini Ebu'l Berekat, Aristo'ya yaptığı tenkitleriyle reddeder: idrak edilenlerin, makulatin çokluğu Allah'ın zatında çokluğu gerektirmez. Bilakis izafetlerinde ve münasebetlerinde çokluğu gerektirir. Bu zatına, hüviyetine ve zatıyla Vacibu'l Vücut olması hususunda kendisine zorunlu birliğine arız olan çokluğu ifade etmez.

İbn Sina aynı zamanda şu delili de öne sürmektedir: Allah mahza akıl, maddeden mücerret zattır ve cismani bir kuvvet değildir. Mücerret mahiyetle fasit cüziyatı aklederse o zaman fasit olanı hiç akletmemiş olur. Eğer maddeye mukarin olanı ve ona arız olanları akletse bu durumda makulü değil de hissedilebileni ve hayal edileni akletmiş olur. Hissedilen ve hayal edilen de ancak cismani cüzi bir aletle idrak edilir. Bu ise Allah hakkında imkânsızdır.⁵⁶⁹

Ebu'l Berekat bu delili şu şekilde reddeder: Bizde görülen, işitilen ve sair hissedilenleri idrak eden cismani bir kuvvet değildir. Bilakis bizde her çeşidiyle bütün idrak edilenleri idrak eden nefistir.⁵⁷⁰

Eğer bu söz doğru olsaydı natik nefislerin bedenlerle alakaları geçersiz olurdu. Böylece idrak edenin idrak ettiğine nispeti gibi ona “fı” “me’a” ve “inde” ile mukarin, mufarik, gaybet ve huzur olarak nispet edilir. Sonra eğer bu doğru olsaydı hisseden organlarımızla idrak ettiğimiz şeyin manasını akıllarımızla idrak edemezdik. Görme, görülenin suretinin hayale yükselmesidir ki bu da cismanidir. Akıl ise eğer hayalde idrak ederse aynı şekilde cismani olarak idrak etmiş olacaktır. Eğer hayalde cismani

⁵⁶⁶ Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Muteber**, c. 3, s. 82.

⁵⁶⁷ İbn Sina, **et-Talikat**, s. 97.

⁵⁶⁸ Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Muteber**, c. 3, s. 83.

⁵⁶⁹ İbn Sina, **en-Necat**, s. 247.

⁵⁷⁰ Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Muteber**, c. 3, s. 84.

bir kuvvet idrak ederse onu başka bir kuvvete nakleder ve akıl orda onu idrak eder. Söz aynı yere gelmiş olur. Vasıtalar ne olursa olsun fark etmez. Çünkü suretin ilk ulaştığı ya cismani bir kuvvettir ve hükmü birincisinin hükmü olur, ya da mücerret kuvvettir ki bu durumda onun hükmü aklın hükmüdür.

Burada Batıyavsi, filozoflara şu soruyu yöneltmektedir: Size göre Allah zatında ve sıfatlarında beşere benzer mi yoksa beşerden farklı mıdır? Eğer Allah'ın zat ve sıfatlarının tamamında veya bazılarında beşere benzediğini iddia ederlerse bu durumda beşere arız olan noksanlıkların ona da arız olması ve sair eşyanın lazımı olan hudüsün ona da lazım olması gerekir. Eğer beşerden farklıdır hiçbir şeye benzemez hiçbir şey de ona benzemez derslerse onlara şöyle deriz: O halde onun ilmini kendi ilminize neye göre kıyas ettiniz de eğer o bilen olursa istinbatı ve mukaddimleri bilmesi ve hisse ihtiyaç duyması gerekir dediniz? ⁵⁷¹

Ebu'l Berekat'nın belirttiğine göre ilim filozofların vehmettiği gibi suretlerin bilende nakşedilmesi ve malumatın resimleşmesi değildir. ⁵⁷² Bunun delili şudur: Biz mevcudatı, bizde bütünüyle mekân ve cismi kapsamayacak şekilde idrak eder ve biliriz. Semayı, mekânları, beldeleri, nebatı, hayvanı ve beşerî idrakimiz böyledir. Bu idrak edilenlerin nefiste ve cisimde suretlerini kapsayan bir mekânın ve mahallin tasavvuru mümkün değildir. Bu bizim hakkımızda caiz olunca Allah'ın mücerret olan zatı için daha evla yoldan caiz olur. Onun mahal ve malum suretin heyulası olması da gerekmez. ⁵⁷³

İdrak eden beden değil bedendeki nefistir. Bunu İbn Sina'da aynı şekilde ikrar etmektedir. ⁵⁷⁴ İbn Sina bunu insan hakkında kabul ettiği halde acaba neden her şeyi ilmiyle ihata etmesi şeklinde Allah hakkında kabul etmez? Halbuki Allah'ın zatı mücerrettir. Cisim değildir ve cisimde de kaim değildir. ⁵⁷⁵

⁵⁷¹ Batıyavsi, **el-Hadaiku fi'l Metalibi'l Aliyyeti'l Felsefiyye**, thk. Abdulkarim el-Yafi, Daru'l Fikir, 1988, s. 118.

⁵⁷² Bu bize İbn Sina'nın bunu reddettiğini zannettirmesin. Çünkü şöyle söylemektedir: birincisi, suretler makul varlık olan bu suretleri ve eşyayı akleder. Eşya son derece mücerret olarak ondan süzülür. Uyumsuz tertipli suretler olduğu hususunda ihtilaf yoktur. Bilakis tertibin farklılığıyla basit olarak akleder. Hariçten akletmez. **Et-Talikat**, s. 121.

⁵⁷³ Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Muteber**, c. 3, s. 98.

⁵⁷⁴ İbn Sina şöyle söyler: Allah zatından dolayı bilir. Eşyayı ilimle bilmek gibi bilmez. İlim nefse hulul eden bir arazdır. İlmi hariçten elde edilmiş değildir. Bilakis eşyayı zatından bilir. Nefis, zatını zatıyla, zatını idrak etmekten alıkoyan maddeye mülâbis olandan teferrüdü ve tecerrüdü anında idrak eder. **Et-Talikat**, s. 81.

⁵⁷⁵ Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Muteber**, c. 3, s. 88.

İbn Sina aynı şekilde cüziyatı idrak etmenin değişikliği ve zatta çokluğu gerektirdiğini öne sürmektedir. Aynı delili Aristo da kullanmıştır.⁵⁷⁶

Ancak Ebu'l Berekat bu delile itiraz ederek onlara şöyle sorar: Fail olan nasıl idrak eden olur? O fiil olan idrakin ve meful olan idrak edilenin kendisidir. Eğer Allah zatından sadır olan fiil ve sıfatlarından bir sıfat olan idrak olmaksızın zatını zatıyla idrak ediyorsa onunla zatını idrak etmeyen arasındaki fark nedir? İdrak ondan çekilebilir ve sadece mücerret zat, zatını idrak etmeyen bir zat olarak kalabilir. O halde o ikisi ile idrakin kalkması arasındaki fark nedir? Allah akıl, akil ve makul olmak üzere üç isimle isimlendirilmiştir.⁵⁷⁷

Onun manası onlardan birinin manasını terk etmez. Öyle olsa sadece biri diğerinin delalet ettiğinin gayrisına delalet etmeyen müteradif lafızlar olurlar. Her tasavvur edebilen ve ne dediğini bilen kimse fiilin failden, idrakin idrak edilenden, ilmin âlimden başka bir şey olduğunu bilir. Aynı şekilde âlimdeki ilim, zihni surete tabi tafsilatlardan olan teşkil, tefrik ve gayrisıyla şekillenmiş suret gibi değildir. Zira zihni suretlere birleşme, kopma, ayrılma ve gayrıları gibi değişiklikler ve teferruat arız olur. Bunun misali ateşi bilmenin yakmaması ve karı bilmenin dondurmamasıdır. Bunun üzerine Allah'ın kendi zatını bilmesinin zatında çokluğu gerektirmemesi sebebiyle aynı şekilde mahlûkatını bilmesi de zatında çokluğu ve taaddüdü gerektirmez.⁵⁷⁸

Malumatın taaddüdü sebebiyle zatın taaddüdünün gerekmesi görüşü Ebu'l Berekat gibi kelamcılara göre de reddedilmiştir. Çünkü tek bir ilmin malumat hasebince taallukları taaddüt edebilir. Ebu'l Berekat izafet ve taallukların çokluğunu men etmez. Çünkü bunlar mevcut olmayan itibari şeylerdir.⁵⁷⁹ Aynı reddetmeyi Razi'de de bulmaktayız. Bu konuda şöyle söyler: mahsus olan zatının her şeyi bilmesinin gerekliliği o şeylerin vaki olması şartına bağlıdır demek caiz olmadığı için hallerden her birisinin husulünde mahsus olan zatının o halleri bilmesi gerekir.⁵⁸⁰

⁵⁷⁶ İbn Sina, **er-Risaletü'l Arşîyye**, s. 9. **et-Talikat**, s. 78.

⁵⁷⁷ Batalyavsi şöyle söyler: Filozoflara göre akıl, akil ve makul tek bir şeydir. Aynı şekilde ilim, âlim ve malum da tek bir şeydir. Zati akıl ve ilim olandan bir şeyin gizli kalacağı nasıl vehmedilebilir? **El-Hadaiku fi'l Metalibi'l Aliyyeti'l Felsefiyye**, s. 114.

⁵⁷⁸ Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Muteber**, c. 3, s. 99.

⁵⁷⁹ Cürçani, **Şerhu'l Mevakıf**, İstanbul Baskısı, s. 489.

⁵⁸⁰ Razi, **Mealimu Usuli'd Din**, s. 52. Razi'nin bu sözünden ilim sıfatının hallerin taaddüdü ile taaddüt edeceğini mi anlamalıyız? Bu, Razi'nin Ebu'l Berekat'ın iradenin taaddüdü görüşünden etkilenmesi olarak kabul edilebilir mi? Zira Razi'nin Meşşai filozoflara itirazlarında kullandığı delillerin yine Ebu'l Berekat'ın filozofları reddiyesinde kullandığı delillere benzediğini mülâhaza etmekteyiz.

Bunlar, Ebu'l Berekat'ın, Aristo ve onun takipçileri Müslüman meşşai filozofların görüşlerine reddiyeleridir. O, filozoflara reddiye vermekle yetinmemiş bilakis Allah'ın ilmini ispat için akli ve mantıki delilleri araştırmıştır. Ebu'l Berekat idrak edilenleri gözle müşahade edilen vucudi ve zihinlerle mülahaza edilen zihni olmak üzere iki kısma ayırır. Gözlerle müşahade edilenler, görülenler gibi onu his organlarımızla idrak ettiğimiz zaman idrakimiz sonrakine güzel olarak intikal etmez. Yani “görülenin sureti gözde veya iki sinirin birleştiği yerdeki ruhta intiba eder” diyenlerin düşündüğü gibi değildir.

Ebu'l Berekat bunu şöyle açıklar: hissedilen varlıkları idrakimiz, bizim için yaratılmış ve vücudumuza yerleştirilmiş organlar yoluyla meydana gelir. Bu idrak edilenin uzaklığına, yakınlığına, sağ, sol, yukarı, aşağı gibi yönüne göre değişir. Her biri konumuna göre farklı telakki edilir. Bu his organlarıyla idrak edemediğimiz ruhani varlıkları istidlal yoluyla biliriz. Eğer nefislerimiz tıpkı gözle görülenleri idrak ettiğimiz gibi ruhanileri de idrak etmeye güç yetirebilseydi onları da aynı şekilde organlarımızla hissedebilirdik.

Bunun üzerine Ebu'l Berekat şunu söyler: Bizi, hiçbir şey kendisinden gizli kalmaksızın Allah'ın sair varlığı idrak ettiğini söylemekten engelleyecek herhangi bir mâni ve delil yoktur. Tıpkı onun kudreti bütünüyle her şeyi yaratmaya yetersiz olmadığı gibi gücü de her şeyi idrak etmeye yetersiz değildir. Ancak bu hulul görüşünü benimseyenlerin söylediği gibi idrak edenin idrak edilene hulul etmesini gerektirecek bir şekilde değildir. Mücessimenin dediği gibi Allah herhangi bir şekle girmez.⁵⁸¹

Zihni olarak idrak edilenlere gelince, onlar zihinde tasavvur edilenler gibidir. Yani sıra idrak edenin nezdinde zihne nispet edilen vucudi olarak idrak edilenlerin varlığı ve yokluğu hususunda hüviyete intisabı bakımından ayanların varlıkları bulunmaktadır. Öyle ki idrak eden, mevcut ayandan birini idrak ettiği ve bu idrakten olan sureti zihinde temessül ettiği zaman gaybetinden sonra da idrak edenin zihninde kalır. Daha sonra mülahaza edildiği bazı vakitlerde zihinde hazır olarak hatıra gelir. Mesela kendisi yanımızda bulunmadığı zamanlarda Zeydi'n suretinin zihnimizde canlanması böyledir. Ancak çoğu hatıra gelmemektedir. İnsan ne zaman istese onu zihninde canlandırabilir. İnsan bildiği dostunu, düşmanını, akrabasını, yakını, lezzetli olanı, acı vereni ve gayrısını bu şekilde bilir.

⁵⁸¹ Ebu'l Berkak el-Bağdadi, **el-Muteber**, c. 3, s. 88.

Ebu'l Berekat'nın açıkladığı, marifetin idrakle hâsıl olması yani önceki ve sonraki idrak arasındaki ilişkinin örneği şöyledir; Birisi “ben filanı biliyorum” dediği zaman zihnine filan zamanda karşılaştığı o kişinin fiillerini ve tasarrufunu getirmektedir. Bu, karşılaşma zamanında ve mekânında idrak etmekle birlikte zihninin algılaması ve hafızasının ezberlemesiyle hâsıl olur. Bütün bunların manası, her ne kadar insan zihninde bilinen ve idrak edilen olsa da suretler olmalarıdır. Fakat bu, onun sureti, ağırlığı, hacmi ve bilinen miktarlarıyla bir cüzde veya insan cinsinden muayyen bir alette nakşedilmiş olması anlamı taşımaz.⁵⁸²

Ebu'l Berekat, Allah'ın mevcudata sebkât eden ilmi ile husulünden sonra eşyayı idrak eden insanın ilmini şöyle söyleyerek karşılaştırmaktadır: Zihni suretlerden, varlık için sebep olanlar vardır. Kuyumcunun zihnindeki halhalın sureti böyledir. Yine varlıklardan zihni suretlerin sebebi olanlar vardır. Güneş ve ayın, onları bilen zihnindeki suretleri böyledir. İlmi suretler Rububiyet âleminde bütünüyle kuyumcu ve halhal kabilindendir. İnsana kıyasla örneğini verdiğimiz güneş ve ay kabilinden değildir. Kuyumcu örneğinde halhalın varlık sebebi insandır. Çünkü halhal veya yüzüğün suretini ve şeklini zihninde hazırlayan odur. İkinci misalde ayın varlığı, ayı ve güneşi bilendeki zihni suretin oluş sebebidir. Yani, Allah'ın ilmi bu suretin varlığından öncedir. O idrak edilen bu mevcudatın varlık sebebidir. İnsanın ilmi bunun aksidir. Onun bilgisi cisimleşmiş idrak edilene tabidir. Bundan dolayı Eflatun misil ve şablonlar teorisinden bahsetmiştir. Bu gerçek idealler, ama onlar gibi varlıklar ve kopyaları. O kitapların anasıdır. Allah'ın marifetini ve ilmini böyle tasavvur etmek gerekir.⁵⁸³

Ebu'l Berekat, tabiatın ve yaratılmışların ihtiva ettiği acayipliklerle eşsizliğin Allah'ın ilmine delil olmasını istidlal için böyle kullanır. Allah'ın ilmi külliyyatı ve cüziyyatı Zat-ı İlâhî'de değişme, dönüşme veya çoğalma olmaksızın kaplamaktadır. Allah, var oluşun ve varlığın mebdei olunca bütün ilim ve marifetinde mebdei olur. İlmi ve marifeti olmayan alemlerin ilimlerinin ve bilenlerin bilgilerinin sadır olmasının mebdei nasıl olabilir? Bu tenakuzu gerektirir.

Filozofların görüşlerini incelediğimizde söylemlerinin genelinin Allah'ı değişiklik ve hudüsten tenzih etmeyi hedeflediğini görmekteyiz. Bundan dolayı Allah

⁵⁸² Ebu'l Berkat el-Bağdadi, **el-Muteber**, c. 3, s. 89.

⁵⁸³ Ebu'l Berkat el-Bağdadi, **el-Muteber**, c. 3, s. 93.

cüziyatı ve değişenleri bilir sözü onlara problemli gelmiştir. Zira onlara göre, eğer maluma zamansal bir değişikliğin gerekliliği hâsıl olursa bu, Zat-ı İlâhî'de de hudûs ve değişikliğe götürecekti. Zat-ı İlâhî'de değişiklik ve hudûsün husulü ise filozoflara göre batıldır. Bunları Allah'a nispet etmekten sakınarak Vacib-i Evvel'i bu tarz değişikliklerden tenzih etmek gerekir. Ebu'l Berekat, filozofların tenzih anlayışına hayret etmektedir. Çünkü ona göre filozoflar insanı, felekleri ve diğer mevcudatı Allah'tan daha âlim kılmaktadırlar. Bunu da Allah'ı hudûs ve değişiklikten tenzih etme iddiasıyla yapıyorlardı.

Ebu'l Berekat'a göre eğer Allah tenzih edilecekse asıl filozofların iddia ettikleri şeylerden tenzih edilmesi gerekir. Nasıl tenzih edilmesin ki! Filozoflar her hikmet sahibine hikmeti, her âlime ilmi veren Allah'a cehalet nispet etmektedirler (Allah bundan yücedir). Hal böyle iken nasıl insan bazı hissedilen değişken cüziyyatı ve külli makulleri bilir de Vacibu'l Vücud olan Allah bundan münezze olur. Hâlbuki o âlimlerin ilimlerinin ve ariflerin marifetlerinin sudurunun mebdeidir. İlmi nasıl sadece zatını ve külliyyatı bilmekle sınırlı olur? Bu insanın Allah'tan daha âlim olmasını ve algısının onun ilminden daha geniş olmasını gerektirir. Bunun akıllı hiç kimse söyleyemez. Eğer filozoflar Allah'ın Mebde-i Evvel oluşunu kabul ediyorlarsa onun her malumun mebdei olduğu gibi her ilmin ve marifetin de mebdei olduğunu söylemeleri gerekir. İlmin mebdei olan mutlaka küçük veya büyük olsun, cüzi ya da külli olsun bu malumu bilen de olmalıdır. Aksi takdirde Mebde-i Evvel olmaksızın ilmin mebdei olmuş olur ki bu imkânsızdır. Bu durumda onların Mebde-i Evvel'i tenzihleri binanın temelini yıkan kişinin durumu gibi olur. Böylece ortada ne temel kalır ne de duvar.⁵⁸⁴

Ebu'l Berekat, Müslüman kelimcilerin gibi Allahın insanı, hayvanı, nebatı ve madenleri vb mahlûkatı yaratışındaki hikmet ve itkan delili ile istidlalde bulunmaktadır. Zira Allah faillerin çokça fiillerini düzenleyen, birbiriyle irtibatlandıran, birbirine dayandıran, bir kısmını diğer bir kısmına amaç kılandır. İlmine ve hikmetine gelince o bütün küçük ve dakik olanlara, hükmi nizamına dâhil olan büyük şeylere şamildir. Onun ilminde deriye yazılmış şiirin gözenekleri, ağızdaki tükürüğün içerisindeki ya da görülemeyecek kadar küçük hayvanın parmak uçlarındaki damarda akan kandaki kadar bile boşluk yoktur. Aynı şekilde bulutları bir

⁵⁸⁴ Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Muteber**, c. 3, s. 95.

bölgeye taşıyıp yağmurunu bıraktıran rüzgârın musahhar kılınmasında, güneşin ve ayın hareketlerinde, burçların gündüzün yörünge feleğinden hareket edip mevsimlerin arasındaki farklılığın meydana gelmesi ve birbiriyle ilişkilerinin düzenlenmesi için meylettirilmesinde onun ilmine dair en ufak bir boşluk bulunmamaktadır.

Bu mevcudat arasındaki dengeyi, uyumu ve düzeni birbirini örtmeyecek, birbirine engel olup bozmayacak şekilde muhafaza eden bilen, hikmet sahibi, boş iş yapmaktan münezze olan Allah'tır. Cüzi şahıslarda ve parçalarında muhkem fiillerin amaçlarını gözeten, midenin ciğer, ciğerin kalp, kalbin göz, şahsın şahıs, çeşidin çeşit için vazifesini bilen O'dur. O, yer ve gökte hiçbir şey ilminden gizli kalmayandır.⁵⁸⁵

Burada Ebu'l Berekat'nın sunduğu deliller ile kelamcılarının delilleri arasında bir yakınlık görmekteyiz. Bu yakınlık taklit veya teyit ilişkisine dayalı değildir. Zira Ebu'l Berekat'nın kimseyi taklit etmediği bilinen bir gerçektir. O, delillerini aklının ve düşüncesinin meylettiği, dini anlayışı yönünde serdedir. Bundan dolayı sunduğu deliller, kelamcılarının delillerine çok yakındır.

Bu problem hususundaki tartışmaya bir kapı açmak bakımından başta Gazali olmak üzere kelamcılarının dakik söylemlerinden bazı detayları ilave olarak zikretmek istiyoruz. Gazali, bir şeyin nesneye ne olduğu ve ne olduğuna bölünmesi arasındaki koşullar arasındaki fark, farklı zatlar arasındaki farktan daha fazla değildir. İlmin zatların taaddüdü ile taaddüt etmediği bilinmektedir.⁵⁸⁶ Bu farklılıklar izafetlere racidir. İlmin zatında değişikliği gerektirmez. Bilenin zatında da değişikliği gerektirmez. Bu mahza izafet konumundadır.⁵⁸⁷ Önce sağında iken sonra önüne, sonra soluna geçen bir şahsın sana nispetle izafî ve değişken konumu birbirini takip ederken burada izafet ve değişiklik senin için değil yer değiştiren o şahıs içindir.⁵⁸⁸

Filozofların ilmi sadece külliyata hasretme çabaları Zat-ı İlâhî'de değişiklik ve tebeddülün hâsıl olması endişesinden kaynaklanmaktadır. Gazali, Allah'ın eşyayı ezelde, gelecekte, şu an ve değişmeden tek bir ilimle bilmesi şeklinde anlamının zorunluluğuna şiddetle vurgu yaparak filozofların bu yaklaşımlarını eleştirir.

⁵⁸⁵ Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Muteber**, c2, s.s 288, 289.

⁵⁸⁶ Gazali, **el-İktisat**, s. 211.

⁵⁸⁷ İbn Rüşd bu delili şöyle söyleyerek iptal etmek ister: Bu kaziyye sadık değildir. Zira izafet kendi nefsinde değişebilir. Şöyle ki izafet sağ cihet iken sola dönebilir. Burada değişmeyen izafetin mekânıdır. Yani onu taşıyandır. İbn Rüşd, **Faslu'l Meka**, Takd: el-Bir Nasri, Daru'l Meşrik, 2. Baskı, Tarih yok, s. 75.

⁵⁸⁸ Gazali, **Tehafütü'l Felasife**, s. 153.

Filozofların hudüs ve değişiklik gerekir sözü, öncelik, sonralık ve şu anlıkla bilginin zamana bağlı olarak meydana gelmesi nedeniyledir. Böyle bir anlayış ise Gazali'ye göre hatalıdır. Bunda bir misalle işaret eder: Mesela Allah Zeyd'in yarın güneş doğarken geleceği bilgisini bizde yaratmış olsa, bu ilim bizde devam etse, bu bilgiden gafil kalmadığımız halde bizim için başka bir bilgi yaratılmasa biz şu an güneş doğarken Zeyd'in gelişini önceki bilgimizle, geldikten sonra da yine aynı bilgiyle biliriz. Sabit kalan bu tek ilim bu üç durumu ihata için yeterlidir.

Zeyd'in yarın şehre gireceği ve yarın olduğu zaman girişi anında şu an giriyor olduğunu bilmekten kaynaklı olacağı bilgisi tek bir bilgidir. Bizden birisi başka bir bilgiye birincisine dair bir bilgisizliğin ortaya çıkmasından dolayı ihtiyaç duyar. Allah'a ise gafletin arız olması imkânsızdır. Onun bir şeyin olduğuyla alakalı ilmi olacağı ile alakalı ilmiyle aynıdır. İlmi şu an, geçmiş ve gelecek olarak zamana bağlı değildir. İlmi ezeli ve zamanı ihata eden hakkında şu an, geçmiş ve gelecek tasavvur edilemez.⁵⁸⁹

Filozofların ilmin sadece küllilere taalluku hususunda dayandıkları görüş, kelimcılara göre hatalı bir yaklaşımın ürünüdür. Bu zikrettiklerimizi onları filozoflara bu muvaceheden itirazları ve reddiyeleridir. Çünkü ilmin kâinatla taalluku ona sebkât eden için bilginin yenilenmesini ve cehaleti gerektirmez. Çünkü sabık olan olacağına dair bilgidir. Olacağına dair bilgi yenilenmeksizin ve çoğalmaksızın olma vaktindeki bilginin aynıdır. Yenilenen muteallak ile ona taalluk etmesidir. Bu vukuu anında vaki olacağını bilmek sebkât ettikten sonra bilginin, o vakte kadar devam edeceğini farz ederek, müteallikin yenilenmesini gerektirmez. Zira, şayet biz nefisten hadis olan her ilmi kaldırırsak o, hudüsü halinde bilinmeyen olmayacaktır. Aksi taktirde – devamlılığının farz edilmesiyle birlikte- vaktinde olacak olanı bilmek cehalet olacaktır ki bu imkansızdır.⁵⁹⁰

⁵⁸⁹ İci, **el-Mevakıf**, s. 288.

⁵⁹⁰ Amidi, **Gayetü'l Meram fi İlmi'l Kelam**, thk. Ahmed el-Mezidi, nşr. Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 2004, s. 78.

2.1.5. Felsefe-Kelam Arasında Ebu'l-Berekât

Burada Allah'ın ilmini sadece külliyyata hasreden filozoflarla, onların görüşlerini tartışan Batalyavsi'nin sözlerini zikretmek yerinde olacaktır. O, şöyle söylemektedir:” Şu iki durumun arasını neye göre ayırdınız?” Şayet şunu söylerlerse; "çünkü cüzîyat zamana bağlıdır ve onun değişmesiyle değişir. Onları bilmek için de his organlarına ihtiyaç vardır.” Buna şöyle cevap veririz:” İnsanın zamana bağlı olarak vaki olan cüzîyatı müşahade ederek ve içgüdüsel mukaddimelerle istidlalde bulunarak külliyyatı bildiğini bilmiyor musunuz? Allah'ın da külliyyatı bu metotla mı bildiğinizi iddia ediyorsunuz?” Eğer:” evet” derlerse Allah'ı beşere benzetmiş olurlar. Bu durumda onlara deriz ki:” Allah'ın külliyyatı bilme hususunda beşere benzemesi size göre caiz ise cüzîyat konusunda benzemesini sizin açınızdan engelleyen nedir? Eğer:” Allah'ın külliyyatı beşerin bildiği şekliyle bilmesi caiz değildir. Keyfiyetsiz olarak ve beşerin ilmine benzemeksizin başka bir çeşit ilimle bilir.” Derlerse, cevaben deriz ki:” Cüzîyatı yine sizin söylediğiniz bu şekilde bilmesine mâni olan nedir? Bir farkı yok ki.⁵⁹¹

Burada şu sormamız mümkündür. Eğer filozofların amacı ilahi Zat-ı ortaya çıkma ve hudûs değişmeden tenzih etmeksâ, o zaman bu öğretinin ilahi İlm-i içerdği kanıtlanmış kişiler açısından tehlikeli sonuçları nelerdir?

Ebu'l Berekat'nın filozofların görüşlerinin kötülüğüne dikkat çekmesine ilaveten Gazali, bu görüşün şeriata ve akideye yönelik sakıncalı neticesini şu şekilde açıklar: İnandıkları ve yasaları külli olarak dayandırdıkları kaide budur. Bu yaklaşımın içerdği anlama göre mesela Zeyd şayet Allah'a itaat etse veya isyan etse onun hallerinin yenilenmesi sebebiyle Allah bu değişen halleri bilmeyecektir. Çünkü bizzat Zeyd'i bilmemektedir. Zira Zeyd bir şahıstır ve fiilleri yok iken sonradan ortaya çıkmıştır. Şahsı bilmeyen, hallerini ve fiillerini de bilmez. Bilakis Zeyd'in ne küfrünü ne de Müslüman oluşunu bilmez. İnsanın küfrünü ve Müslümanlığını şahıslara mahsus olarak değil mutlak ve külli olarak bilir.

Gazali, ihtarını bundan da ötesine götürür. Çünkü filozofların iddaisina göre şöyle söylemek gerekecektir. Muhammed (s.a.v) nübüvvetle meydan okumuştur. Halbuki Allah onun nübüvvetle meydan okuyacağını bilmemektedir. Muayyen her

⁵⁹¹ Batalyavsi, *el-Hadaiku fi'l Metalibi'l Aliyyeti'l Felsefiyye*, s. 119.

nebiyle birlikte durum böyledir. Allah sadece insanlardan şu şekilde sıfatlara sahip birilerinin nübüvvetle meydan okuyacağını bilir fakat muayyen peygamberin şahsıyla bilmez. Zira bu hisle ve ondan sadır olan hallerle bilinir. Çünkü bunlar muayyen bir şahısta zamanın bölünmesiyle bölünen hallerdir. Farklılıklarıyla birlikte onları idrak etmek değişikliği gerektirir.⁵⁹²

Ancak bu analiz, abartılı değilse Gazali'den, Filozoflar Allah'ın emri hakkında ne diyor? Allah'ın Musa (a.s)'a asası ile denize vurmasını, İsrail oğullarının Firavun'un ve ordusunun zulmünden kurtulması için geçecekleri bir yol açmasını emretmesi, İbrahim (a.s)'ın putları kırması, Yunus (a.s)'ın balığın karnında kalması, Allah'ın Musa (a.s)'la konuşması, İbrahim (a.s)'ı dost edinmesi, Nuh (a.s)'a gemi yapmasını ve her cins canlıdan bir çifti gemiye almasını emretmesi birer cüziyattır. Aynı şekilde Allah'ın peygamberinin ve ashabının gelecekte Mescid-i Haram'a gireceklerini haber vermesi gibi benzer başka ayetlerin peygamberlerin bu tarz durumlarından haber vermesi de böyledir. İnsanın fiillerinden, hallerinden, mizacının farklılığından, küfründen ve imanından bahseden ayetler de böyledir. Gazali'nin filozofların yaklaşımlarını "Allah bütün bu cüzi şeyleri bilmemektedir" şeklinde anlaması ne derece tutarlıdır.?

Ancak Farabi'nin daha önce naklettiğimiz görüşü Gazali'nin sözünü nakzetmektedir. Yeri geldiği için Farabi'nin görüşünü tekrar nakletmemiz uygun olacaktır. Ona göre Hakk-ı Evvel'in zatından olan ilmi gayrısını bilmesine sebeptir. Veya ilminin bir kısmının diğer kısmına sebep olması caizdir. Zira kulunun gücü nispetinde itaatini bilmesi rahmetine nail olmasını bilmesine sebeptir. Mükâfatının kesintisiz olduğunu bilmesi, cennete giren birinin bir daha cehenneme dönmeyeceğini bilmesine sebeptir.⁵⁹³

Gazali'nin karşı cenahında bulunan İbn Rüşd de İlm-i İlahi'yi kabul etmektedir. Allah'ın sıfatlarını ispart hususunda Kitabu'l Aziz'in ilme de şu ayetle delalet ettiğini belirtir. "Yaratan bilmez mi? O, en gizli şeyleri bilir, (her şeyden) hakkıyla haberdardır."⁵⁹⁴

İbn Rüşd, Allah'ın ilmine istidlalde bulunurken kelamcılarının ve Ebu'l Berekat'ın da bahsettiği Allah'ın fiillerinde ve yaratmasında sapasağlam ve

⁵⁹² Gazali, **Tehafütü'l Felasife**, s. 151.

⁵⁹³ Farabi, **Fususul Hikem**, s. 66. Fas, s. 97. İbn Sina, **en-Necat**, s. 247.

⁵⁹⁴ Mülk, 14.

mükemmel yapmasını delil getirmektedir. Bu konuda şöyle söylemektedir:” Delaletin veçhi şöyledir; yapılanın parçalarındaki düzenleme açısından belirtildiği, yani birbirleri için yapıldığı gerçeğidir. Hepsi o ürünün amaçlanan faydasını delalet eder. Bütün bunlar ancak her birini bir gayeye mebni olarak tertip eden yaratıcının işleri olabilir. Bu yaratıcının da bunları bilmesi gerekir.” Daha sonra İbn Rüşd kelamcılarının kullandığı gaibi şahide kıyas metodunu kullanarak bir misal verir. Bir kişi eve bakarsa, temelin duvar için yapıldığını ve tavan duvarının evin inşaat endüstrisindeki bir bilim adamının tarafından bulunduğunu kesinkes bilir.⁵⁹⁵

Gazali’nin filozofların Allah’ın cüzîyatı bilmediğine yönelik görüşlerinin tehlikesine daha önce zikrettiğimiz uyarılarına karşılık İbn Rüşd itham edilen filozofları müdafaa hususunda önemli rol oynamaktadır. Ona göre bu meselede filozofların maksatları anlaşılmamış, bilakis yanlış vehmedilmiştir. Onlara nispet ettiği “Allah cüzîyatı bilmez” söylemi hususunda Gazali hatalı davranmıştır. Filozoflara göre Allah cüzîyatı bizim onları bilmemizden farklı bir şekilde bilir. Şöyle ki bizim cüzîyatı bilmemiz bilinenle malûldür. Onun meydana gelmesiyle meydana gelir, değişmesiyle değişir. Allah’ın varlığı bilmesi ise bundan farklıdır. Onun bilgisi var olan malumun illetidir. Bu iki farklı ilmin birini diğerine benzeten farklı zatların sıfatlarını bir kılmış olur ki bu da cehaletin ta kendisidir.⁵⁹⁶

İbn Rüşd’ün açıkladığı üzere filozofların bahsettiği ilim kadim olan ilimdir. Çünkü, kadim olan ilmin mevcut ile durumu, muhdes ilmin mevcut ile durumundan farklıdır. Çünkü mevcudun varlığı bilginin sebebi ve illetidir. Kadim olan ilim ise mevcudun illeti ve sebebidir. İbn Rüşd şuna işaret etmektedir; muhdes olan ilimde meydana gelişi gibi yok iken var olan mevcudun varlığı eğer kadim olan ilimde zait olursa bundan kadim olan ilmin mevcudun illeti değil onun malûlü olması gerekir. O halde vacip olan muhdes ilimde meydana gelişi gibi bir değişikliğin kadim ilimde olmamasıdır.

İbn Rüşd’ün nazarında kadim olanın ilmini muhdes olanın ilmine kıyaslamak yanlıştır. Bu hatanın sebebi ise kelamcılarının kullandığı gaibi şahide kıyaslama metodudur. Çünkü bu kıyas fasittir. Mefulünün vücudu anında failde değişikliğin meydana gelmemesi gibi aynı şekilde malumunun ondan hudusü anında da Kadim

⁵⁹⁵ İbn Rüşd, **Menahicü’l Edille**, s. 160.

⁵⁹⁶ İbn Rüşd, **Faslu’l Meka**, s. 39.

olanın ilminde değişiklik meydana gelmez. Ancak İbn Rüşd burada kendisiyle çelişmektedir. Zira daha öncesinde böyle bir yaklaşımı doğru bulmamıştı.

İbn Rüşd'e kadim olanın ilminin müteallaklarının sıfatı hakkında sorduğumuz zaman şöyle cevap verir: kadim olanın ilmi mevcudata muhdesin ilminin taallukundan farklı bir sıfatla taalluk eder. Filozoflara nispet edildiğı gibi aslen taalluk etmemesi değildir. Filozoflar böyle söylememektedirler. Bu onların sözünden vehmedilendir. Onlara göre Allah cüziyatı, muhdes ilmin durumunda olduğı gibi malûlü değıl illeti olduğı zaman onun meydana gelmesiyle meydana gelme şartı bulunan mühdes ilimle bilme şeklinde bilmez.⁵⁹⁷

İbn Rüşd, Meşşai filozofların kadimin ilminin cüziyatı ihata etmediğini söylemiş olmalarını tasavvur etmenin nasıl mümkün olamayacağını, aksını savunmalara söyler ve hayret eder. Filozofların göre sadık rüya, geleceğı yönelik uyarı niteliğindeki cüzi olayları içerebilir. Bu uyarıcı bilgi insana rüyada her şeyi kuşatan ve idare edenin ilmi cihetinden hâsıl olmaktadır.⁵⁹⁸ Filozofların ilim meselesinde mezheplerine göre Allah bizim bildiğimiz tarzla cüziyyatı bilmediğı gibi külliyyatı da bilmez. Zira onlara göre külli malûmlar da aynı şekilde varlığın tabiatındandır. İbn Rüşd, bu konudaki görüşünü şöyle söyleyerek kesinleştirir: "Kesin deliller Allah'ın külli ve cüzi olarak vasıflanmaktan münezzeh oluşuna götürür".⁵⁹⁹

Ebu'l Berekat'ın Allah'ın ilmine dair istidlalde bulunduğı bir başka metot da ameli hikmet cihetindendir. Semavi varlıklar, hayvanat, cemadat, nebatat gibi mahlûkların yaratılışında, şahıslarda ve farklı nevilerdeki nizamın, bütün bunlardaki fiillerin esasları hedeflerine ve başlangıçları nihayetine sevk eden, aralarını birbirine bağı kalacak ve birbirinden istifade edecek şekilde sabit kılan bir hikmet sahibine raci olduğuna delalet ettiğini görürüz.⁶⁰⁰

Ebu'l Berekat bu istidlalle şuna işaret etmek ister; bu, şekilleri, renkleri, hacimleri devamlı bir surette farklı olan çeşitlerin devamını muhafaza eden, mahlûkatı muntazam ve sağlam bir yolla devam ettiren, mahlukatın bütün çeşitlerinin kendisinden faydalandığı varlık Allah'tır. Bu istidlal kelamcılarının Allah'ın varlığına ve ilmine dair kullandıkları istidlal metodunun aynısıdır. İbn Rüşd de bu istidlali

⁵⁹⁷ İbn Rüşd, **Faslu'l Meka**, s. 75.

⁵⁹⁸ İbn Rüşd, **Faslu'l Meka**, s. 39.

⁵⁹⁹ İbn Rüşd, **Faslu'l Meka**, s. 40.

⁶⁰⁰ Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Muteber**, c. 3, s. 135.

Allah'ın yaratışının eşsizliği ve mükemmelliğine, genelin menfaatine muvafık olarak bazı varlıkların diğer çeşitler için var edilmiş olmasına dair kullanmaktadır. Bu ise inayet delilidir.

2.1.6. Ebu'l-Berekât'ta Sonlu-Sonsuz İrtibatı

Ebu'l Berekat'ın, Allah'ın ilminin sadece külliyatla sınırlı olduğuna dair filozofların istidlallerini çürüttüğü bu uzun tartışmasından sonra biz onun İlm-i İlahi'nin umum ve şümülünü, her şeyi ihata ettiğini kabul edenlerden olduğunu, böylece kelimcılara muvafakat ettiğini belirttik. Fakat Ebu'l -Berekat kaza ve kader meselesinde hem kelimcilerden hem de filozoflardan farklı bir görüş ortaya koymaktadır. O bu meselede kendine ait bir yaklaşımla müstakil kalmıştır.

Bu meselede iki görüşü bulunmaktadır: Birincisi usuldedir. Şöyle ki tek bir bilen ilminin, vaktinde olan, olmayan, olacak ve olmuş her şeyi aynıyla ihata etmesi nefsi emirde imkânsızdır ve güç yetirilebilir değildir. Ebu'l Berekat'ın nazarında ilme dair bu genel kavramı reddetmek Allah'ın ilmine noksanlık ve acziyet nispet etmeyi gerektirmez. Çünkü İlm-i İlahi'nin şamil oluşunu mâni olan şey Allah'ın zatından dolayı değil, malum cihetindendir. Çünkü malum, malumatın bilende varlığı ile hasıl olur.

Bir de şu haysiyetle ki sonlu varlıklar hasredilemezken varlık anında kat kat hazır olan, varlıktan önce ve sonra yok olan sonsuzlar nasıl hasredilebilsin. Bu haddi zatında imkânsız olduğu gibi onunla hüküm vermek de imkânsızdır. İmkânsız olanı Allah'ın ilmine nispet etmek de muhaldir. Allah'ın ilmini ihata ve şümül ile vasıflamak gerekmez. Bilakis onun ilmini muhal olandan tenzih etmek gerekir. Ebu'l Berekat garipseyerek şöyle sorar: Allah'ı muhalden tenzih eden ve tenzihin Allah'ın kudretinin ve ilminin her şeyi dilediği haysiyetle geçmişte, şu anda, yeniden olanı kuşatmasını gerektirir, bunda aciz kalmaz ve onu gözetmek ona bir ağırlık vermez diye iddia eden birisi nasıl ayıplanır? Kâinatın sonsuz cüzîyatında, cüzlerinin cüzlerinde sair varlıklarda sair kaderler için ezeli bir hükmün umumu imkânsızdır.

Füruda olan ikinci görüşü ise iki çeşittir: ikincisi: her zaman ve mekânda tabiatlar değişmeyen tek bir kanun üzerine mi caridir? Allah bunları ezeli olarak bilir. Çünkü tek alemde, tek malumda ve tek zamanda çok sonlunun sonsuza muhalefet etmediği tek hükümdür. Çünkü değişmeyen tek bir kanun üzeredirler. Failinin

iradesine bağılı olanlara gelince o, zamanlarda, şahıslarda ve hallerde durumun gerektirdiği ölçüde farklılık gösterir. Sınırlandırılmayan çokluğu, azlığı, ziyadesi, noksanı tek bir bilenin ilminin ihata edemeyeceği şeylerdir. Kaza ona sebkat etmez. Allah cihetinden, kader umum ve şumul yoluyla bütün cüzlere her vakitte yenilenmez. Bilakis Allah'ın dilediği zaman dilediği yerde dilediği gibi olur.⁶⁰¹

Ebu'l Berekat'a göre Allah sonsuzları bilmez. Bilmemesi onun zatında eksikliği ve acizyeti gerektirmez. İlmi meşietine racidir. Dilerse bilir dilemezse bilmez. Sonlu mevzusunu aynıyla Mutezili olan Allaf'ta da bulmaktayız. Ona göre hadis olanlar boyutludurlar. Böyle olanın ise küllü ve toplamı olması gerekir. Bu durumda eşyanın küllünün varlığı ve onun bunları bildiği, ihata ettiği sabit olmuştur. Saymak ve ihata etmek sadece sonlularda olabilir.⁶⁰²

Fakat Gazali bu söylemi reddetmektedir. Gazali:" ona eğer Allah'ın ilminin sonunun ve sınırının var olup olmadığını sorsak? "Hayır" diye cevap verecektir" der. Çünkü mevcudat her ne kadar sonlu olsa da hali hazırdadır. Ancak gelecekteki mümkünler sonsuzdur. Allah olmayan mümkünleri var edeceğini veya etmeyeceğini bilir. O halde Allah sonsuz olanları da bilir. Bilakis bundan daha fazla olarak eğer tek bir şeyin nispetleri ve takdirleri çoğalsa Allah yine de tamamını bilen olarak kalacaktır.⁶⁰³

Ebu'l Berekat, kaza ve kaderden bahsederken bu ikisinin tek bir kanun üzere yürüyen tabiiyyat için genel kanunu kapsamakta olduğunu söylemektedir. Fiili failinin iradesine has olan iradiyatı kapsamaz. Çünkü kaza ve kader Allah'ın dilediğine, dilediği üzere dilediği şey hususunda şamildir. Fakat Allah'ın ilmi şans eseri ve ittifakla yani takdir edilmemiş tesadüf diye isimlendirilenlere şamil değildir. O, mahza iradeye ve mahza tabiata nispet edilmez.

Bilakis iradi sebeplerin birbiri arasında ittifak eden ve iradi sebeplerle tabiatın birbiri arasındaki terkibe nispet edilir. Kastedenin kastı takdir edenin de takdiri olmaksızındır. Bunun misali şöyledir: Zeyd evinden çıkar yolunda bir hat üzere yürür. Malum bir vakitte sağ tarafından bir akrep çıkar ve Zeyd'in yürüdüğü hatla yolu çakışır. Burada Ebu'l Berekat'nın tasvir ettiği üzere iki ihtimal bulunmaktadır. Ya karşılaşmamak için yavaşça yürüyecektir. Ya da hızlı yürüyüp karşılaşacaktır. Bu

⁶⁰¹ Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Muteber**, c. 3, s. 187.

⁶⁰² Hayyat, **el-İntisar**, s. 10.

⁶⁰³ Gazali, **el-İktisat fi'l İtikat**, s. 165.

durumda da iki ihtimal vardır. Ya akrep Zeyd'i sokar ya da Zeyd akrebin üzerine basarak onu öldürür. Her iki netice de ne akrep ne de insan tarafında kast edilmiş ve bilinen neticeler değildir. İkisi dışında başka bir kast edici de kast etmiş değildir. Allah bunu dilediği zaman dilediği gibi dilediği yerde takdir eder. Fakat Allah'ın kastının, zerrelerin her yerde, kendi zamanlarında birbiriyle karşılaşması gibi mevcudatın bütün cüzlerini kapsaması yoktur. Bu Ebu'l Berekat'a göre Allah'ın kudreti hususunda bir acziyet değildir. Bilakis haddi zatında imkânsız olmasındandır. Zira bu olaylar tesadüfün bir neticesidir ki tabiata ve görüşe nispet edilmez.⁶⁰⁴

Ebu'l Berekat astronomik etkilerin sebeplere ve iradelere müdahale eden gücünün var olduğunu söyler. Mesela kışın havanın soğuması ve bunun dışında tabiat olayları gibi. Bu hareketler sair sebepleri kapsamaz ve sebeplerin cümlesinden de hariçte kalmaz. İttifaki sebepler hareketler ve idrakler hususunda daima tesadüfler cihetinden olurlar. Kaza ve kader bunlara şamil değildir.⁶⁰⁵

Bu görüş Meşşai filozoflar ile kelam ilmine muhalif bir görüş olarak kabul edilmektedir. Ebu'l Berekat iki ekole de muhalif bir görüş ortaya koymuştur. Bu konuda kimseye tabi olmaksızın müstakil bir metot ve yol seçmiştir. Bu görüş veya muhalefetin sahibi olan filozofumuzun kendi içinde ciddi bir tenakuza düştüğünü söylemek zorundayız. Çünkü Allah'ın ilmine bir sınır ve son koymuştur. Kelamcılarının aksine bu varlık aleminde İlm-i İlahi'nin her şeye şamil olmadığını dilerse bileceğini dilemezse bilmeyeceğini söylemektedir.

Ebu'l Berekat'ya şöyle bir soru yöneltememiz mümkündür: Allah sonsuzları bilmeyi dilese bu mümkün müdür değil midir? Ayrıca Ebu'l Berekat'ın Allah'ın sadece zatını bildiğini iddia eden Aristo'ya muhalefeti de anlamsız kalmaktadır. Çünkü eğer meşiet iddiasıyla Allah'ın sonsuzları bilmediğini caiz görürsek bu durumda bize “Allah'ın bilgisi sadece zatıyla sınırlıdır. Fakat dilerse zatını bilmeye kadirdir” diyen Aristo'nun bu sözünü de caiz görmek zorundayız. Bunun üzerine Aristo'nun şöyle söylemesi de caiz olur: “Bu, Allah'ın zatında noksanlığı ve acziyeti gerektirmez.” Acaba Ebu'l Berekat buna ne diyecektir? Böyle bir söylemi kendi için caiz gördüğü zaman Aristo'nun bu söylemi için de caiz görmesi gerekir. Aynı şekilde Ebu'l Berekat'ın ibn Sina'nın Allah'ın ilminin sadece külliyatı kapsadığına yönelik

⁶⁰⁴ Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Muteber**, c. 3, s. 188.

⁶⁰⁵ Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Muteber**, c. 3, s. 192.

sunduğu delillere itirazı da anlamsızdır. Zira Aristo ile alakalı söylediklerimiz burada da geçerlidir.

Sonra Ebu'l Berekat Allah'ın ilmini tabiatta tesadüf veya tevafuk olarak hasıl olanlardan nefyetmiştir. Bütün bunların ilim ve kasıt olmaksızın meydana geldiğini söyler. Buna göre o bu tür şeylerin yaratıcısının ve var edicisinin bilgisi olmadan oluştuğunu iddia etmektedir. Bütün illetlerin Vâcibu'l-Vücût olan ilk illete raci olduğunu söylediği halde bu nasıl hâsıl olur? Sonra Ebu'l Berekat, İbn Sina'nın cüzi şeylerin Allah tarafından bilinemeyeceğini ama buna karşılık insanın bildiği anlamındaki sözünü eleştirmektedir. Ona göre bu söyle insanı Allah'tan daha bilgili kılmaktadır.

Ancak şurası var ki Ebu'l Berekat tesadüfî olayların Allah'ın ilminin dışında olduğunu söylemekle kendisiyle çelişmektedir. Böylece tabiatın yaratıcısından daha bilgili ve arif olduğunu söylemiş olmaktadır. Ebu'l Berekat yaratıcının Allah olduğuna inanıyorsa, -daha önceden ondan naklettiğimize göre bütün mevcudatın onun keremiyle var olduğunu söylemişti- kâinatta meydana gelen tesadüfî olayları ve tabiattaki cari olan illetleri yaratan ve var eden kimdir? Eğer “Bütün bunları yaratan ve var eden Allah'tır ancak bilmez” derse Allah'ın ilmini sadece cüziyata hasredenler gibi olacaktır. Bu kelamcılarının muhalefet ettiği bir yaklaşımdır. “Bunları yaratıcısı Allah'tır fakat bilmemektedir” derse ki bu Aristo'nun sözüdür. Bu durumda Aristo'yu eleştirip delillerini reddetmesinin bir anlamı yoktur.

İlmin umum illiğini kabul eden iki grup ile reddeden diğer iki grubun Yüze Zat'ı zaman probleminden tenzih etmek istedikleri mülâhaza edilmektedir. Fakat bu meselenin kendisi sebebiyle şöhret kazandığı ve birçok söylemin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan zamanın hakiki anlamı görüşlerini farklılaştırmaktadır. Şunu söylememiz mümkündür: Felsefî bir mefhum olup karmaşıklığı günümüze kadar çözülememiş olan anlaşılması güç olan zamanın manasını anlamak ve idrak etmek zordur. Bu meselede ihtilafların meydana gelmesinin ana sebebi zaman mefhumudur. Yoksa her iki grupta Allah'ı zamandan tenzih etmekte veya zaman ve mekânın kapsamına dâhil etmekten kaçınmaktadır. Bu hususta onlardan kimse ihtilaf etmemiştir.

Ebu'l Berekat'ın delillerine gelince dini eğilimi çerçevesinde olduğuna itibar etmek mümkündür. Bazı yönlerden meşşai felsefeye muvafık düşmekle birlikte

onlarınkine nispetle kelamcılarının delillerine daha yakındır. Ancak şurası var ki ona göre İlm-i İlahi kelamcılarının mezhebinde olduğu gibi umumi ve şamil değildir. Zira Allah'ın ilmini sonsuzlar hususunda nefyettirmektedir. Muhalifleri Meşşai filozofların görüşlerinin Allah'ın cüziyatı bilmediği yönünde olduğunu kabul etmişlerdir. Bu sebeple İbn Rüşd'ün filozofları müdafaası pek fayda sağlamamış ve kelamcılarının veya onların dışında filozofların muhaliflerinin ilmi çevrede yaygın olan kanaat hususunda meşşailer hakkındaki düşüncelerini değiştirememiştir. Bize göre muhaliflerin meşşai filozofları çıkmaza sokmalarına sebep olan asıl etken filozofların bu meselede düştükleri tenakuz ve dini çerçevede kalmakla birlikte felsefi eğilimi razı etme çabalarıdır. Aynı şekilde filozofların bu tenakuzları muhaliflerine felsefenin aleyhine olan olumsuz genel kanaati körüklemeye imkânı vermiştir. Bu hususta filozofların düşünce ve mezheplerinin dine ve akideye vereceği zararlar gündeme getirilmiştir.

Biz bu hususta Allah'ın sonsuzları bilmeyeceği görüşü dışında Ebu'l Berekat'ın ve kelamcılarının kabul ettiği gibi inanmaktayız. Buna göre olmuş olan, şu an oluyor olan ve gelecekte olacakların tamamı zatında herhangi bir değişim ve hudüs hâsıl olmaksızın Allah'ın ilmiyle meydana gelmektedir. Beşer olan bizlerde olduğu gibi zaman ve mekân mefhumu Allah hakkında cari değildir. Allah eşyayı bizim bilgimizden farklı olan bir bilgiyle bilir. Alet ve maddeye ihtiyaç duymadan idrak eder. Onun bilmesinin keyfiyetini ve kühnünü bilemeyiz. Allah'ın kendisine nispet ettiği şekliyle inanırız. Bu konuda İbn Rüşd'ün şu sözü ne kadar güzeldir:” Allah'ın ilmi cüzi ve külli olmakla nitelendirilemez.” Bu konuda takdim edilen akli ve mantıki delillerin felsefe çukurundan ve kelami cedelden uzak olmasını isterdik. İbn Rüşd Fakat dönüp bu tartışmaya dâhil olmuş ve karşıt görüş sahiplerine karşı müdafaa rolüne bürünmüştür. Mesele bu yolla tartışılmasaydı tenakuza düşürmeyeceği ümit edilirdi.

Bununla birlikte bu varlık âlemindeki her şeyin hatta gördüğümüz gelişigüzel anlamsız olayların bile bir amaç ve hedefe binaen oluşunu söylemesi düşünürümüzün dini yaklaşımını bize göstermektedir. Bunun dışında başka bir şey söyleyeni Ebu'l-Berekat şu ifadelerle reddetmektedir:” Abes olanın gayeye mebni olmaması hakiki veya zanni bir hayırdır diyen kimse hata etmiştir.”⁶⁰⁶

⁶⁰⁶ Ebu'l Berekat el-Bağdadi, **el-Muteber**, c. 3, s. 113.

2.2. YARATMANIN NESNESİ: EVREN

Âlemin kadim veya hadis olması tartışması, kelamcılar ve felsefecilerin Allah Teâla'nın âlem ile ilişkisini tefsir etme çabaları sonucu ortaya çıkmıştır. Yaratıcının yarattıklarıyla olan ilişkisi, vacibu'l-vücudun mümkünü'l-vücutla bağlantısını ortaya koymaktadır. Âlemin kıdemi ve hudusu konusu insan aklını her zaman ve koşulda meşgul eden akli bir sorun olarak kabul edilmektedir.

Çünkü insanın akli, tabiatı (fıtratı) gereği âlemin vücudu hakkında çokça soru sormayı ister. Âlem kadim mi yoksa hadis mi? Vücudunda (Yaratılışında) bir mevcuda (yaratılmış) veya mübdi'e (yaratıcıya) gerek duydu mu yoksa tesadüfen mi gerçekleşti, hiçbir şeye ihtiyaç duymadan mı ortaya çıkmıştır? Eğer ki âlem hâdis ise (sonradan yaratıldıysa) nasıl ve neden yaratıldı ve bunun kaynağı nedir? Kadim ise onu yoktan vareden kimdir ve nasıl mevcut kılmıştır? Bizim âlemimizden başka âlemler var mı? İnsanın aklını ilk andan beri meşgul eden, insanın fikrini ve aklını sorulara yönelten, onun kendini bilmesine sebep olan vücudun gayesi ve hedefi nedir?

Bu mesele eski ve yeni kelamcılarının ve felsefecilerin tartıştığı, çokça cedelin döndüğü, uzunca diyalogların konuşulduğu bir mesele olup kelamcılar ile Aristoteles'i takip eden felsefeciler arasında ihtilafa tanıklık etmiştir. Kıdem ve hudus konusunun Allah'ın sıfatları ve fiilleriyle bir çeşit ilgisi vardır. Çeşitli kelamcılarının ve İslam medeniyetinde aklın bayraktarlığını yaptığını düşünen Mutezile arasında tartışmada söz konusu problem işlenmiş, onların arasında geçen diyaloglar onlardan sonra fikir okullarında ve günümüze dek incelenmiştir. Kur'an-ı Kerim'de âlemden ve yaratmaktan mutlak bir surette bahsedilmiştir. İnsanın ilkin nasıl yaratıldığı veya en azından yaratılmanın nasıl hâsıl olduğu kat'i (kesin) bir şekilde belirtilmemiştir. Böylelikle vahiy, ilgili hususta konuşma, yorum yapma, düşünme ve fikir alışverişi fırsatı vermiştir.

Halk/yaratma sıfatı keşif, tasvir, icat etme ile bağlantılı olan ilahi sıfatlardan olup doğrudan âlemin kıdemi ve hudüsü meselesiyle bağlantılıdır. Âlem ezeli ve kadim midir yoksa hâdis midir? İslam mezhepleri bu konuda ihtilaf etmiştir. Bu sorun yüzyıllara uzanan bir ihtilafın çıkmasına, felsefi derinleşmelere ve anlaşmazlıkların büyümesine yol açmıştır.

Her İslami fırka/grup konuyu savunmak için sahip olduğu delilleri/argümanları Kur'an ayetlerini temelinde güçlendirmeye çalışmıştır. Yani âlemin hudüsü meselesinde bütün İslam toplulukları kanıtlarını İslam'ın kaynaklarına dayandırmaya özen göstermişler, İslam şeriatına uygun olduğunu savundukları izahları kabul etmişlerdir. Kur'an-ı Kerim'in ayetlerini dönemin hâkim düşünceleri ile paralel ve mantıklı bir izah olduğuna kanaat getirdikleri açıklamalarla yorumlamışlardır. Bu çalışmalar, şahsi çabayı ve kişisel analiz sınırını aşmamaktadır, farklı ekollerden âlimler, dinin temellerini savunmak ve Kur'an naslarını anlayabildikleri ölçüde tefsir etmeye uğraşmıştır.

Âlemin hadis olup olmaması meselesi oldukça detaylı ve problemli bir konudur. Galenus'un öğrencilerine kendisinin ölmesine sebep olan hastalıkta benden şunu yazın: Âlemin kadim mi muhdes mi olduğunu bilmedim. Şeklinde bir vasiyette bulunduğu aktarılmaktadır. Razi bu cümlelere dair yorumunda şöyle demektedir: Bazı insanlar bu ifadeyi onu karalamak/onu küçümsemek için kullanmış, onun hakkında dünyaya geldiği şekilde ondan çıktığını, zira bu konuları bilmediğini söylemiştir. Bana göre bu sözler onun insafı ve hakikati arayan bir adam olduğuna dair çok güçlü bir delildir. Çünkü bu meselede tartışmalar, öylesine zor ve çıkmaz bir hal almıştır ki birçok kişinin akılları durmuş, zihinleri şaşkına uğramıştır.⁶⁰⁷ Razi şöyle demiştir: İlâhi kitaplarda âlemin madde ve suretiyle muhdes olduğuna dair açık bir ifade olduğunu bilmemekteyim.⁶⁰⁸

Kelamcıların bu âlemin yaratıcısını ispatı konusunda kullanmış oldukları deliller ve izledikleri yolları, diğer semavi dinlerin kelamcıları da kullanmıştır. İbn Meymun şöyle demektedir: Üçümüzü yani Yahudi, Hristiyan ve Müslümanları kuşatan bazı hususlar vardır. Bunlardan biri âlemin hadis olmasının kabul edilmesidir. Ancak bu itikadın benimsenmesiyle mucizeler sahih olmaktadır. Kelamcıların hepsi sınıflandırmakta ihtilaf etseler de tek bir yolu izlemişlerdir.⁶⁰⁹

Âlemin kîdemi ve hudüsü konusunun karmaşıklığı İbn Meymun'u şunları söylemeye itmiştir:

⁶⁰⁷ Gazali, **Tehafütül-Felasife**, s. 53. Razi, **el Matalibul Aliyye**, s. 27. Şerif Ec-Cürcani, **Şerhul Mevakif**, İstanbul Baskısı, s. 442.

⁶⁰⁸ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için Muhammed Salih Ez-Zerkan, **Razi**, s. 365. İmam Fahrettin Er Razi'nin Matalibul Aliyye'ye işaret etti.

⁶⁰⁹ Musa bin Meymun, **Delaletül Hairin**, thk. Hüseyin Atay, Mektebetül Sekafetü ed-Diniyye, s. 181.

Nefsim ondan büyük bir nefret etti. Çünkü ne zaman birisi alemin hudusüne dair delil sunduğunu savunsa peşinden onu şüphe takip eder, sunduğu da kat'i bir delil olmaz. Ancak burhan, cedel ve muğalatayı ayırt edebilen kişiler onu bilebilir. Bütün delillerde şüphe vardır. Bu konuda delil olmayan mukaddimeler kullanılmıştır. Zeki ve muhakkik (araştırmacı) olan kendini âlemin kıdemi ve hudusu konusunda hataya düşürmez, ona kesin bir delil ile ulaşamaz.⁶¹⁰

Âlemin kıdemi ve hudusu konusunda mütefekkir ve kelamcılar ihtilaf etse de bu konudaki aklı ihtimaller Razi'nin açıkladığı gibi dört ihtimalden öteye geçmemektedir:

1. Cisimlerin cevheri ve sıfatlarıyla muhdes olması. Bu görüş Müslüman, Yahudi ve Hristiyan din adamlarına aittir.

2. Cisimlerin zati ve sıfatlarında kâdim olması. Bu görüş Aristo ve cisimleri felekiyat (astronomi) ve unsuriyata (bileşen) ayıran Farabi, İbn Sina gibi Aristo'yu takip eden müteahhir felsefecilere aittir. Onlara göre felekiyat madde ve sureti itibariyle kâdim, arazı itibariyle muhdestir.

3. Cisimler zatıyla kadim, sıfatıyla muhdestir. Bu görüş Aristo'dan önceki felsefecilere aittir.

4. Cisimler zatıyla hâdis sıfatlarıyla kâdimdir. Bunu kimse söylememiştir. Çünkü zaruri olarak batıldır/geçersizdir.⁶¹¹

Mutezile'nin varlıkları üçe ayırdıkları (kâdim, madum, muhdes) gözlemlenmiştir. Eş'ariler ise varlıkları kâdim ve muhdes olmak üzere iki kısma ayırmıştır.

Kadim olan Allah Teâla, hâdis âlem. Eş'ariler Allah'ın zatıyla vacibu'l-vücud olduğunu, yalnızca O'nun ebediyyet ve sermediyetle vasıflandığını belirtmişler, ezeliyetinde/ezeli oluşunda kimsenin O'na ortak olmadığını bildirmişlerdir. Âlem onlara göre Allah Teâla'nın dışındaki her varlığı kapsamaktadır, bu varlıkların her biri hâdis ve mümkündür, cevherler ve arazlardan oluşmaktadır. Yok iken mevcut bir nesne haline gelmiştir, Allah Teala onu yokluktan var ettiği için muhdes olarak adlandırılmaktadır.⁶¹²

⁶¹⁰ Musa bin Meymun, **Delaletül Hairin**, s. 183.

⁶¹¹ Razi, **El Muhassal**, s. 119-120. Cürçani, **Şerhul Mevakif**, İstanbul Baskısı, s. 441.

⁶¹² Bakıllani, **Et-Temhid**, s. 22. Cüveyni, **Eş-Şamil fi Usuluddin**, İskenderiye, Maarif Baskısı, 1969, s. 272. Ayrıca Cüveyni, **El İrşad ile Kavati' el Edille fi Usûl el İtikad**, Mektebetü Es Sekafetü ed Diniyye, 2009, s. 23. Pezdevi, **Usuluddin**, 2003, s. 27.

Bütün muhdesler üç kısma ayrılmaktadır: Müellef (araz ve cevherden oluşan) cisim, münferit/tek cevher, cisimlerde ve cevherlerde bulunan arazlar.⁶¹³ Kelamcılara göre âlem muhdestir ve mahluktur (yaratılmıştır) onu icat eden ve yaratan Allah'tır, hiçbir şey yokken O vardır.⁶¹⁴

Razi, Allah dışındaki her şeyin mümkünü'l-vücut /mümkün varlık olduğunu düşünmektedir. Her mümkün varlık da muhdestir. Dolayısıyla Allah'ın dışında ki her şeyin muhdes olması gerekir. Razi'ye göre icat/var etmek lafzı bir şeyi yokluktan varlık ortamına çıkarmak demektir. Allah Teâlâ kâdem sıfatı ile münferittir/bu sıfat O'na özgüdür.

Razi, varlıkları kâdim ve muhdes olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Kâdim olan Allah'tır, varlığının evveliyatı yoktur. Onun dışında kalan her şey de muhdestir. Allah'ın kâdim olmasını şu şekilde açıklamaktadır: Başlangıcı olmayan zaman dilimleri takdir edildiğinde Allah Teâlâ onlarla beraber mevcut olacaktı. Bu durum muhaldir/imkansızdır.⁶¹⁵ Zira âlem ve içindeki cisimler muhdestir. Muhdes de ya bilfiil hacimlidir/yer kaplayan unsurdur, ya da hacimle kaim olmaktadır. Ancak Allah Teâlâ hacimli/mütehayyiz değildir, yer tutmakla da kaim/var olmaz. Hacimli/yer tutan varlık parçalanabilir/ bölünebilir yapıya sahipse “cisim” parçalanamaz yapıda ise cevherdir (atomdur). Yer kaplayan varlığın (mütehayyiz) durumu ya da onla birlikte ortaya çıkan yeni hususlara ise araz denir. Cisimlerin hepsi hâdis olması ve arazları kabul etmesi yönüyle yer kaplayan varlıklara örnek teşkil etmektedir.⁶¹⁶

Eşyaya dair aklî taksim Eş'ari'ler'de üç başlıkta özetlenmektedir: vacip, caiz, imkânsız... Vacip, mevcudiyeti zorunlu demek iken imkânsız, yokluğu zaruri olan husustur. Caiz ise olup olmamasında zaruret bulunmayan şeydir. Onlara göre âlem mümkünü'l-vücut ise bu hal başkasının onu vacip kılması ile değil, icat etmesiyle gerçekleşmiştir. Başka birine yaratıcılık atfedilse dahi âlemin vâcibü'l-vücut olması doğru olmaz, zira kazanılmış/müstefad vücut/varlıkla zati vücut/varlığının kendiliğinden kaynaklanması ile denk değildir.⁶¹⁷

⁶¹³ Bakıllani, **et-Temhid**, s. 17.

⁶¹⁴ Şehristani, **Nihayetül Akdam**, s. 3. Âlemin kâdemi konusunda bu konuya dair Farabi ve İbn Sina'nın felsefesi bölümünde daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

⁶¹⁵ Razi, **el-Muhassal**, s. 82.

⁶¹⁶ Razi, **el-Muhassal**, s. 91.

⁶¹⁷ Şehristani, **Nihayetül Akdam**, s. 12. Bkz. Mukelati, **Libabül-ukul**, s. 96.

Şehristani, âlemin yaratıcı tarafından vacibu'l-vücud kılınması ile onun Yaratıcının icat/var etme sıfatıyla mevcut hale getirilmesi arasında ayırım yapmaktadır. Bir şeyin bir failin var etmesi yoluyla mevcut olması lafız ve mânâ yönünden doğrudur. Ancak bir hususun başka bir failin etkisiyle vacibu'l-vücud olduğunu söylemek yanlıştır/hatadır. Çünkü vacip mümkün olamaz, mümkünün varlığı veya yokluğu caizdir. Felsefeciler (başkasının fiili ile vacip, zatı bakımından mümkün) şeklindeki açıklamalar yoluyla sanki âlemin vücubunu kabul edilebilir bulmuşlardır, fakat bu söz de çelişkilidir.

Âlem, vücudunu bir tercih sahibinden/muraccihten elde etmiştir, âlemin ondan vacibu'l-vücud vasfını aldığını söylemek uygun değildir, çünkü bu takdirde vacibin arizi bir hali olmakta, Yaratıcı'nın fiili ile vacip olduğu, ardından vücup sıfatının onda arizi şekilde bulunduğu söylenmektedir. Fakat âlemin Bari tarafından icat edilmekle mevcuda dönüştüğünü, ardından ona vücut sıfatının eklendiğini, böylece onun varlığının Yaratıcı'ya nispet edildiğini söylemek doğrudur. Zira mümkünü'l-vücud/mümkün varlık, mümkünü'l-vücup/gerekli olması mümkün aynı manayı anlatmamaktadır. Başkasının fiili ile vacip, zatı açısından mümkün demek de doğru olmamaktadır. Çünkü vacib ve imkânsız/mümteni iki uçtur: Mümkün onların arasındadır ne vacibdir ne de imkânsızdır, onun yokluğu caizdir. Felsefecilerin “âlemin varlığı Bari'nin vacip kılması ile vacip olmuştur” sözü gerçekten sapmıştır.⁶¹⁸

Eş'arilere göre âlemin varlığı mümkündür, kesinlikle bunun bir failin olması gerekir. Vâcibül vücud olan Allah'tır.⁶¹⁹ Âlem ve içindeki her şey caizdir, dolayısıyla muhdestir ve bir muhdise muhtaçtır. Daha önce ne ayn ne de cevher değilken Allah onu saf bir yokluktan yaratmıştır, hadis olmasının delili de arazların hadis olması ve sükûnun gelmesiyle hareketin geçersiz hale gelmesidir. Eş'arilere göre her mevcut şeydir, her şey de mevcuttur. “Şey” olarak nitelenmeyen “mevcut” değildir, “mevcut” kategorisinde değerlendirilmeyen “şey” sayılmamaktadır.⁶²⁰

⁶¹⁸ Şehristani, *Nihayetül Ekdâm*, s. 17.

⁶¹⁹ Razi vacibül vücud 3 madde de tefsir etmemin mümkün olduğunu zikretti:

1. O zatından vücud olmayı hak edendir. Bu da zatının vücudunun illeti olduğu anlamına gelir.
2. O yokluğu kabul etmeyendir veya üzerinde yokluğun doğru olmadığı şeydir.
3. Onun vücudu bir sebebe bağlı olmayandır, munfasıldır veya vücudu munfasıl bir sebeple muallel olmayandır, Razi, *El Matalibul Aliyye Minel Âlem El İlâhi*, Darul Kitab El Arabî, 1987, c. 1, s. 281.

⁶²⁰ Bakillani, *Et Temhid*, s. 22. Bkz. Cüveyni, *Eş-şâmilü fi Usuluddin*, s. 124.

2.2.1. Hâdis Evren

Değişim dönüşüm ve bozulma gibi haller, Eş'arilerin âlemin hudusu konusunda öne sürdükleri delilerdir. Âlem Allah dışındaki her varlıktır ve o muhdestir. Muhdes olmasının delili de bir durumdan başka bir duruma, bir vasıftan başka bir vasıfa geçip değişkenlik göstermesidir. Özü ve vasfı böyle olan her şey de muhdestir. Peygamber Efendimiz (s.a.v) de bu durumu bize beyan etmiş, Allah dışında kalan bütün mevcudatları kapsayan her şeyin muhdes ve yaratılmış olduğunu söylemiştir.

Ona “ya Resûlallah bize bu konunun başlangıcı hakkında haber ver” dedikleri zaman “Evet Allah Teâla vardı, hiçbir şey yoktu, sonra eşyayı yarattı” şeklinde cevap vermiş, böylece onun dışında kalan her şeyin muhdes ve yaratılmış olduğunu söylemiştir. Aynı şekilde Hz. İbrahim mevcudatın hudusu konusunda, değişmesini ve durumdan duruma geçmesini delil göstermiştir.⁶²¹ Hz. İbrahim kıssasında (yıldızı görünce: bu benim Rabbimdir dedi.) buyrulmaktadır. Bunun değiştiğini ve durumdan duruma geçtiğini görünce muhdes olduğunu, meydana geldiğini, yaratıldığını ve bunun bir yaratıcısının olduğunu bilmiş, şöyle demiştir: Yüzümü yeri ve gökleri yaratana (Allah'a) çevirdim. O sırada şöyle dedi: Yüzümü yeri ve göleti yaratan kişiye (Allah'a) çevirdim.⁶²²

Âlemin hudusu konusunda kelimcilerin öne sürdüğü en önemli deliller şunlardır:

Birincisi: Hareket ve Sükûn Delili: Cisim ezeli olsaydı, ezelde ya hareketli ya da sakin/hareketsiz olurdu. Bu iki ihtimalin geçersiz olmasıyla beraber cismin ezeliyeti tamamıyla nefyedilmektedir/olumsuzlukl anmaktadır. Çünkü cismin kesinlikle bir mekâna haiz olması gerekir. Eğer ki yerinde duruyorsa o sakindir, ancak başka bir hazir intikal ediyorsa o hareketidir. O halde cisim hareket ve sükûndan ayrılmaz. Hareketin ezeli olması imkânsızdır, hareketin manası bir durumdan başka bir duruma intikal etmektir. Bu manada öncesinde başka bir varlık bulunması gerekir. Fakat ezel başkasının daha önce olmasını nefyetmektedir. Hareket ile ezeli oluşun bir araya gelmesi mümkün değildir. Sükûnun ezeli olmaması ise üç mukaddime üzerine inşa edilmektedir:

⁶²¹ Bakıllani, **El-İnsaf**, s. 27. Bkz. Cüveyni, **Eş-Şamil**, s. 264.

⁶²² En'am. 79.

Bir: sükûn mevcut bir sıfattır. İki: eğer ki sükûn kâdim olsaydı zevali (sona ermesi) imkânsız/mümteni olurdu. Çünkü ya vacib (zorunlu) olacaktır ki -vacibin zevali de imkânsızdır- ya da mümkün olacak ve başka bir faile dayalıdır. Üç: Sükûnun zevali imkânsız değildir. Zira bütün cisimler birbirine benzemektedir, bazılarının duyularla hissedilen şeylerde görüldüğü gibi hareket etmesi uygunsa, o zaman bütün cisimlerin hareketli olması da uygun olur, dolayısıyla sükûn ezeli değildir.

İkincisi: Vacib ve Mümkün Delili: Kelamcılar âlemin hudusunu ispat etmişler, hudusu varlığı ve yokluğu mümkün olması şeklinde kabul etmişlerdir. Vacib üzerinde yokluğun kabul olunmadığı şeydir. Çünkü o zorunlu olmayarak seçen faildir. Hâdis caizdir, hudusu ve yokluğu mümkündür, bulunduğu öz halinin dışında, başka şekilde gerçekleşebilir.

Dolayısıyla Allah dışında kalan her şey mümkündür, mümkün olan her şeyin de bir müessire ihtiyacı vardır. İhtiyaç hali hudus, yokluk veya beka olma durumundan kurtulamaz. Beka hali imkânsızdır. Zira bakî olanın müessir olana istinad etmesi, zaten var olanın ortaya çıkması mucidi olanı da meydana getirmek olurdu. İhtiyaç duyma/iftikar sadece hades ve yokluk durumunda gerçekleşmektedir, bu her iki ihtimal de mümkün olan hakkında caizdir, Allah'ın dışında kalan şey de muhdestir.⁶²³

Üçüncü: Cevher ve Arazlar Delili: genel delil olarak da isimlendirilir. Çünkü Eş'ariler, Maturidiler ve Mutezile'nin çoğunluğunu oluşturan kelamcılar bu delili kullanmaktadır. Bakıllani bu delili zikrederek şöyle der: Süfli ve ulvi âlemin her bir kesimi cevher ve arazlardan dışarı çıkmamakta, bu iki cinsten meydana gelmektedir. Arazlar hâdistir, cevherler de ondan ayrılamaz, bahsedilen hal bütün âlemin hudusuna delalet etmektedir.⁶²⁴

Arazların hâdis olmasına deliller:

1. Yokluktan varlığa, varlıktan yokluğa dönüşmesi, hareketten sonra sükûnun, karanlıktan sonra ışığın, beyazdan sonra siyahın, soğuktan sonra sıcakın gelmesidir. Uzun süre hareketsiz kalan dağlar, depremden sonra dağlar hareket etmektedir.

2. Önce veya sonra değil onun için belirlenen vakitte hudusunu sağlayacak bir tahsis ediciye ihtiyaç duymaktadır. Onun vuku bulduğu zamanı seçen bir muraccih olması gerekir. Çünkü tercih eden olmadan var olması mümkün değildir.

⁶²³ Razi, **el-Erbaine fi Usulunddin**, Mektebetül Külliyyetül Ezheriyye, c. 1, s. 61.

⁶²⁴ Bakıllani, **et-Temhit**, s. 2. Bkz. Nisaburi, **Divanül Usul**, s. 198.

3. Ona yardımcı olarak bir cisme ihtiyaç duyması: cevherler de hâdistir.⁶²⁵ Çünkü aynı şekilde o, arazlarla bağlantılı hiçbir şekildedir, ondan ayrılmamaktadır. Cevherler renklerden, hareketten veya sükûndan uzakta olmamaktadır. Arazlar da daha önce geçtiği üzere hadistir. Hâdisten kopamayan her şey de onun gibi hadistir/muhdestir.⁶²⁶

Dördüncü: Âlemin Cisimlerinin Bitmesi: Bu delil âlem cisimlerinin bir sonunun olduğu düşüncesi üzerine inşa edilmiştir. Çünkü bir bütünün yarısı bütünden azdır. Dolayısıyla bir parçası bütünden daha az olan her şeyin bir sonu vardır. Sonlu her hususun, daha az veya daha çok olması caizdir. Onun belirli bir ölçü ile özel kılınması seçimi/ihtiyarı bulunan bir failin işi ile olmalıdır. Seçen/ihtiyar sahibi failin fiili de muhdestir. Zira onun zatının vacibu'l-vücud olması için fiilinin neticelerinin hadis olması gerekmektedir. Cisimler belli bir miktar içinde sınırlıdır. Sınırlı şey de muhdestir. Cismin sonsuz olması iki paralel hattın (durumun) farz edilmesi neticesini doğurmaktadır: Bu hattın biri sonlu, diğeri ise sonsuzdur. Sonlu hat biterse, sonlu olmayan hatta paralel bir noktanın ortaya çıkması zorunlu hale gelir. Dolayısıyla bu noktanın aynı zamanda sonlu olmayan hatta bulunması ve bulunmaması gerekir ki bu da muhaldir (imkânsızdır).⁶²⁷

Yukarıda sunulan ve kelamcılarca âlemin hudusu konusunda başvurulmuş çeşitli deliller onlar nezdinde "usul" sayılan önemli fikirlere işaret etmektedir.

1. Mevcut iki şekilde olur:

Kadim: yani vücutta başkasına mütekaddim (başkasının önüne geçen) olup nihayeti yoktur, bu hal Allah'ın vasfıdır. Ya da muhdestir, yani yokluk durumundan sonra meydana gelmiş varlıktır. Allah dışındaki âlemdeki bütün varlıklardır. Ezeli kâdim olan benzeri olmayan ve tek olan Allah Teâla'dır. O'nun dışında kalan her şey de ister başkasının vücudunda mütekaddim olsun ister başkasının varlığını takip etsin o hadistir. Ve kesinlikle onun bir muhdisi vardır. O da Allah Teâla'dır.⁶²⁸

2. Muhdes veya hâdis, zaman ile sıkı bir ilişki içerisindedir. Zira onun bulunmadığı bir zaman dilimi söz konusudur, bu zaman dilimi onun yokluk aşamasıdır, onun var olduğu zaman ise varlığının başladığı andır. O halde hâdis başlangıca ve ilk noktaya

⁶²⁵ K. Abdülcebbar, *Şerh El Usul El Hamse*, s. 69.

⁶²⁶ Kahtan ed-Devri, *el-Akide'tül İslamiyyetü ve Mezehibühe*, Neşirun Matbaası 2. baskı, 2012, s. 280.

⁶²⁷ 'Razi *el-Meseilül Hamsune fi Usuluddin*, Ahmed es-Seka tahlili, Daru el-Cil, 2. Baskı, 1990. Bkz. Razi, *el-Erbain*, c. 1, s. 49.

⁶²⁸ Bakillani, *El-İnsaf*, s. 29.

sahip varlıktır, hadisin öncüsünün olmaması imkânsızdır. Dolayısıyla hadislerden ayrılmayan ve onlara takaddüm etmeyen her şey onun gibi hadistir.

3. Kelamcılar nezdinde âlemin hepsi Allah Teâla'nın mahlûkatıdır. Kendisinin dilediği aşamada yaratılış başlamıştır. Bu yaratmanın zati başlangıcını, ayrıcalığını, illetini ve sebebini sormamız gerekli değildir. Allah Teâla'nın yaptığı şeyden sual olunmaz. Bu konuda muhtemel sorunun cevabını Gazali şöyle vermiştir:

Tahassus (özelleşme- ayrıcalık) sürekli iradenin konusudur. İrade bir şeyi mislinden (benzerinden) ayrı tutabilmektedir.⁶²⁹ Allah'ın kâdim iradesi, zamanların Allah katındaki benzerliğine rağmen âlemin vücudunun bilinen vaktinde olmasını gerektirmiştir, onu özelleştirmiştir.

4. Yaratma ve meydana getirme fiili Allah'tan zorunlu lazım ve zaruri olarak çıkmamıştır. Bu konuda “Allah'ın sadece yaratmaya kudreti vardır, onun için yaratmıştır” denmesi doğru değildir. Yaratma O'nun hür iradesi, sınırsız kudreti, gerekli olan ve olmayan hakkındaki ilmi ile gerçekleşmiştir.⁶³⁰

2.2.2. Mutezilenin Bağdat Ekolü

Mutezile, âlemin kıdem ve hudusu konusunu Kur'an'da geçenlerin tesiri altında ele almış, genel olarak Kuran odaklı bir yol izlemiştir. Kur'an'ın kâinata bakma emrinden hareketle gözlem ve akli nazar metodunu benimsemiştir. Kimi kadim düşünürler ve hadisçiler, Mutezile'nin felsefecilerden etkilendiğini savunmaktadır, zira onlara göre kıdem ve hudus aslında salt felsefi terimlerdir.

Bazıları Kur'an-ı Kerim'de direkt olarak (kıdem ve hudüs) lafızları olmamakla birlikte kıdem ve hudusa delalet eden başka lafızların olduğunu ileri sürmektedir. Bahsedilen kanaatine göre Kur'an'da Yaratıcının kıdemi ve yaratılanların hudusu noktasında mahlûkatın yoktan var edildiğini gösteren lafızlar mevcuttur. Kur'an da şöyle buyrulmuştur: İşte Rabbiniz, her şeyin yaratıcısı olan o Allah'tır.⁶³¹ Gökleri ve yeri hak ve hikmete uygun olarak yarattı. Sizi şekillendirdi ve şekillerinizi de güzel yaptı.⁶³² Mutezile âlemin yaratılışı, bir yaratıcının bulunması ve âlemin tesadüfen

⁶²⁹ Gazali, *Tehafütül Felasife*, s. 62.

⁶³⁰ Muhammed Ebu Sa'de, *el-Vücud vel Hulud fi Felsefetü Ebil Bereket El Bağdadi*, s. 155.

⁶³¹ Ğafir, 62.

⁶³² Teğabun, 3.

oluşmaması konusundaki kendi mezhebinin tezlerini güçlendirmek üzere Kur'an-ı Kerim'den çeşitli ayetlere başvurmuştur, alemin yaratıcısı tektir ve bu yaratıcının yaratılmışlara benzemeyen sıfatları vardır, O, ilk ve sondur, zâhir ve batındır⁶³³ ayeti, takaddüme (ilke / önceliğe) açık bir şekilde delildir. “İlk” lafzı ise her vücudun bir kıdemi ve sabıkı (öncesi) olduğuna işaret eder. “Sonsuz” lafzı ise her şeyin fani (öldükten) sonra ezeli ve baki olanı anlatır.

Ayrıca Kur'an-ı Kerim açık bir şekilde göklerin ve yeryüzünün yaratılışında bir zamansal başlangıca atıfta bulunmaktadır. Yaratılışın gerçekleştiği zamanda belirli evrelerden, çeşitli merhalelerden geçildiği, açık bir şekilde âlemin insan tarafından bilinmeyen belirli bir dönemde meydana gelip vücut bulduğu anlatılmaktadır. Allah Teâla buyurdu ki: “Yerleri ve gökleri altı günde var eden O'dur.”⁶³⁴ Kur'an-ı Kerim yerlerin ve göklerin yaratıldığı bir zaman dilimi bulunduğuna dikkat çekmiştir.

Kur'an'daki açık delillerden hareketle Mutezile'nin huccetlerini, cedelde kullandıkları fikirleri ve izledikleri yolu desteklemek için Kur'an'ın ayetlerini araştırmaya başladıklarını söylemek mümkündür. Kur'an-ı Kerim Mutezile'nin âlemin yaratılışı konusundaki iddiasını (yaratılışın sonu olduğu gibi başlangıcı da vardır) ispatlamak için ortaya koyduğu burhani delilleri destekler mahiyetindedir. Bir şeyin sonunun olması delili, Mutezile'nin âlemin yaratılışı konusundaki görüşünü ispatlamak için öne sürdüğü en önemli delillerden sayılmaktadır.

Müslüman düşünürler âlemin oluşumu, kıdem ve hudus konusunu tartışırken diğer milletlerin fikirlerinden ve felsefesinden büyük ölçüde etkilenmişlerdir. Mutezile de bu felsefeden en fazla etkilenen fırkalar arasında kabul edilir. Mutezile aklı kullanma ve dini konularda onu hakem tayin etmede öncü gruplardan biri sayılmaktadır.

Fethedilen ülke ve toplumlarda egemen olan felsefi düşünceler ile Mutezilenin arasındaki etkileşim bahsedilen etkiyi doğuran en mühim sebeptir. Yeni fatihlerle, eski din ve itikat sahibi insanlar arasındaki etkileşim doğrudan gerçekleşmiştir. İlaveten felsefi kitapların arapçaya tercüme edilmesi, medeniyetler arasındaki iletişimde büyük paya sahip olmuştur. Bu iletişim sonucunda İslam öğretisine aykırı putperestlik/ çok

⁶³³ Hadid, 3.

⁶³⁴ Hadid, 4.

tanrıçılık inancına cevap niteliğinde çalışmalar üretilmiştir. Mutezile İslam'ın sözlerini/ şiarını akla uygun ve güzel bir tarzda sunmaya çalışmıştır.

Mutezile delile karşı delil metodunu benimsemiş, mülhitlerin (ateist/dinsiz) iddialarına karşı akli argümanlar ışığında doyurucu yanıtlar vermeye, İslam'ı ve onun öğretilerini savunmaya uğraşmıştır. Ancak bu üslup onları bazı meselelerde hasımlarınca oldukça hassas ya da aşırı bulunan tavırlara itmiştir. Söz gelimi Allah'ı yaratılmışlara benzememesi konusundaki hassasiyetleri onları birçok ilahi sıfatı sayılan bazı hususları inkâr etmeye götürmüştür.

Kelama dair kayıtlar, âlemin hudusu konusunda erken Mutezili metodu başlatan kişinin Allaf olduğunu belirtmektedir. Zira Allaf maddi eşyaların oluşup şekillenmesinde hareketi şart görmüştür. Âlemin hudusunu kabul ettikten sonra hareket ve sükûnun (durağanlığın) başlangıcından bahseden Allaf'a göre, hareket ve sükûn âlemin yaratılışını ispatlamak için lazım olan şartlardır ve onlar cisimlerin meydana geldiği ferd cevherin vasıflarıdır. Eşyanın oluşup – ayrılması hareket ve sükûna bağlıdır. Âlemin bir yaratıcıya, sanatkâra ihtiyacı olduğu gibi eşyanın da oluşmak için hareket ve sükûna ihtiyacı vardır.

Ebu Huzeyl, bu konuda heyula (madde) ve sureti ilk defa kullanan Aristo'nun bir şeyin eksilip artmasının, oluşup bozulmasının (kevn ü fesat) ancak hareketin varlığıyla olabileceği görüşünden etkilenmiştir. Aristo ile Allaf arasındaki ihtilaf, şudur: Aristo âlemin kıdemini ispat eden bir tarzda (hareketin ilki, hareket etmeyen bir hareket ettirici) fikrini savunmuştur. Allaf ise hareketi, bir ilke olarak nitelemiş, bir yerden başka bir yere taşınan şeyin başlangıcı olarak tanımlamıştır.⁶³⁵

Mutezile âlemin sonradan yaratıldığını söyleyenler arasında yer alır. Ancak ma'dumun (yok) zat (asıl) ve hakikat olduğunu söylemeleri üzerine bazı kelimciler onlar küfürle suçlamış ve “âlemin kadim olduğunu söyleyen” fırka olarak anmıştır. Mutezile varlıkları üç kısıma ayırmıştır (kadim- ma'dum ve muhdes). Bu taksim (ayırım) Eş'arilerde bulunmamaktadır. Çünkü onlar varlıkları (kadim ve hâdis) olmak üzere sadece ikiye ayırmışlardır.

Buradan hareketle eşyanın (varlığın) mefhumu konusunda Mutezile ve Eş'ariler arasında ihtilaflar yaşanmıştır. Eş'ariler vûcud – sübut, şeylik/şey, zatilik ve ayn kelimeleri arasında fark gözetmezler. Onlara göre şey/eşya / madde vücudun

⁶³⁵ Ali Mustafa el-Ğurabi, **Ebul Huzeyl El-Allaf**, Hicazi Matbaası, s. 54.

(varlığın) kendisidir. Mutezile ise varlığın ve sübutun aynı anlama gelemeyeceğini çünkü onlara göre sübutun vücuttan daha kapsamlı olduğunu söylemiş, bundan dolayı “şey”i malum olarak tanımlamıştır.

Mutezile’ye göre varlık, mahiyeti yok olan bir şeyden ibarettir. Allah bu mahiyete vücut bağışlamaktadır. Vücudun (varlığın) manası onun iki anda bulunması, üzerinden sürekli yenilenen iki zamanın geçmesi demektir, vücut (varlık) bekâ halini/kalıcılığını sürdürmektir. Ancak kadim (eski) hakkında iki zaman geçmesi vasfını söylemek mümkün değildir. Zira kadim, vakit ve zamanlarda sürekli kalıcı olmuştur.⁶³⁶

Anlaşıldığı üzere Mutezile’ye göre ma’dum, tefsir edilip analiz edilmekten uzak bir terim değildir. O çeşitli kısımları ve özellikleri olan bir kavramdır. Madum akli istidlaller neticesinde iki kısma ayrılmaktadır:

Birinci kısım: Bir şekilde tahakkuk edecektir (gerçekleşecektir,) bu takdirde mevcut olmaktadır.

İkincisi kısım: Bir tahakkuku olmayacaktır, bu takdirde ma’dum olmayı sürdürmektedir.

Mutezileye göre “şey”; zikredilmesi, hakkında haber verilebilmesi ve bilinmesi mümkün olandır. Allah bilinen olduğu için de zikredilip ondan haber verilmesi mümkün olmuştur. Cahız bu kanaati benimsemiştir.⁶³⁷

Eş'arilere göre her “şey” mevcuttur ve her mevcut “şeydir”. Şey olarak vasfedilen mevcut olması, mevcut olarak anılanın “şey” olması gerekmektedir. Eş'ariler’deki “şey” kavramı ile Mutezile’de ki “şey” kavramı anlayışı aynı değildir. Bakıllani bu konuyu açıklarken ma’lum ile şey’i birbirinden ayırır. Ma’lumu zikrederken mevcut ve ma’dum ile bağlantılı olduğunu söyler. Şey kavramını açıklarken mevcut, sabit ve kâin/olmuş biçiminde tanımlar. Bunu da dilcilerin “eşya” lafzını kullanma biçimini, “leyse bi-şey” (bir şey değildir) sözcüğünü delil olarak göstermiştir. Zeyd’den bir şey aldım, bir şey duydum bir şey aldım derken bilinen bir meseleden bahsetmektedir. “Bir şey almadım, duymadım, işitmedim” sözünde de belirli ve bilinen bir nesnenin olumsuzluğu vardır.

Bakıllani ma’dumu (yok olanı) beşe ayırır:

⁶³⁶ Elbir Nasri, **Felsefetül Mu’tezile**, c. 1, s. 142.

⁶³⁷ Eş ‘ari, **Makalat**, c. 2, s. 202.

- Ma'lum (bilinen) ma'dumdur (varlığı yoktur) kesinlikle bulunamaz. Varlığının bulunması da mümkün değildir. Tıpkı iki zıt şeyin toplanamayacağı ve bedeninin aynı anda iki farklı mekânda bulunamayacağı gibi.
- Ma'dum hiçbir zaman olamaz, asla bulunamaz. Ancak varlığının olması mümkün olabilir. Örn: Mead ehlinin dünyaya geri döndürülmesi, âlem gibi yeni bir âlem yaratılması... Allah'ın olabileceğinin mümkün olduğunu haber verdiği, mümkün olsa da Allah'ın yapmadığı şeyler.
- Ma'lum günümüzde ma'dumdur. Ancak daha sonra var olacaktır, kıyametin kopuşu, sevap ve günahın cezaları vb. Allah'ın yapacaklarını haber verdiği ve mevcut olduğunu haber ettiği hususlar bu sınıftadır.
- Günümüzde ma'dumdur ancak geçmişte mevcuttur. Tıpkı geçmişte yapmış olduğumuz dün de kalan ve nihayete eren fiil ve davranışlarımız gibi,
- Ma'dum olma ve olmama gibi ihtimalleri taşır. Cismin hareketi, durması veya iki seçenektan birini tercih etmek. Bu da Allah'ın takdirine bağlıdır.⁶³⁸

Bütün bu çeşitler şey şeklinde isimlendirilmez, onlar mevcut değil ma'lumdur (bilinendir). Çünkü yok olduklarına dair ilim vardır. Eş'ariler Mutezile'ye muhalif şekilde vücut/vücut, sübut, şeylik, zatilik, aynılık konusunda farkın olmadığı üzerinde hemfikirdir. Çünkü Mutezile "madum"u şey, zat ve ayn saymıştır ve "madum"a cevherlerin arazlarla oluşması ya da renk gibi araz olması biçiminde çeşitli özellikler atfetmişlerdir.⁶³⁹

Eş'ariler, "şey"i mevcut/mevcud ile eş anlamlı biçimde açıklamışlardır, bu izah, Mutezile'nin tefsirine muhaliftir. Çünkü Mutezile "şey"i (varlığı) ma'lum (bilinen şeyle) olarak yorumlamışlardır. Eş'ariler tefsirlerini Kur'an-ı Kerimden birçok ayet ile desteklemeye çalışmışlardır. "*Nitekim daha önce, hiçbir "şey" değil iken seni de yarattım*"⁶⁴⁰ Ve Acaba onlar herhangi bir yaratıcı/ hiçbir şey olmadan mı yaratıldılar?⁶⁴¹ Min gayri şey (hiçbir şey olmadan) ifadesi maduma (yokluğa) delalet ediyorsa şey de vücudu (varlığı) göstermektedir.

Mutezile, Allah'ın zati sıfatlarının olmasını inkâr etmiştir. Ancak Yahya Huveydi'nin de dediği gibi Mutezile mu'attıla (Tanrı'nın bütün sıfatlarını inkâr edenler)

⁶³⁸ Bakıllani, **et-Temhid**, s. 15. Krş. Bakıllani, **el-İnsaf**, El Mektebetül Ezheriyye, 2. Baskı, 2000, s. 15.

⁶³⁹ Şehristani, **Nihayetül Ekdâm**, s. 146.

⁶⁴⁰ Meryem, 9.

⁶⁴¹ Tûr, 35.

değildir. Zira onlar sıfatları olumlamış, Allah'a sıfat atfetmişlerdir. Fakat aralarında Allah'ın vahdaniyeti ve buna ek olarak bunun (Allah'ın vahdaniyetinin) değişmemesi konusuna özen gösterenler olmuştur, dolayısıyla sıfatları Allah'ın zatının aynı olarak görmüşlerdir.

Bu bağlamda üzerinde durulması gereken ilahi sıfatlar ilim ve kudrettir. Mutezile Allah'ın âlim ve kadir olmasını yadsımamaktadır, Eşari de Makalatu'l-İslamiyyin adlı kitabında şöyle demektedir:

Allah Âlim ve Kadir'dir Sözü: Bu hususta insanlar ihtilaf etmiştir. Rafizilerin birçoğu ve başkaları Allah'ın ezelden beri âlim ve kadir olmasını inkâr etmiştir. Mutezile Allah'ın ezelden beri/hala Âlim, Kadir ve Hayy (canlı) olduğuna dair ittifak halindedir. Hatta birçoğu Allah'ın sadece malumatları bildiğini veya fikir ve manalara kadir olduğunu söylemekle yetinmemiş, ilaveten Allah'ın aynı şekilde malumatları, eşyaları, cevherleri, arazları ve fiilleri bildiğini ve onlara karşı kadir olduğunu belirtmişlerdir. Hatta Hayyât gibi bazıları bu konuya değinirken Allah'ın sadece malumat ve eşyalarda âlim değil, aynı zamanda cisimlere de âlim ve kadir olduğunu söylemiştir.⁶⁴²

Madum Mutezile'nin nazarında her türlü içerikten soyutlanmış/mücerret bir terimden ibaret değildir. Mutezile'nin madumun şeyliği konusunu araştırırken şunu dememiz mümkündür: Maksatları madumun gözle görülen âlemde mevcut olması değil, madumun bilinmesi, Allah'ın ilmindeki gayb âleminde sübutudur. Âmidi'nin dediği gibi Mutezile veya onlardan bazıları bu fikrin tehlikesini sezmiş ve şöyle demişlerdir: Maduma sadece malum olduğundan dolayı şey ismini veririz. Şeylik sadece lafzi bir isimlendirmedir. Kur'an-ı Kerim'de gerçekleşmeyen bazı olaylar şey şeklinde adlandırılmıştır. Allah Teâlâ dedi ki: Şüphesiz kıyamet vaktinin depremi müthiş bir şeydir⁶⁴³. Âmidi bu ifadelerle Mutezile'den Ka'bi'ye ve diğerlerine işaret etmektedir.⁶⁴⁴

Vücut konusunun madumun şeyliği sorunu ile kesinlikle bir ilgisi yoktur. Aslında marife/bilgi konusunun özü ile alakalıdır, hiçbir şekilde âlemin kıdemi ile ilgisi yoktur. Mutezile vücut konusu ile madumun yokluğu ispatını tamamiyle birbirinden ayırmıştır. Mutezile'nin madumun şeyliği konusuna girmesinin sebebi,

⁶⁴² Yahya Huveydi, **Dirasat fi İlmi Kelam**, s. 157-158.

⁶⁴³ Hac, 1.

⁶⁴⁴ Hasan eş-Şafii, **Amidi Varaehül Kelamiyye**, Darul Afak El Arabiyye, 2001, s. 390.

ilahi ilmin ezeli olmasını iddia etmesidir. Yani Allah Teâla olayları (hadiselerin) vuku bulmadan, onları yaratmadan da bilmektedir. Bunun manası olayların gerçekleşmeden önceki hali, varolması yönünden madumdur. Ancak Allah'ın ilmine nispetle gerçektir.⁶⁴⁵

Ebu'l-Berekat Mutezile'nin bu düşüncesine benzer bir düşünceyi savunmuştur. Ona göre Allah eşyaları bilmiş ve cömertliği ile onları yaratmış ve mevcudatları var etmiştir. Ebu'l-Berekat bu tarzla yaratmadan önceki merhaleye işaret etmektedirler. Bu merhale Tanrı'nın yaratacaklarını bildiği dönemdir.⁶⁴⁶

Mutezile bu sözleriyle sıfatların geçersiz kılınmamasını/tatil edilmemesini ve Kur'an-ı Kerim'in nasslarının korunmasını sağlayan bir yol benimsemeyi amaçlamıştır. Onlar zati sıfatlarda çokluk ve değişimi engellemek için konuyu ayrı bir tarzda ele almışlardır. Onlar bu bakış açısıyla müctehittir, ictihat etmek de mübah ve vaciptir.

Aynı zamanda onlar yaratmayla ilgili olan hiçbir şeyi inkâr etmemişlerdir. Ancak Allah Teâla hakkında teaddüdü ve teğayyürü engellemek için meseleye farklı bakış açısıyla yaklaşmışlardır. Mutezile'ye göre madum kadim Allah tarafından yaratılmaktadır. Allah onu bilmekte ve onun üzerinde kadirdir.

Mutezile Allah'ın âlemi iki defa yarattığını ispat etmiştir: Birincisi Allah'ın ilmi ve kudreti yoluyla madumat (var olmayan) âlemini yaratması bu da kadim yaratmadır. Şeylik ve sübut halinden eşyaları cismî hale taşıyan ihdas yoluyla a'yan âlemini (hissiyat-nazariyat) yaratmıştır. Mutezile'nin yaratma konusundaki bakış açısını savunmasında onların birden çokluğa ani bir şekilde geçişi düşünmemesi etkili olmuş olabilir. Bu noktada Mutezile'nin tutumu ile söylenebilecek tek husus, ihdas yoluyla yaratmayı inkâr etmemektedir. Çünkü onlara göre yok olma âleminden varolma âlemine geçiş ihdas yoluyla gerçekleşir. Ancak orada bu yaratmadan daha önce başka bir adım olduğunu, Allah'ın ilmi ve kudretiyle madumatı yaratması/belirlemesi şeklinde kadim eşyalar oluşturmıştır.⁶⁴⁷

Mutezile'nin madumun şey olduğu sözü, kelamcılar tarafından çokça eleştirilmiştir, bu görüşün önemlisi âlemin kıdem olduğuna götürmesidir. Bu eleştiriye birçok İslam mütefekkeri de katılmıştır. Ancak Kadı'nın bahislerini takip eden

⁶⁴⁵ Ahmet Subhi, **fi İlmil Kelam**, Muessetü Es-Sekafetü El-Camiiyye, 1978, s. 313-314.

⁶⁴⁶ Ebu'l Bereket El-Bağdadi, **El-Mu'teber**, c. 3, s. 159.

⁶⁴⁷ Yahya Huveydi, **Dirasat fi İlmül Kelam**, s. 160.

heyulayı savunanlara ve âlemin kadim olduğunu iddia eden kişilere birçok noktada hücum ettiğini bulacaktır. Bundan dolayı Mutezile'nin felsefecilerden ayrı başka bir hareket noktası bulunduğu söylemek daha doğru olacaktır. Bu farklılık özellikle Allah'ın eşyaları yaratmadaki keyfiyeti itibariyle madumdan oluşturması ilkesinden kaynaklanmaktadır.⁶⁴⁸

Mutezile'nin gayesi tabiattaki çalışmaları hadisin olduğunu delillendirmek ve ona benzemeyen bir muhdisin olduğunu ispatlamak olmuştur. Kısaca bu delil şekildedir: Âlemde tabiatı yönüyle zıt şeyler vardır. Ancak tabiatı dışında bu şeyler uyumludur. Bu durum da onların hudusuna ve artmasına delildir. Varlığının muhdisi de Allah'tır.

Hayyât, Nazzam'ın dilinden şöyle der: Sıcakın zıttının soğuk olduğunu, bu ikisinin de kendi cinsinden bir araya gelemeyeceğini gördüm. Bu ikisini bir araya getiren bir yaratıcının olduğunu öğrendim. Kendi anlamlarına farklı olarak onları zorlayan bir zorlayıcı vardır. Üzerinde baskı (zorlayıcı) uygulanan şey de zayıftır. Zayıflığı ve üzerinde etkileyici bir planlayıcının olması, ona benzemeyip onu mucit eden ve onu hadis eden bir muhdis olmasına delalettir. Çünkü ona benzeyecek şey de hudusu gösterecektir, hükmü aynı olacaktır, dolayısıyla hadis olmayan bir varlık gerekmektedir. O da âlemlerin Rabbi Allah'tır.⁶⁴⁹

Konu hakkında yukarıda sunulan bilgiler yeterlidir. Madumun “şey” olduğu sözlerinden ötürü onları felsefecilerle aynı kefeye koyan, âlemin kıdemi olduğu konusunda onları eleştiren Mutezile hasımları bu bağlamda araştırmacıyı ilgilendirmemektedir. Âlemin hadis oluşu ispatı konusunda Mutezilenin kullanmış olduğu deliller zikretmeye çalışılacaktır. Mutezile'nin bir delili cevher ve arazların hadis olmasıdır. Onlar tabiat incelemesi aracılığıyla dört dava- mesele adı verilen çok meşhur bir argümanı esas almışlardır. Bu delili ilk defa kullanan kişi Ebu'l-Huzeyl el-Mutezili'dir.⁶⁵⁰

Bu delil sonra gelen birçok kelimacı için dayanak olmuştur. Bu delil aşağıda olduğu gibi dört maddeye ayrılır.

⁶⁴⁸ Abdülkerim Osman, **Nazariyyetüt Teklif**, Müessesetü'r Risale, T.y, s. 133.

⁶⁴⁹ Muhammed Abdulhadi Ebu Rayde, **İbrahim İbn Seyyar Varaehü el-Kelamiyyetül Felsefiyye**, Lecnetüt Te'lif vet Tercemetü Ven Neşr, 1946, s. 97.

⁶⁵⁰ Ebu Reşid en-Nisaburi diyor ki; Cismin hudüsünde delilleri dört ana maddeye ayıran ilk kişi Ebul Huzeyl Allaftır, **Divanül Usul**, Thk, Muhammed Abdül Hadi Ebu Rayda, el-Muessesetü el-Masriyyetü li'te'lif, 1969, s. 101.

1. Cisimde toplanmak- ayrılmak, hareket- sükûn gibi birbirinden ayrılmayan hususlar/madenler vardır.
2. Bu kavramlar muhdestir.
3. Cisim bu muhdes kavramlardan ayrılamaz ve önüne geçemez/tekaddüm edemez.
4. Mademki cisim ondan ayrılamaz ve onun önüne geçemez, onun hudusu da vacip olur.⁶⁵¹

Dava olarak isimlendirilmesi her haberin doğruluğu ve yanlışlığının ancak delil ile bilinmesinden kaynaklanmadır. Her bir maddede bir iddia sunulmakta ve desteklenmektedir.⁶⁵²

Mutezil, bu delili öncelikle Allaf, daha sonra Mutezile'nin birçoğu, âlemin kadim olduğunu söyleyen muhaliflerine karşı kullanmıştır. Bu davaları/iddiaları âlemin hudüsü ispatında delil ve mukaddime gibi kullandılar. Araz ve cisimler de meydana gelen değişim-dönüşüm, cisimlerde hâsıl olan yenilikler yokluğun arazların üzerinde mümkün olabilmesine delalettir. Bunun örneği sükûnun geldiği zaman hareketin geçersiz olmasıdır. Çünkü geçersiz olmasaydı iki varlık (hareket ve sükûn) aynı anda olacaktı. Eğer ki bunlar bir araya gelebilseydi cisim aynı zamanda hem hareketli hem sükûnlu olacaktı.

Bu söz de bozuk bir iddiadır. Arazlar hudusa delalet ediyorsa yokluk ve butlanı kabul ediyor demektir. Kadimin üzerinde yokluk ve butlan mümkün değildir. Bu delalet de iki kaynak üzerine mebnidir. Birincisi arazların yokluğu kabul etmesi ikincisi kadimin yokluğu kabul etmemesi. Arazların hudus delili de topluluk ayrılırsa oluşumu batıl olur. (Muharrik) Hareket ettiren durursa hareket batıl olur.⁶⁵³ Allaf

⁶⁵¹ K. Abdülcebbar, *Şerh El Usul El Hamsetü*, s. 95. Nisaburi, *Divan El-Usul*, s. 61.

⁶⁵² K. Abdülcebbar, *Şerh El Usul El Hamsetü*, s. 96.

⁶⁵³ K. Abdülcebbar, *Şerh Usul Hamse*, s. 93. Bu tabirin aynısını Bakillani'nin *et-Temhid* kitabında görüyoruz bkz. Bakillani, *et-Temhid*, s. 22.

cisimlerin hadislerden ayırlamayacağını ve onların önüne geçilemeyeceğini açıklamıştır.⁶⁵⁴ Muhdesten kurtulamayanın onun gibi muhdes olması gerekir.⁶⁵⁵

Ebu Huzeyl Allaf, Hişam İskafi ve başka Mutezileliler hareket sükûn, durmak, oturmak, toplanmak, ayrılmak, uzunluk, genişlik, renkler, tatlar, kokular, sesler, sözler, sükûn, sıcaklık, soğukluk, nemlilik, kuraklık, yumuşaklık ve sertliği araz saymışlardır.⁶⁵⁶

Kâdi Abdülcebbar el-Usul el-Hamse'de arazlar ve onlarla Allah'ı delillendirme konusunu çok açık bir şekilde konuşmuştur: Arazlarla Allah'ı istidlal eder ve böylelikle O'nun kıdemini biliriz. Sonra deriz ki cisimler kadim olsaydı Allah Teâla'ya benzerdi. Çünkü kıdem ilahi zatın bir sıfatıdır. İlahi sıfatlara ortak olmak da denkliği- benzerliği gerektirir. Allah Teâla'nın benzeri yoktur. Dolayısıyla kadim olmaması gerekir. Eğer ki kadim olmazsa muhdes olması gerekir. Çünkü mevcut bu iki vasıf arasındadır.

Hayyat, İntisar adlı kitabında İskafi' nin cisimlerin varlolup sona ermesi üzerinden Allah'ın varlığı ve kıdeminin delillerini nakleder. Başlangıcı olan herşeyin kesinlikle bir sonu da vardır. Birşeyin varlığının başlangıcı sabit olduysa onun bir yaratıcısı ve muhdisi vardır. Meydana gelen varlığa kadim adını vermek doğru olmaz. Çünkü onun bir muhdisi vardır. Eğer ki kıdem adını vermek doğru olsaydı varlığı kendisinden olurdu.

Eskafi bu durumu yok hükmünde saymaktadır. Çünkü muhdesin bir muhdis ve yaratıcıya ihtiyacı vardır o kişide Allah'tır. Hayyat bu konuda şöyle diyor: Eskafi bu

⁶⁵⁴ İbn Sevvar bu mukaddimeyi kabul etmeyip onu bir risalede tenkit etmiştir. Risaleyi şöyle isimlendirdi. (Yahya En-Nehavi'nin âlemin birinci hudüsüne getirdiği delil kabulle kesinlikle kelamcıların delillerinden almıştır.) Zira şöyle dedi; eğer ki maksadı cisim hareket ve sükûnun takibinden eksik olmaz ise sakın olduktan sonra hareket edip veya hareket ettikten sonra sakın olur mu? Bu mukaddime yalandır. Çünkü hasımları her cismin kesinlikle onu takip eden bir hareket ve sükûnun olması gerektiği düşüncesini kabul etmezler. Onlara göre sema önce hareketli değilken hareketli olmuştur, sonra sakın olmuştur. Yeryüzü onlara göre hareketli değildir. Ondan sonra da hareket olamaz. Bunu beyan etmelerinde cisimlerden bir cismi takip etmeleri düşüncesi yatar. O cisimde zıtları kabul eden ve reddeden kuvvet ve imkân olduktan sonra mümkün olabilir. Onlara göre sema da hareketi çıkarma ve sükûnu varetme gücü yoktur yeryüzü de öyledir. Araz dışardan bir bozukluk olmadan varolan ve butlan olandır. Arazlar varlılarıyla cisimlere ihtiyacı vardır. Cisimler varlığında arazlara ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla arazların hudüsünden cisimlerin hudüsleri gerekmez. Yahya en-Nehavi'nin rivayet ettiği daha kabuldür. O şöyle demiştir; Her cisim sonludur. Âlem de cisimdir. O zaman âlem sonludur. Cismi sonlu olan her şeyin kuvveti de sonludur. O zaman âlem ebedi değildir. Ebedi olmayan eşyaların kuvveti de sonludur. Dolayısıyla âlem nihayetsiz değildir. Bu delil kendi delillerinden daha kabul görmektedir. Bununla kastettiği şey kelamcılarının delilidir. Çünkü zati şeylerden alınmıştır. Onların delilleri ise arazlardan alınmıştır. Aynı risalede itiraz metnine bakınız. Abdurrahman Bedevi, **Eflatuniyyetül Muhdise**, s. 243 vd.

⁶⁵⁵ K. Abdülcebbar, **Şerh Usul Hamse**, s. 95.

⁶⁵⁶ Eş'ari, **Makalatül İslamiyyin**, c. 2, s. 7.

iki kavram arasını kolay, açık ve anlaşılır sözlerle ayırmıştır. O şöyle demiştir. Eşyalar sonlarından değil ilklerinden başlar. Eğer ki ilklerden başlamasaydı bir şeyin ilki diye bir şey olamazdı ve bir şeyin ondan türemesi de mümkün olmazdı. Varlığının sıhhati kendisinden türediği bir evvelinin (başlangıcının) olduğuna delildir. Eğer ki başlangıç ondan ise üzerinde bir değişiklik olması caiz değildir, Onun kesintisiz sürekli hale getirmesi caizdir.⁶⁵⁷

Bu görüş Ebu Haşim Cübbai'ye aittir. Yani cisimler ve onları takip eden arazların bir evveliyatı vardır. Kâdi Abdülcebbar bu delili âlemin hudusu konusunda tümevarım şeklinde dile getirmiştir: Delil şu şekildedir: Âlemin bazı unsurlarının başlangıcının olduğunu söylemiştir. Bazıları için geçerli olan da tüm için geçerlidir. Böylece bütünün bir başlangıcı olmuş olur. Durum böyle ise âlem muhdestir. Zira muhdesin manası da bu şekildedir. Böylelikle geneli ifade eden tümevarım yöntemini kullanan Kadı şöyle demektedir: Varlıkların öncesi oldukları ispat edilmiştir. Kavim/Kelamcılar de vücub yoluyla her biri için bu sıfatın sabit ve geçerli olduğunu kabul etmişlerdir. Bundan dolayı bu konuda âlemin hepsinden başlangıca sahip olma özelliğinin kaldırılması çelişkidir. Bir evveliyatı yani başlangıcı olan şey hâdistir. Öyle ki âlemin de başlangıcı vardır, dolasıyla hadistir.⁶⁵⁸ (Bu âlemin muhdisi (yaratıcısı) de Allah'tır).

Yukarıda sunulan kanıt Mutezile'nin cisimler ve arazların hudusunu ispatlamaya çalışırken başvurduğu delillerdendir. Âlem kadim değil hâdistir. Çünkü âlemin doğal oluşumu; yaratılmış, değişken ve hadis olan cisim ve arazlardan meydana gelmektedir. Varlığı kendi zatından değil bilakis mevcut ve yaratılmıştır. Mucidi, onu vareden ve yokluktan ortaya çıkaran kadimdir, âlemin hudusa ihtiyacı vardır, muhdisi de Allah Teâlâ'dır.

Mutezile'nin tavrı hakkında şunları söylemek mümkündür: Onlar âlemi yaratan kâdim, kâdir, âlim, hayy olan bir muhdisin olduğu konusunda fikir birliği yapmış, O'nun cisim, araz veya cevher olmadığını, duyu organları ile idrak edilemeyeceğini belirtmişlerdir.⁶⁵⁹

⁶⁵⁷ Hayyât, *El İntisar*, s. 13.

⁶⁵⁸ K. Abdülcebbar, *El-Mecmu' Minel Muhit Bid-teklif Fil Akaid*, s. 67. Bkz Muhammed Salih, *Ebu Ali el-Eskafi ve Arâihi*, s. 152.

⁶⁵⁹ Ahmed bin Yahya bin El Murtaza, *Tabakat el-Mu'tezile*, Darul Muntazar 2. Baskı, 1988, s. 7.

2.2.3. Ebu'l-Berekât'ın Kelamcılarını Eleştirisi

Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin yaratma konusundaki görüşünden önce hudus konusunda kelamcılara olan eleştirisi sunulacaktır. Kelam veya kelam mezheplerinin âlimlerinin ortaya koyduğu delil ve huccetlerine olan tenkidi genel hatlarıyla verilecektir. Ancak bu durum İbn Melka'nın Meşşai (Aristo felsefesi) felsefesini takip edip kelamcılarını reddettiği anlamına gelmemektedir. Kendisinin görüşleri bazı fikir okullarına yakın ve benzer olsa okuma ve incelemeler sonucu hiç kimseye tabi olmadığı anlaşılmıştır. Şunu söylememiz mümkündür: Kendine has bir yöntemle her iki ekolden de değişik bir yol seçmiştir. Gözlemlediğimize göre fikirleri bazı konularda Aristo'ya benzemektedir. Ancak ileride anlatılacağı üzere Meşşaiye ekolüne karşı olan muhalefeti ittifakından daha çok ve daha meşhurdur. Onun varlık felsefesi ve âlemin Tanrı ile ilişkisine yaklaşımı izah edilecek, vacibül-vücut'dan mevcudatların çıkışı konusunda felsefecilere olan eleştirisine yer verilecektir.

Ebu'l-Berekat bu meselede her iki tarafın yani âlemin kıdem veya hudusunu savunanların görüşlerini takdim ederek her iki tarafa eleştiri ve reddiye ile sözlerine başlar. O, bu üslubu, kitabında hasımlarına veya felsefi görüşüne muhalif olan kişilere karşı münakaşalarında benimsemiştir. Dolayısıyla Ebu'l-Berekat vermeden önce fırkaların âlemin hudusu konusundaki fikirlerini kanaatlarını söylemesine fırsat tanımaktadır. Ona göre bir fırka içtihat etmiş ve bir sonuca varmışlardır. İkinci fırka ise mukallittir. Bu fırka da iki kısma ayrılmıştır. Bir fırka hudusu takip ve nazar olmaksızın kör taklit yoluyla kabul etmiştir. İkinci fırka ise hudusu, araştırma ve âlemdeki oluşumları tefekkür ederek bulmuştur. Bu grup mukallit olsa da Ebu'l-Berekat onlar için “Hakkı arayıp ictihad ettiler.” demiştir.⁶⁶⁰

Ebu'l-Berekat âlemin hadis olduğuna kail olan kelamcılara karşı çıkmış, bu konunun ispatı konusunda dayandıkları mukaddimleri/öncülleri eleştirmiş, o mukaddimelerin zayıf ve noksan olduğunu ileri sürmüştür.

Âlemin hudusu konusunda kelamcılarının kendilerine mukaddime yaptıkları delilleri ve tenkide koyulmuştur. Onların cisimlerin hareke ve sükûndan ayıramaz diyerek kıyas yapmaları şeklindeki küçük mukaddimelerini ve muhdesten ayıramayan şeyin onun gibi muhdes olması biçimindeki büyük mukaddimelerini,

⁶⁶⁰ Ebu'l-Berekat El-Bağdadi, **el-Mu'teber**, c. 3, s. 30.

cisim olan cevherlerin muhdes olmasından âlemin de muhdes olmasına yol açacağı kanaatlerini yanlış bir kıyas olarak değerlendirmektedir. Ona göre küçük mukaddime hakikatte orta sınırdadır/hadde büyük mukaddimeye iştirak etmez. (İki öncül arasında bağlantı kuran bir başka öncül yoktur)

Büyük mukaddime/öncül cisimlerin muhdes olmasıdır, en büyük haddir, sonuç olarak istenilen âlemin muhdes oluşunu kanıtlamaktır. Kıyas aranan sonucu vermemektedir. Küçük mukaddime olarak cisimlerin hareket ve sükûndan ayrılmadığını ileri sürmek tek bir mana ortaya koymamakta ve kastedilen manayı sağlamamaktadır. Çünkü hareketten ayrılmamak muhdes olan hareketi de mutlak olan hareketi içermektedir.

Gördüğümüz üzere Ebu'l-Berekat hareketi nispet (göreceli) ve mutlak olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Ona göre mutlak hareketin hadis olmasını kabul ve teslim etmek gerekli değildir, bu iddia araştırılan konunun müsaderesi/tartışılması anlamına gelmektedir. Cisimler sadece bir hareketten ve bir sükûndan ayrılamaz değildir. Bilakis mutlak hareke ve sükûn da ayrılamaz. Âlemin kadim olduğunu düşünenler, mutlak hareketin de kadim olduğunu söylemiştir. Küçük mukaddimedeki/öncülün içerdiği bilgi mutlak manayı kapsamaktadır, onun doğru olması ve akıl tarafından tasdik edilmesi halinde büyük mukaddimeye ihtiyaç kalmayacaktır.

Büyük mukaddimedeki "hadislerden ayrılamayan onun gibi hadistir" ifadesi ile iki tür muhdes kastedilebilmektedir. Yani mucide sahip olduğu halde mucidinin zamanla onun önüne geçmediği muhdes de bulunmaktadır. O zaman büyük mukaddimeye de inanmaya gerek kalmaz. Sonuç itibariyle isimlerin müşterek kullanılmasından ötürü küçük ve büyük mukaddimedeki hata yapılmıştır, bu kıyas delilinin ürünü ve sıhhati yoktur.⁶⁶¹

Ebu'l-Berekat, kelamcılar gibi âlemin yaratılmış olduğunu düşünür. Ancak hadisın manasında onlarla ihtilaf etmiştir. Kendisi âlemin önüne geçen bir zaman diliminin olduğuna inanmaz. Çünkü zamanın varlığın yaratılmasında bir etkisinin olmadığına inanmaktadır. Ona göre akıl âlemin hudusundan önce zamanın yokluğunu kabul etmez. Ancak zamanın nefsi ile kâim bir varlık olmadığını düşünür. Çünkü bu

⁶⁶¹ Ebu'l Bereket El-Bağdadi, **el Mu'teber**, c. 3, s. 31.

Allah'ın fiil ve yaratmasının geçersiz kılınması demektir. Allah üzerinde yeni bir irade meydana gelip hadisler için yerler tahsis etmesi manasındadır.

Bu hususlar da Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'ye göre batıldır. O kelimcilerle yaratma konusunda ittifak etmiş ancak zaman kavramında ihtilaf etmiştir. Ebu'l-Berekat'a göre mahlûk faili onu zamanla öne almasa da mefuldur, maluldur (sonuçtur.) Hatta kendisiyle beraber varlıkta onunla birlikte olur. Akıl nazarında bu doğru bulunabilir, zamanın varlığından mesbuk (önüne geçmiş) değildir. Zamanın illet ve malul arasına girmesi gerekmez. Fail ve meful, illet ve maluliyet, faaliyet ve mefuliyette şarttır. Zamana gelince başka bir zamanla mesbuk olduğunu ve bir başlangıcının olduğunu düşünülmez, onun öncesi, sonrası yoktur.⁶⁶²

İrade konusu hakkındaki yaklaşımında Ebu'l-Berekat Allah'ın kâdim ve muhdes iradesini ispat ederken bir mâni bulmamıştır. Çünkü zatı kâdim olanda, kâdim bir hareket vardır. Ancak süreklilikle bağlantılıdır. Süreklilikle olan bağlantısı, hudusun yeniliği ve bağlantısı ile bazıları bazılarının takimine, bazılarının da bazılarını te'hirine (gerisinde kalma) olur. Bunlar, zatında kâdim olan ancak sebep olma bakımından hadis olan hareketlerle her anda yenilenmektedir. Mesela güneş kendi zatında kadimdir, zatından gece gündüz, yaz ve kışın varlığı gerekmez. Bilakis hudus, yenilenme onun uzun geniş ve sürekli devam eden hareketiyle meydana gelmektedir.⁶⁶³

Bununla birlikte Ebu'l-Berekat hudusu savunanlara şu soruları yöneltir: Âlemdeki hadisler konusunda dua eden kişinin duasını kabul eden Allah'ın dileği ve iradesi, iyiler lütufta bulunması, kötülöklere kötölükte bulunması ve istiğfar eden kişinin tövbesini kabul etmesi hakkında ne düşünüyorsunuz? Eğer ki bu şeyler O'ndan değildir derlerse o zaman şer'in hükmünü iptal edeceklerdir. Eğer ki bu şeyler O'ndandır derlerse o zaman onlara şu soru yöneltilir: Bu şeyler irade ile mi hâsıl oldu yoksa irade olmadan mı hâsıl oldu? Eğer iradesiz bir şekilde hâsıl oldu derlerse bu batıldır. Eğer irade ile irade ile hâsıl oldu derlerse o zaman şunu sorarız, bu irade kâdim mi yoksa hâdis mi? Eğer kâdim iradedir derlerse, kâdim iradeler tektir deriz. Onlar da muratların tek bir iradeden sudur ettiğini (ortaya çıktığını) söylememiştir. Eğer hadis irade şeklinde ondan sâdır oldu derlerse istenilen cevap bu şekildedir.⁶⁶⁴ Akıl fitratı

⁶⁶² Ebu'l Bereket El-Bağdadi, **el-Mu'teber**, c. 3, s. 40.

⁶⁶³ Ebu'l Bereket El-Bağdadi, **el-Mu'teber**, c. 3, s. 46.

⁶⁶⁴ Ebu'l-Berekat El-Bağdadi, **el-Mu'teber**, c. 3, s. 47.

gereği zaman ve mekânın kıdeminden şüphe etmez, yokluğunu düşünmediği kanaatindedir.

Ebu'l-Berekat'ın havasstan naklettiğine göre onlar şöyle demiştir. Her fail illettir ancak her illet fail değildir. Fail de zaman ve hareketi yapandır. İlet ise zamanın içinde ma'lulun bulunan şeydir. Ebu'l-Berekat, illet ve ma'lulun, fail ve mefulde döndüğünü, failin aslında gerçek illet olduğunu, mefulun de gerçek meful olduğunu söylemiştir.

İletinin illetliği zorunluluk/icab şartı ile tamamlanır. Eğer ki bu şart zail olursa (ortadan kalkarsa) illet de ortadan kalkmaktadır. İletinin yokluğu Ebu'l-Berekat'ın açıkladığı üzere zorunlu fail zâtın yok olması, zorunluluğu gerekli kılmamasıdır. Konu itibarıyla zaman illiyet (nedensellik) ve zorunluluk bakımından arizidir. Hareketin bir muharrike (hareket ettirici) gerek olduğu gibi. Örneğin hareket ettirmek isteyen kişi bir varlığı bir yönden başka bir yöne hareket ettirir. Bununla kastetmek istediği şey zaman değil, kastedilen yönle bağlantı kurmaktır. Eğer ki zamansız taşıyabilseydi zamana gerek duymazdı. Bu muharrik ve failin veya gerçek illetin zamandan kurtulmaya gücünün olmadığı anlamına mı geliyor, başka bir ifade ile gerçek fail mecburiyet altında zaman olmadan yaratma gücüne sahip değil midir? Bu içinden kaçınılmaz bir çelişkidir. Sonra durum böyle olsaydı onun sudur teorisini reddetmesinin, Meşaiyye felsefecilerinin birazdan beyan edeceğimiz gibi bir şeyden ancak bir şey sudur eder düşüncesinin anlamı nedir?⁶⁶⁵

Eğer ki felsefecilere göre sudur irade olmadan ve yaratıcının seçtiği bir şey ise bu mecburiyetin aynısını burada da buluyoruz. Çünkü illet ancak bir zaman dilimi içerisinde var olabilmektedir. Ebu'l-Berekat bu şekilde ilzam olmaktadır. Çünkü kendisi bütün illetlerin ilk illete döndüğünü itiraf etmektedir.

Ebu'l-Berekat'ın zihinlerin zaman ve mekânın kıdeminden şüphe etmeyeceğini söylemesi, onun nezdinde söz konusu unsurların kadim olduğunu göstermektedir. Ancak illetin malulünden önce bulunması zaman bakımından değil, malulün ona tabi olması ve izlemesi bakımındandır.

"Akıllar, fıtratı gereği zaman ve mekânın kıdeminden şüphe duymaz" sözleri zaman ve mekânın iki birer kâdim olduğuna işaret etmektedir. Bunlarda tevile

⁶⁶⁵ Bu konu hakkında gelecek araştırmamızda konuşup Ebu'l Berekat'in görüşlerini ayrıntılı bir şekilde taktim edeceğiz.

(yorumu) gerek duymayacak kadar açık sözlerdir. O yine şöyle der: Subukun (önceliğin) zaman şartı yoktur. Bilakis takip ve peşinden gitme şartı vardır. Bunlardan kıdemin olmasında bir sorunun olmadığını anlamamız mı gerekir? Yine başka bir itiraf görüyoruz. Bu itiraf malulun illeti ile beraber olmasını mantıki takdim ve ta'hiri yönünden değil, eş zamanlılık yönünden analiz etmektedir.⁶⁶⁶ Bu bağlamda ona göre eş zamanlılık caizdir. Ancak illiyet-maluliyet ve tebiyat-metbuiyatta eş zamanlılık caiz değildir.⁶⁶⁷

Anılan tavırlarına rağmen Ebu'l-Berekat'ın, âlemi yaratanın tek bir kadim olduğunu vurgulamaktadır. O başlangıcı olmayan bir ilk ve ondan sonra illeti olmayan son gayedir. Her şeyin başlangıcı O'ndandır, her şey O'na döner. Kendisi sayı, zât ve mânâ itibariyle tektir eşyalardan mürekkep olamaz, parçalara ayrılamaz.⁶⁶⁸

Çünkü ilk başlangıç/mebde-i evvel vacibü'l-vücuddur. Zatı itibariyle vacibül vücud olan şey de ilk başlangıçtır ve onun sadece tek olması mümkündür. Çünkü varlıkta birden çok ilk başlangıç olursa onları hepsi vacibü'l-vücud olur ve vacibü'l-vücud sıfatlarında ortaklık çıkmaktadır. Bunun sonucunda çokluk meydana gelir ki bu da batıldır.⁶⁶⁹

Zaman konusunda Meşşai filozoflara benzeyen bir tutum benimseyen Ebu'l-Berekat, yaratılış hususunda onun bir dahli bulunmadığını söylemektedir. Allah'ı tenzih etmek için bu hususta zamanın yaratılışa ve icada katkısı olmayan bir husus olduğunu vurgulamaktadır.

Ebul Bereket'in nazarında, halikiyet (yaratıcılık) ve mahlukiyet (yaratılmışlar) tasavvurunda hudus fikri çoğunluğun fikirlerine daha yakındır. Onu çoğu insan kabul etmiş, daha sonra havvas ve itibarlı kişiler buna şahitlik etmiştir. Böylelikle bu görüş meşhur olmuş ve onun karşıtı kötülenmiştir. Zıt görüşü savunanlar birbirlerini yermiştir, hudus ehli kıdem ehline “dehriyye” adını vermiştir. Çirkin isimleri duyanlar, bu isimler sebebiyle kıdemi savunanların yaratıcının ilk başlangıç olmasını kaldırmaya ve inkâr etmeye çalıştığını sanmıştır.

Kıdem ehli de hudus ehlini muattıla (Tanrı'nın bütün sıfatlarını inkâr eden) olarak adlandırmışlardır, onları başlangıçta sonu olmayan bir müddet Allah'ın var

⁶⁶⁶ Ebu'l Bereket El-Bağdadi, **el-Mu'teber**, c. 3, s. 49.

⁶⁶⁷ Ebu'l Bereket El-Bağdadi, **el-Mu'teber**, c. 3, s. 203

⁶⁶⁸ Ebu'l Bereket El-Bağdadi, **el-Mu'teber**, c. 3, s. 193

⁶⁶⁹ Ebu'l Bereket El-Bağdadi, **el-Mu'teber**, c. 3, s. 59.

olmadığını söylemekl, Allah'ın sonsuz bir müddet fiil yapmadığını ileri sürmekle itham etmişlerdir.⁶⁷⁰

2.2.4. Kadîm Evren

2.2.4.1. Yunan Felsefesi

Yunanistan'ın bilinen ilk filozoflarından Thales (M.Ö. 627 -546), Mısır, Babil ve Yunan mitolojilerinde yer alan metafizik unsurlarla varlığı açıklamayı reddeden materyalist felsefî düşüncenin öncüleri arasındadır. Âleme maddi bir nitelik kazandırmaya çalışarak varoluşun tek bir cevherden/arkheden kaynaklandığını, bu arkhenin de su olduğunu söylemiştir. Ona göre su, maddi âlemi oluşturan ilk maddedir.⁶⁷¹

Bu görüşlerinden ötürü Tales, Antik Yunan'da İyonya Okulu'nun maddecilik (materyalizm) felsefesinin kurucusu sayılmaktadır. Thales, doğadaki her işin âlemin birleşik mahiyeti anlamındaki su maddesinin yoğunlaşması ve çözülmesi ile açıklanabileceğini düşünmektedir.⁶⁷²

Bu nedenle Thales, bizzat maddeden hareketle onun doğasını açıklamaya çalışan ilk düşünür olarak değerlendirilmektedir. Thales'in akli deliller kullanması onu âlemin sudan oluştuğunu savunan mitlerden farklı kılan ve fikrine materyalist bir yapı katmıştır. O bitki ve hayvanların esasen yaş/ıslak/rutubetli unsurlarla beslendiğini ve onların mebdinin/temelinin su olduğunu söylemiştir. Zira ona göre bir şeyden beslenenin ondan olması zorunludur. Bitki ve hayvanlar rutubetten doğarlar. Canlı en küçük yapılar ıslaktır, rutubetlidir. Ondandır oluşan şeyler de ıslak/rutubetli olmalıdır. Tüm yeryüzü için bu kaide geçerlidir. Yeryüzü sudan çıkmış, devasa bir denizde su üstünde duran bir parça gibidir. Sonsuz olan okyanustan ihtiyaç duyduğu gaz unsurlarını alır.⁶⁷³

⁶⁷⁰ Ebu'l-Berekât Bağdâdî, **Mu 'Teber**, c. 3, s. 43.

⁶⁷¹ Mustafa Hasan en-Neşşar, **Fikratu'l-Uluhe 'inde Eflatun**, Mektebet Medbuli, İkinci baskı, s. 39.

⁶⁷² Broyoşinkin, **Esraru'l- Fizyai'l-Felekiyye ve'l-Misuluyica el-Kadime**, çev. Hasan Mihail İshak, Dar Alauddin, 2006, s. 186.

⁶⁷³ Ca 'fer Al Yasin, **Felasifetun Yunaniyyun min Talis ila Sukrat**, Menşurat Mektebeti'l-Fikri'l-'Arabi, Üçüncü baskı, 1985, s. 20.

Varoluşun özünün sonsuz ve sonsuz bir madde olduğunu düşünen ve Yunanca doğa araştırması kaleme alan ilk yazar olan filozof Anaksimandros (M.Ö. 610 -545), selefinin materyalist algılarını-tasavvurlarını takip etmiştir. Varoluşun özünün sınırsız ve sonsuz bir madde olduğunu ve ondan hissedilen/somut parça maddelerin doğduğunu savunmuştur. Ona göre sıcak-soğuk kuru-yaş gibi zıt maddeler arasındaki mücadeleden ötürü mevcudat ortaya çıkmaktadır. Varlıklar, birbirleriyle sürekli bir savaştadır, birbirilerine üstünlük sağlamaları ile eşitsizliklerle iç içedir: Bu nedenle, o Thales'in düşündüğü gibi varoluşun özünün su olduğunu kabul etmez çünkü bu takdirde tabiatın tamamında suyun özelliklerinden ötürü soğuk ve yaş unsurlar lehine bir eşitsizlik hüküm sürecektir. Ancak bu iddia tabiat kurallarına aykırıdır.

Ardından Anaksimenes (M.Ö. 585-528), fiziksel dünyaya yeni bir monist anlayış getirmiş, diyalektik algıları redderek alemin kaynağını bir kez daha tek bir cevhere, havaya dayandırmıştır. Anaksimenes'in arkhesi havadır, onun yoğunlaşma ve katılaşması yoluyla madde oluşmaktadır. Filozofa göre ilk cevher birdir, sonsuzdur, maddenin biçimini/keyfiyetini belirlemektedir. Olan ve olacak tüm varlıklar havadan meydana gelmektedir.

Öncelikle ilahlar/tanrılar ve ilahî nitelikteki hususlar, daha sonra diğer şeyler ortaya çıkmıştır. İyonya Okulunu temsil eden filozofların algıları hakkında çeşitli eleştiriler olmakla birlikte onların maddenin doğasına ilişkin insan düşüncesini yeniden yapılandırmak konusunda sundukları katkılar çok önemlidir. Varlıkların başlangıcı ve aslına dair araştırmaları tekrar tartışmaya açmışlardır. Bu eğilim tamamen yeni değildir, düşünürlerin alemin aslı meselesinde savundukları fikirleri değil, onun ortaya çıkış şeklini izahları daha evvelki görüşlerden farklıdır, başlangıç terimini tanımlarken birtakım yenilikler sağlamışlardır.⁶⁷⁴

Mitolojik evrenlerin tamamında asıl-köken sözcüğü varlığın oluşması için değişen ve ortadan kalkan ilkel durum demektir. Tabiatçı filozofların öncüleri olan bu düşünürler ise başlangıcı farklı bir şekilde algılamışlar, başka bir biçimde tanımlamışlardır. Onu geçici bir hadise olarak değil yapısal bir neden/cevheri bir illet olarak görmüşlerdir. Başlangıç onlar nezdinde zamanda yeni bir çığır açan bir nokta olmamış, mebd-i evvel/ilk kanun olmuştur. Dolayısıyla zamansal öncelikten daha çok

⁶⁷⁴ Broyoşinkin, *Esraru'l- Fizyai'l-Felekiyye ve'l-Misuluyica el-Kadime*, s. 47. Bkz. Ca 'fer Al Yasin, *Felasifetun Yunaniyyun min Talis ila Sukrat*, s. 35-37.

mantıksal önceliği anlatmıştır. Âlemi, tutarlı/homojen bir ilk madde içinde kendi başına var ve belirgin bir olan bir varlık olarak değerlendirmişlerdir.

Bu endüktif düşünceyle matematiksel algılar, Pisagor (M.Ö 572-497) aracılığıyla âlemin yorumlanması için kullanılmaya başlanmıştır. Böylece Pisagor'a göre madde, sayı kanununa tabi unsurlar olmuş, bu yolla tutarlı ve düzenli bir şekil almıştır. Sayı/adet, Pisagor nezdinde her varlıkta bulunan tutarlılığı-düzenliliği anlatmaktadır. Dolayısıyla adet, sınırlı ve sınırsız iki unsurdan oluşan varlıkların cevheridir, bahsedilen iki unsurun birlikteliğinden doğmaktadır. Pisagor ve Pisagorculuğa göre sayı-adet varlıkların cevherini-özünü anlatan bütüncül bir model olmaktadır. Sayılar, düzen ve sıralamadaki ölmez kuralları ifade etmekte yahut düzenle eş anlamlı olmaktadır.⁶⁷⁵

Matematiksel düşünceye sahip Pisagorculuğa paralel olarak, âlemi dörtgen bir yapı olarak gören Anbadogles'in endüktif eğilimi, âlemin dört temel ölümsüz unsura dayandığını söylemiştir: Su, hava, toprak ve ateş. Bu unsurlar birleştirildiğinde, madde ve yaşam, oluşur, birbirinden ayrıldığında ölüm ve yokluk meydana gelir. Bu maddeci görüş, Leikuppus ve Demokritos tarafından temsil edilen atomcu filozoflarda daha net ve sistematik olarak derinleşmiştir.

Atomcu anlayışın Finike ve Hint kökenleri bulunduğu söylenmesine karşın Atomculuk Okulu'nun ilkelerini belirleyen ilk filozof Leikuppus'tur. O sınırsız sayıda şekle sahip sonsuz atom bulunduğunu varsaymaktadır. Luikippus katı determinizm kavramının öncüllerini ileri sürmüştür: Ona göre sebepsiz hiçbir şey ortaya çıkmaz. Bütün olanlar, belirli bir esastan zorunlu olarak neşet ederler/kaynaklanırlar. Âlem canlı değildir, belirli bir tanrısal ilgiye de bağlı bulunmamaktadır. Atomlardan oluştuğu için akıllı olmayan ve doğal olan bir determinizme/kesinliğe tabidir.⁶⁷⁶

Bu görüşü aynı anda ampirik/deneysel ve meditativ/düşünsel bir yaklaşım benimsemeye çalışan Demokritos izlemiştir. Demokritos varlığın tamamen doluluk demek olduğunu ve hareketin yokluk anlamına gelen boşluk olmadan yaşanmayacağını, bununla birlikte çokluk ve hareketin inkâr edilemeyeceğini söylemiştir. Bu paradoksal sorgulamadan oluşun ve bozulmanın/kevn ü fesadın çok ince ve hassas maddeler olan atomların ile birleşip ayrılması ile ortaya çıktığını

⁶⁷⁵ Charles Werner, **el-Felsefetu'l-Yunaniyye (la philosophie grecque)**, çev. Teysir Şeyhi'l- 'Ard, Daru'l-Envar, 1968, s. 95.

⁶⁷⁶ Broyoşinkin, **Esraru'l- Fizyai'l-Felekiyye ve'l-Misuluyica el-Kadime**, s. 202.

savunarak çıkmaya çalışmıştır. Bu atomlar yokluktan varlık çıkmayacağı için ezeli, varlık yokluğa evrilmeyeceğinden ötürü ebedidir. Onların hareketleri kendisiyledir ve tek bir harekettir. Yalnız olan cevher veya bölünmeyen parça/el-cüz ellezi la yetecezzeu, doluluk ve bölünmeyen uzantı niteliğindedir. Bölünmeyen atomik cevherler, doğada birbirine tamamen benzerdir, sadece iki özellikle; şekil ve miktar açısından birbirinden başkalaşırlar. Yuvarlak, oyuk, mücerref/kürek biçimi ve düzgün konveks gibi biçimlerle, pürüzsüzlük- yumuşaklık ve sertlikle şekil yönünden farklılaşırlar, miktar açısından ise parça/pay ve ağırlık bakımından değişiklik gösterirler.

Bu açıdan Demokritos, doğada olan her şeyi mekanik bir şekilde yorumlamaya çalışmasından ötürü Yunan tabiatçı filozofların bilim ve felsefesinin zirvesini temsil etmektedir. Leukippos ve onu takip eden Demokritos'un atomculuğa dair öğretilerinin tutarlı bir bütün oluşturmadığı görülmektedir: Söz gelimi Demokritos, atomların boyutları arasındaki farklılık olabileceğini söylemiştir. Bu görüş, kendisinin atomların bölünemeyeceği fikirlerine aykırıdır. Aristo, onların fikirlerini eleştirmiş, zaman, mekân ve hareketin sürekli ve kesintisiz bulunduğunu belirterek bahsedilen hususların bölünmeyen ve parçalanmayan atomlardan oluşmayacağını vurgulamış, atomların bölünmemesi durumunda sadece birbirinden kopuk noktalar olabileceğini savunmuştur.⁶⁷⁷

Anılan duyuşal deneysel materyalist akıma karşı evren anlayışı ile ideal rasyonalizmi/akılcılığı temsil eden filozof Anaxagoras, aklın, fiilin tek kaynağı olup en latif ve saf varlık olduğunu düşünmüştür. O, tabiatların hepsinden ayırır, her şeyi bilendir, zatı ile hareket eder. Külli akıl varlığın aslıdır, onun yansıması ve tecellisi sayılan madde, varlığın aslı değildir. Kendisinden önceki tabiatçı filozoflara kısmen benzeyen Anaxagoras, âlemi hareket ettiren canlı gücün maddi cisimden farklı bir yapıda olduğunu söylemekle başkalaşmaktadır. Ona göre bu kuvvet, akıldır, fikirdir, onun vazifesi eşyanın dairesel hareketini düzenlemektir. Böylelikle ezeli düzen ortaya çıkmaktadır. Anaxagoras, güneş ve ay tutulması gibi doğa olaylarını, felek hareketlerini bahsedilen bakışla yorumlamaktadır.⁶⁷⁸

⁶⁷⁷ Yusuf Kerem, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Yunaniyye*, s. 220.

⁶⁷⁸ Broyoşinkin, *Esraru'l- Fizyai'l-Felekiyye ve'l-Misuluyica el-Kadime*, s. 197.

Eflatun’la birlikte realizmin, objektif idealizm imajı zirveye çıkmaktadır. Organik materyalizmin, özellikle atomculuğun en şiddetli hasmı sayılan Eflatun’a göre varlıkları oluşturan maddi unsurlar yalnızca uyulması gereken şartlardır, varlığın gerçek sebebi değildir. Bu gerçek sebep ideler âlemindeki mükemmelliğe benzeme çabasıdır.⁶⁷⁹

Böylece Eflatun, iki karşıt âlem öngörmüştür: Bunlardan ilki, sisli ve hayali bir dünya olan duyusal/somut âlemdir. Öte yanda varoluş ve mükemmelliğin tüm anlamlarını veren gerçek ve mutlak bir zihinsel ideal dünya, ideler âlemi vardır. Bununla birlikte Timaeus diyalogunda ifade ettiği şekilde fiziksel dünyaya dair materyalist bir açıklama sunmaya çalışmaktan da geri durmamış, evrenin küresel olduğunu açıkça belirtmiştir. Aristo “*Gökyüzü Üzerine*” adlı kitabında Eflatun’un Pisagorcu Timaeus karakteri ile söylediği izahlardan esinlenmiştir. Eflatun evrenin niteliklerini bu yolla şöyle açıklamaktadır: Âlemin düzeni ve inşası, dört unsurun hepsinden bir toplam içermiştir. Çünkü tüm ateşin yanı sıra tüm sudan, havadan ve topraktan kaynaklanmıştır. Alem dışında bahsedilen unsurlardan hiçbir parça, enerji veya atom kalmamıştır.⁶⁸⁰

Platon’dan sonra Fizik (Doğa) kitabını yazan Aristo gelmiştir. Antik felsefede bu başlıkla bir kitap kaleme alan ilk yazar Aristo değildir. Ancak o fiziksel nesneler ve hareket prensiplerini düzenli inceleyen ilk yapıtı ortaya koymuştur. Aristo’ya göre, fizik birinci olarak mebadi’yi yani tabiattaki mahiyetleri ve ikinci olarak da hareketin genel meselelerini ele almaktadır. Aristo, eski filozofların özellikle Empokledes’in bahsettiği malzemenin dört unsurunu benimsemektedir.

Aristo’ya göre mebadi olarak adlandırılan hususların birleşmesi ve birbirinden ayrılması ile “varlık- yokluk”, kevn ü fesat ortaya çıkmaktadır. Bunlar, kâinatta ateş, hava, su v toprakla temsil edilen dört unsurdur. Aristo’da madde ve görüntü Eflatun’un ideler alemini, örneklerini karşılayacak şekilde birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Eflatun iki tasavvuru birbirinden tamamen uzaklaştırırken Aristo, madde ve görüntüyü birbirine konuk olan iki lafız olarak değerlendirmektedir. Onların birleşiminden mevcut alem doğar. Maddi alem varlığa karşılık cevher olarak sayılan görüntü/suret olmadan mevcut olamaz. Dolayısıyla görüntüler Eflatun’un açıkladığı gibi halis bir

⁶⁷⁹ Charles Werner, *el-Felsefetu’l-Yunaniyye (la philosophie grecque)*, s. 100.

⁶⁸⁰ Emire Hilmi, *el-Felsefetu’l-Yunaniyye*, s. 186. Bkz. Mustafa Hasan en-Neşşar, *Fikratu’l-Uluhe ‘inde Eflatun*, s. 130.

yokluk/âdem değil, fiili olarak bulunan birer hakikattir. Böylelikle Aristo, idealizmden koparak Antik Yunan'ın ilk materyalist filozoflarına yakınlaşmıştır. Ancak maddenin varlığının zayıf ve bil kuvve olduğunu, onun kendi kendine yetemeyeceğini, zat-ı ile kaim olmadığını söyleyerek onlardan da ayrılmıştır.⁶⁸¹

Aristo, âlemin hareketinin ebedi ve ezeli olduğunu, onun başlangıcı veya sonu bulunmadığını savunmaktadır. Hareket edenler ve hareket ettirenlerin (muharrik) belirli bir andan itibaren var oldukları savunulursa bu da onlardan önce başka bir hareketin olduğunu göstermektedir. Zira onların meydana gelmesi de bir harekettir. Dolayısıyla o son bulmaz, hareketin bitişi de ebedi zamanın fiillerinden kesin olarak görüldüğü ve anlaşıldığı gibi başka bir harekettir.⁶⁸² Anılanlardan ötürü Aristo, âlemin, hareket ve zamanın kadim olduğu kanaatine sahip olmuştur.

2.2.4.2 İslam Felsefesi

Az önceki bölümde âlemin hudusu konusunda kelamcılarının delil ve görüşleri sunulmuştur, iki fikri ekol, Mutezile ve Eş'ariler etrafında konu ele alınmıştır.

İhtilaflarda cedelin bariz bir payı vardır. Kullanılan deliller dini izlemeye akıldan hiçbir şekilde vazgeçmeyenlerden kaynaklanmış, yani Mutezile ekolünden ortaya çıkmıştır. Ebu'l-Berakat'ın bu ekollerin sunmuş oldukları delil ve huccetlerine karşı reddiyeleri nakledilmiştir. Felsefe ve mantığı savunan bir konumu bulunan, kelamcılarının karşısında ikinci kutup olarak yer edinen bir grup daha vardır, bu kişiler Meşaiyye felsefecileridir. Bunların ilk filozofu yorumcu ve mütercim olan, İslam fikrinde felsefenin yayılması ve bilinmesin de en büyük role sahip olan Kindi'dir. Daha sonra onu Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd ve başkaları takip etmiştir.

İslam âleminde Eflatun, Aristo vb. gibi filozofların düşüncelerini analiz eden Meşaiyye Felsefesinin yayılmasında ve yorumlanmasında büyük rolleri olan felsefecilerin fikir ve çalışmaları kısaca sunulacaktır.

Kindi'nin Mutezile'nin fikirlerinden ilk etkilenenlerden olduğunu söylemek mümkündür. Bu durum, âlemin hudusu konusundaki delillerinde açık bir şekilde

⁶⁸¹ Paul Janet, Gabriel Seailles, **Müşkilatu Ma Ba'de't-Tabia (Metafizik ve İlâhiyat)**, çev. Yahya Huveydi, Mısır, Anglo Kitapevi, 1961, s. 81-82.

⁶⁸² Charles Werner, **el-Felsefetü'l-Yunaniyye (la philosophie grecque)**, s. 167-168.

görülmektedir. Mutezilenin tenahi (sonluluk) tezi açık bir şekilde Kindi'de mevcuttur. O cisim, zaman ve hareketten yola çıkarak âlemin hudusuna ulaştığı gibi Allah'ı hudustan veya kendisinde hudus olabilecek her şeyden tenzih ederek de başlangıcı-mebde-i evveli ispat eder.

Kindi âlemin bir ilk illetinin olduğunu düşünür. Bu illet de âlemi yaratan, tasarlayan, nizam eden ve bazısını bazısına illet kılan Allâh'tır. Âlemin yaratılışı konusundaki Kindi'nin felsefesi Aristoyu takip eden müslüman felsefecilerin görüşüne muhaliftir. Kindi bu konuda âlemin yoktan yaratıldığını ve yaratıcısının Allah olduğunu vurgulamaktadır. Âlem bir zaman diliminde yaratılmıştır, bu zaman da mütenahidir (sonludur). Varlıkta sonludan başka bir şey yoktur. Âlemin sonlu olması düşüncesi Kindi'den sonra gelen Meşşai filozoflara muhalif olarak, ondafarklı bir şekilde yer edinmiştir. Kindi Allah'ın âlemi yaratması konusunda birtakım deliller sunmaktadır:

1. Beden hareket ve zamanın sona ermesi esasına dayanan hudüs delili
 2. Bedenin sona ermesi esasına dayanan hudüs delili
 3. Zamanın bir başlangıcının olup sona ermesi esasına dayanan hudüs delili
- harekette aynı şekilde işte bu üç delil âlemin hudüsü için Kindi'nin sonlu delil diye tabir ettiği ve kullandığı delillerdir.
4. Teklik ve çokluk delili
 5. Nizam veya vahdet ve inayet delili.⁶⁸³

Sonluluk Delili: Âlemin hudusu, varlık olan her şeyin gerçek anlamda sona ermesi konusunda kullandığı en meşhur delillerden birisidir. Var olan zamana ulaşılması, muttasıl olan ve sonu olmayan zaman anlamına gelmemektedir, bilakis onun nihayeti zorunludur. Cirmin müddeti de sonsuz değildir, şekli sonludur. Dolayısıyla cirmin sonsuz olması imkânsızdır. O halde cirm/varlık zorunlu olarak sonludur. Muhdes, muhdisin ortaya koyduğu varlıktır. Muhdis ve muhdes izafetinden her muhdes zorunlu olarak yokluktan olması gerekir.⁶⁸⁴

Kindi'nin düşüncesinde her muhdesin bir muhdisi, hadiselerin de başladığı ve sona ereceği bir zaman vardır. Kindi âlemin sona ermediğine inanmamaktadır. Bu kanaatinden ötürü âlemin muhdes ve sonlu olduğu, varlıkta bir başlangıcının olduğunu

⁶⁸³ Muhammed Ali el-Cüdi, **Kindi'de Zaman Sorunu**, s. 62.

⁶⁸⁴ Ebu Rayde, **Kindi'nin Felsefi Risaleleri**, c. 2, s. 206-207.

düşünmektedir. Kindi bu konuda ilk olan, hak olan, fail olan, var olan, yok olmayandır.⁶⁸⁵ Bu fiili her illetin gayesi olan sadece Allah'a has olduğunu beyan etti. Eğer ki var olanlar yok olanlardan değilse o zaman bu fiil "Yaratıcı" adıyla isimlendirilen özel kişidir.⁶⁸⁶

Farabi âlem nizamının(düzen) tamamını feyz nazariyesi (sudur nazariyesi/ teorisi) üzerine bina etmiştir. Ancak Aristo ve Eflatun'un esas aldığı eski Yunan filozoflarına dayanan bu nizamın sahibi kendisi değildir. Âlem bu düzene göre birbiri içine geçmiş yuvarlak/küre şeklindeki feleklerden meydana gelmiştir. Merkezini en yüksekteki taşımaktadır. O da sabit olan yıldızların/feleklerin en büyüğüdür. Geri kalanlardan her biri gezegenlerden bir gezegen taşımaktadır. Sabit olan yeryüzünün ortasında dönen sekiz felek vardır. Farabi bu düzene dokuzuncu bir felek eklemiştir. Sabit gezegenlerin feleklerinin arkası haline getirerek ona birinci sema adını vermiştir.⁶⁸⁷

Farabi mevcudatı vacib ve mümkün diye iki kısma ayıran ilk filozof olarak kabul edilir. Sudur nazariyesinin girişi ve şerhinin anlamı olarak kabul edilen bu ayrım Farabi ile meşhur olmuştur, Kendisi varlıkları vacibü'l-vücut (varlığı gerekli) mümkünü'l-vücut (varlığı mümkün) olarak ikiye taksim etmektedir. Farabi'ye göre varlığın üçüncü bir kısmı yoktur.⁶⁸⁸

Farabi, Bari'nin (Allah'ın) illetlere benzetilmesini nefyeder. Vacibül vücudun varlığı ilk olmasını elzem bulur. Eksik olan her şeyden O'nu tenzih eder. Varlığı tamdır, tam olması da gerekir. Varlığının vücudu madde, suret, fiil ve gayeden münezze olmalıdır.⁶⁸⁹

Zatı bakımından vacibü'l-vücutdur, cinsi, faslı, çeşidi, benzeri yoktur. Vacibü'l-vücut meydana getirilmemiştir, konulmamıştır, araz değildir, elbisesi yoktur. Vacibü'l-vücut her sudur ve feyzin başlangıcıdır. Feyz kelimesi Farabi'nin vacibü'l-vücuttan sudur kavramının özünü oluşturur. Onunla yaratılışın keyfiyetini

⁶⁸⁵ Halil Arapların şöyle dediklerini zikretti; eyse ve leysenin olduğu yönden bana ver. Eysi sadece burada kullanırlar. Bunun manası da onun oluşum, varlık ve vücut halinde olmasıdır. Denilir ki: (Leyse) nin manası lâ eys tir. Yani yoktur. Te'yis, istiklal, denilir ki: Ma eyysena fulanan hayra, yani: ondan hayır görmedik. Yani ondan birşeyin çıkarmasını istedik ancak buna gücü yetmedi. Halil bin Ahmed, Ferahidi, **Kitabul-ayn**, Tahk, Abdülhamid El-Hindevi, Menşurat Darul Kütub El-İlmiyye, 2003, c. 1, s. 105.

⁶⁸⁶ Ebu Rayde, **Kindi'nin Felsefi Risaleleri**, c. 1, s. 182-183.

⁶⁸⁷ Hane El-Fahuri, **Tarihul Felsefetil Arabiyye**, Darul Ciyl, c. 2, s. 117.

⁶⁸⁸ Farabi, **Uyunul- Mesail**, London Baskısı, 1890, s. 57.

⁶⁸⁹ Farabi, **Uyunul- Mesail**, s. 57.

açıklar. Ancak varlıkların Allah'tan suduru keyfiyetine gelince Farabi şöyle diyerek açıklar: Birinci varlıktan sudur eden ikinci varlık birinci akıldır. O kesinlikle cisimlendirilmemiş cevherdir. O zatı yönünden biridir. Çünkü ilk olan her yönden birdir. Tek olanın her yönden tek olması ikinci varlığın O'ndan ayrı bir halde olmasını gerektirmiştir.⁶⁹⁰

Varlıkların tertibi ve birbirine olan üstünlüğü konusuna gelince, Farabi Uyunu'l-Mesail adlı eserinde şöyle demektedir: Ondaki ilk varlıklar sayı bakımından birdir. O da akıldır. İlk yaratılışta beklenmedik şekilde çokça şeyler hâsıl olur. Çünkü o zatının varlığında mümkündür, ama mebd-i evvelden ötürü vaciptir. O zatını bilir ancak ilki- mebd-i evveli bilmez. Ondaki çokluk ilkten değildir. Çünkü varlığının imkânı kendi zatındandır, onun varlığı İlk'in varlığının bir çeşididir. İlk aklın kendisinin vacibül vücud olduğu ve kendisini bildiği, onun ikinci akıldan farklı olduğu hâsıl olmuştur. İçerisinde çoğunluk ancak bizim zikrettiğimiz şekilde meydana gelmektedir.

Böylelikle ikinci akl-ı evvelin varlığının mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Zatını en üstün felek madde ve nefis manasında suretiyle bilir. Bununla kastedilen şudur, madde ve suret iki şeye: felek ve nefise sebep olur. İkinci akıldan ise yüksekteki feleğin altında başka bir akıl hâsıl olur. Bunlar onda hâsıl olur çünkü çokluk ilk akılda zikrettiğimiz gibi arazla hâsıl olmuştur. Böylece bir akıldan akıl ve felek hâsıl olur. Biz de bu akılların ve yıldızların miktarını ancak maddeden mücerred olan faal akıla ulaşana dek faal akıllar cümlesinin bitişinden anlayabiliriz. Orada feleklerin sayısı tamamlanır. Bu akılların hâsıl olması sonsuz bir silsile şeklinde birbirinden gelmemiştir. Akıllar çeşit bakımından muhtelifdir. Her biri ayrıdır, son akıl bir yönden nefis ve yeryüzünün varlığının sebebi diğer yönden felekler vasıtasıyla dört temel unsurun sebebidir.⁶⁹¹

Birinciden ikincisinin varlığı taşmakta, sudur etmektedir. Bu ikincisi de aynı şekilde asla cisimlendirilmemiş cevher, madde değildir. O kendini ve ilki akletmektedir. Kendi zatından aklettikleri zatı dışında bir şey değildir. Mademki ilkten aklediyor ondan üçüncü bir varlığın olması lazımdır. Kendini ilgilendiren zatıyla cevherleşmiş olduğu için ondan ilk semanın varlığı gerekmiştir. Üçüncüsünün varlığı

⁶⁹⁰ Farabi, **Risaletün fi İsbet El-Muferikat**, s. 4.

⁶⁹¹ Farabi, **Uyunul Mesail**, s. 58-59.

da aynı şekilde madde değildir, cevheriyle akıldır. Kendi zatını ve ilkinin akleder. Mademki ona has olan kendi zatının cevherinden sabit yıldızlar/gezegenler küresinin çıkması zorunlu olmuştur.

İlken aklettiğine göre o zaman dördüncünün ondan varolması gerekmiştir. Bu da aynı şekilde madde değildir, o kendi zatını ve ilkinin akleder. Ona özgü zatının cevherinden Satürn gezegeninin ondan suduru lazım olmuştur. İlken aklettiğine göre beşinci bir varlığın suduru söz konusudur. Bu beşinci varlık madde de değildir. O zatını ve ilkinin akleder. Zatının cevherinden Jüpiter gezegeninin varolması gerekir. İlkinin akıl ettiğine göre altıncı bir varlığın olması gerekir. Aynı şekilde bunun varlığı madde değil, kendi zatını ve ilkinin akleder.

Zatından cevherinden Mars gezegeninin varolması gerekir. İlken aklettiğine göre yedinci bir varlığın ondan olması gerekir. Bunun da varlığı aynı şekilde maddede değildir. O kendi zatını ve ilkinin akleder. Kendi zatından cevherinden güneş gezegeninin varlığı gerekir. İlken aklettiğine göre de sekizinci bir varlığın olması gerekir. Onun da varlığı aynı şekilde madde değildir. Kendi zatını ve ilkinin akleder. Kendine has olan zatının cevherinden Venüs gezegeninin varlığı gerekir. İlken aklettiğine göre dokuzuncu bir varlığın olması gerekir. Aynı şekilde bu varlık madde değildir.

O zatını ve ilkinin akleder. Kendi zatından cevherleştiğine göre Merkür gezegeninin varlığı gerekir. İlken aklettiğine göre onuncu bir varlığın olması gerekir. Aynı şekilde bunun da varlığı maddede değildir. O zatını ve ilkinin akleder. Zatının cevherinden göre Ay gezegeninin varlığı gerekir. İlken aklettiğine göre onbirinci bir varlığın olmasını gerekir. Bu onbirinci varlık aynı şekilde madde değildir. Fakat bunun vücudunu hâsıl etmek için, madde ve mevzu'a hiç ihtiyacı olmayan şeyler burada son bulurlar. Onlar mufârik (maddeden ayrı) olup cevherleri itibariyle hem akıldırılar hem mâkûldürler. Ay'ın yanında samevî cisimler sona erer. Bunlar, tabiatları icabı, devri hareketle dönerler.⁶⁹²

Farabi'nin feyz nazariyesi teklikten çoğunluğun sudur etmesini gerekçelendirmek/illetlendirmektir. Mevcudat Farabi'nin görüşüne göre birbirini takip eden silsile şeklindedir. Çünkü ona göre tıpkı âlemin yaratıcısı ve varlığının koruyucusu tek olduğu gibi varlık tektir. Âlem sadece ilahi zatın vahdeniyetinin

⁶⁹² Farabi, **Arau Ehlül Medinetül Fadıla**, Müessesetü Hindevi litta'lim Vessekafeti, Kahire, s. 27.

mazharı değil, aynı zamanda eşsiz düzeniyle adil ilahi adaletin de ortaya çıktığı bir yerdir.⁶⁹³

Sudur ve feyz nazariyesinde karanlığın güneşe, güneşin güneşe, yüzüğün hareketi için yüzük parmağına ihtiyacı olduğu gibi âlemin de Allah'a ihtiyacı vardır. Farabi'nin kitaplarında bu duruma vurgu yaptığını görülmektedir: “Ekseriyet zamanın takdimi ile hadis değildir.” Farabi bu sözü ile âlemin kıdemini kastetmektedir. Bize bütün bu mevcudatların Allah'tan çıktığını beyan eder. Ondan sadır olan, zaman bakımından O'ndan müteahhir değildir. Bilakis Yaratıcı'nın tekaddümü zatı ve rütbesiyledir. Farabi Allah'a olan ihtiyacı hudus kavramının değil imkân teriminin vurguladığını düşünmektedir. O bu konuda kelamcılara, özellikle Allah'a olan ihtiyacın, eşyaların yokluktan ihdas edilmesi olduğunu düşünen hicri 5. asırdan önceki kelamcılara muhalefet etmiştir. Farabi, bu konuya dair şöyle demektedir: O'ndan çıkan başka varlıklarla sahip olduğu varlık, Zatı'nın cevherinden kaynaklanan varlıktan daha tam ve üstün değildir. Bundan dolayı ondan olan varlık kesinlikle zamanla O'ndan müteahhir olmamıştır. Aksine ondan teahhürün (gerisinde kalmanın) başka yönlerle geride kalmıştır.⁶⁹⁴

Kısacası Farabi Aristo'nun felsefesinden gelen âlemin kıdemi ile dini akideden gelen âlemin varlığı düşüncesini bir araya getirmek istemiştir. Bunu yapmak için Eflatun'un felsefesinden aldığı sudur nazariyesine başvurmuştur.

Allah zamansız bir şekilde akılları yaratmış, aynı zamanda akılları da yaratıcı rolünde kılmıştır. Ancak o maddelerin bu soyut olan akıllardan nasıl meydana geldiğini açık bir şekilde bildirmemiştir.

İbn Sina'da âlemin düzenine dair toplu bir resim sunmaktadır, bu düzende varlığın mertebelerini vasıflandırır. En yüksek mertebede ilk illet olarak isimlendirilen mücerred akli yaratan Allah bulunmaktadır. Bu illetten kaynaklanan her aklın altında üç şey bulunur. Feleklerin nefsi, cisimleri ve akılları.⁶⁹⁵

⁶⁹³ Deybur, **İslam da Tarih Felsefesi**, s. 143.

⁶⁹⁴ Farabi, **Siyaset'ül Medeniyye**, s. 48. Ayrıca bkz. Cemal El Merzuk, **Dirasatü fi ilmi l-kelam**, Darul Afâk El Arabiyye, 2001, s. 80-81.

⁶⁹⁵ Gazali bu nazariyeyi reddederek şöyle der: birinci malulun başlangıcı bir olmasına rağmen bu teslis (üçleme) nereden geldi? Dedik ki: zikrettiğiniz hükümler tam olarak karanlık üstüne karanlıktır. Eğer ki insan rüyasında gördüğü rüyayı anlatırsa kendi mizacına göre delillendirmiş olur. Veya kısaca istenilen fıkhiyatların cinsini isterlerse tahminen onun saçma olduğunu ve birçok şüpheye fayda veremeyeceğini söyleyebiliriz. Gazzali, **Tahafütül Felasife**, s. 96.

Akıllardan Jüpiter ve sonuncusu ay olmak üzere başka gezegenler meydana gelir. Akıl ay ile birlikte onuncu akıl ve müfarik akılların sonuncusu birleşir. Bu akıl, ay altı âlemin kendisinden doğduğu faal akıldır. Böylece ilk sudur işlemini başlatanın en yüksekteki feleki hareket ettiren ilk akıl olduğunu görürüz. Mübdi'e/Yaratıcıya benzer şekilde sudur eden sayı olarak birdir. Ancak birinci akla çeşitli yönlerden aykırıdır, çünkü çoğunluk bakımından ona muhaliftir, zatını idraki sonucu bir çeşit ikilik oluşur. O, zatı açısından varlığı mümkün, gayrı açısından (Allah'ın – ilk aklın varlığıyla) ise vaciptir. Zati idrak yanında yaratıcısını- mebde-i evvelini sürekli düşündürmektedir. Mübdi'nin kendisini vacip kıldığını idrak etmesiyle/anlamasıyla ilk semanın ondan ortaya çıkmaktadır. Yaratıcını idrak ile bu silsilede ikinci akıl meydana gelmektedir. Bu eylem ta ki akıl silsilesinde sonuncu olan onuncu akılla ulaşınca, en alçak feleğe gelinceye kadar devam eder. Yani ay altındaki âleme dek işler böyle sürmektedir.⁶⁹⁶

Ay altında olan her şey mümkündür/mümkünü'l-vücut. Hatta felekler bile başkasının müdahalesiyle vacibü'l-vücut sayıldığından dolayı o da mümkündür. Söz konusu başka unsur, gerçek vacibü'l-vücut/vücut olup çokluk ve değişimden münezzehtir. Vacibül vücudun zatı yönünden birdir, çokluğu yoktur. Ondan çokluğun sudur etmesi de mümkün değildir. İşte bu ilk vacib İbn Sina'nın düşüncesinde ilahı temsil etmektedir: O'na birçok sıfatın izafeten edilmesi caizdir. Örneğin O'nun akıl olduğunu söylemek caizdir. Zatının vahdaniyeti ile çelişmemesi için bu biçimde izafetlerle Allah'ı vasfetmemeye dikkat edilmektedir.⁶⁹⁷

Tek olan evvelden sadece tek sudur eder.⁶⁹⁸ O birinci akıldır. Çoklukta bu akılda başlar. Aklın illetini kavramasıyla ondan üçüncüsü sudur eder. O en yüksek

⁶⁹⁶ Cemal El-Merzuk, **Dirasatü fi ilmi l-kelam**, s. 93.

⁶⁹⁷ Deybur, **İslam da Tarih Felsefesi**, s. 212.

⁶⁹⁸ Gazzali bu görüşe şöyle cevap verir: Âlem de fertlerden mürekkebe bir kişinin olmaması gerekir. Bilakis bütün mevcudatların tek, her biri de bir başkasının üstünde malul, diğerinin altında illet olması gerekir. Ta ki malulun kendine bir malul bulmayacağı âna kadar. Tıpkı illetin kendine illet bulamadığı gibi. Onlara göre cisim heyula (ilk madde) suretten meydana gelmiştir. Ve bunun birleşiminden tek şey meydana gelmiştir. Ve gerçek olan aslında bu değildir. İnsan da cisim ve nefisten mürekkeptir. Bunların varlığı bir diğerinden değildir, bilakis her ikisinin de oluşumu başka bir illetle olmuştur. Felekte aynı şekilde onlara göre nefsi olan bir bedendir. Beden nefisten nefiste bedende hudüs etmemiştir. Bilakis her ikisi onlar gibi bir illetten meydana gelmiştir. Zira tek ve mürekkebe birleşimi vuku bulur. Bir şeyden sadece bir şey sudur eder sözünü kabul etmez. Mademki bir şeyden sadece bir şey sudur ediyorsa bu mürekkebe olanlar nasıl meydana gelmiştir. Sadece bir illetten mi? Şu sözlerini de yok sayar: bir şeyden sadece bir şey veya mürekkebe bir illetten sudur eder. Basit bir mürekkebe zaruriyetine ulaşmak için bu soruyu illetin terkiğine yöneltir. Başlangıç basit, sonlarda ise terkiptir. Bunları da sadece birleşme olarak

feleği yöneten akıldır. Kendi zatını kavramasıyla ondan nefis sudur eder. Feleğin akılı fiilini onun aracılığıyla yapar. Daha sonra ilk akıl varlığının mümkün olması hasebiyle ondan en yüksek feleğin bedeni sâdır olur, bu şekilde devam eder. Her sudurdan akıl nefis ve cisim olmak üzere üç şey sudur eder. Akıl, cismi bir aracı olmadan hareket ettiremiyorsa kesinlikle onun aracılığıyla hareketini etkileyecek bir nefsin olması gerekir. Sonunda etkin/faal akıl gelir ve ondan yeryüzündeki eşyalar cinsiyet suretleri ve insanların nefisleri sudur eder. Bunların hepsini kendisi yönetir. Her müfarık'ın (ayırıcı) altında bir müfarık'ın olması için, bu mananın sonunun olmadığı anlamı anlaşılması gerekmez. Çünkü akıllardan çokluğun vücudu lazım olursa manaların sebebi çokluktandır. Çünkü İbn Sina'ya göre feyz (sudur), onuncu akılda durur. Bu da İbn Sina ve Farabi'nin feyz üzerinde ihtilaf ettiği noktadır. İbn Sina'nın sözünün anlamı: her aklın çoklukta kendi çokluğunun malumatlarıyla olması için tersine çevirmek değildir.

Faal akıl âlemde kevn ü fesadı yönetendir. İlk akıl mümkündür ancak mebd-i evvel ile vacip olmuştur. Vacibü'l-vücut olması akıl olup ve kendi zatını akletmesinden, ilki zaruri olarak algılamasından kaynaklanmıştır. Zatının imkânı nefsi bakımından varlığının mümkün olması demektir, mebd-i evvelin varlığıyla bu akıl da vacip olmaktadır.⁶⁹⁹

Feyz nazariyesi (sudur) İbn Sina'ya göre üç kurala dayanır:

Birinci Kural: Varlıkların mümkün ve vacibe ayrılması... Âlemin hepsi zatıyla mümkün gayrıyla vaciptir. Zatiyla vacibü'l-vücut olan tek varlık Allah'tır.

İkinci Kural: Teklik yönünden tekten ancak bir tek şeyin sudur edeceği düşüncesi. Allah Teâla her yönden tektir. Ondandır bir şey sâdır olursa bu şeyin sayı bakımından tek olması gerekir. Bu görüşte Eflatun'un Ettasiiyyat/Dokuzlular adlı kitabındaki şu sözüne benzemektedir: bir şeyden ancak ikinci bir şey sudur eder o da akıldır çünkü tek muayyen (belli) değildir. Ancak ikinci o akıldır, varlıktır aynı zaman da makuldur.

Üçüncü Kural: Kavramanın yaratıcı olduğunu söylemektir. Allah'ın aklettiği şeyin illetinin varlığıdır. Eğer bir şeyi aklederse o şeyi aklettiği şey üzere bulur.

tasavvur eder. Birliktelik hâsıl olduğu zaman onların bir şeyden ancak bir şey sudur eder sözü batıl olur. Gazzali, **Tehafütül Felasife**, s. 94.

⁶⁹⁹ Fahrettin El-İsferayni, **En-Necat Kitabının Şerhi**, s. 412.

Eğer ki feyz ve sudur bir zaman dilimi içerisinde olduysa, kadimin tek olduğunu da ispat edersek yeni bir tercih sahibine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu tercihi yenileyen kişi kimdir? Neden başka zamanda veya öncesinde değil de varlık bu zamanda tercih edilip hâsıl olmuştur?

Meşşaiyye filozofların hasımları olan kelamcılara karşı tartıştıkları temel konulardan biri yukarıda sunulan sorulardır. İbn Sina En-Necat'ta şöyle demiştir: Teklik yönünden tek olması, ondan bir tekin sadır olması/sudur etmesi demektir.⁷⁰⁰ Felsefeciler yeni bir tercih sahibi iddiasını kabul etmemektedir.

İbn Sina hudusa kail olanları kötüleyerek onların görüşlerini muattıla diye vasfetmiştir. Zira ona göre onlar Allah'ın varlığını tatil etmiştir/geçersiz kılmıştır. İbn Sina'nın düşüncesinde kelamcılar Allah'ın varlıkları yaratmadan önce kâdir olduğunu ama yaratmadığını yahut başladığı an dışında yaratmaya kadir olmadığını savunmak durumundadır. İkinci kısım imkânsızdır, çünkü onun yoluyla yaratıcının acizlikten kudrete geçmesi veya varlıkların imkânsızlıktan illetsiz olarak imkâna/mevcut olmaya intikal etmesi gerekir.⁷⁰¹

İbn Sina âlemin kıdemi sorununu çözmek için orta bir yol izlemiştir. Aristo'nun dediği gibi kıdemin, kelamcıların dediği gibi hudusun olduğunu söylememiştir. Aristo'nun dediğini tamamen alsaydı dinin ilkelerine muhalefet ederdi. Allah'ın kâdim olduğunu, iradesi ve meşietiyile (isteğiyle) varlıkları istediği zaman yarattığını söyleyen kelamcıların dediğini kabul etseydi o zaman kendi felsefî ilkelerine muhalefet etmiş olacaktı. Peki, o zaman Aristocu felsefecilerin ve İslam akidesinin ilkelerini birleştiren izlediği bu orta yol nedir? Bu konuda İbn Sina maddenin, suretin, hareketin ve zamanın her hadisin önüne geçen bir madde olduğunu savunmuştur.⁷⁰²

İbn Sina zaman olarak hudusun olmadığını düşünür, tekaddümün zat olarak gerçekleştiğini değerlendirmektedir. Eğer ki yaratılmasının bir zaman başlangıcı olsaydı onunla beraber mevcut olmadıktan önce olurdu. Önce sonra ve sonra önce olurdu. Zaman ise böyle değildir, o eşsiz şekilde yaratılmış, Bari ona zatı ile tekaddüm etmiştir. O halde zaman ve hareket bu bağlamda muhdes olmamıştır. Kıdem İbn Sina ve Farabi'nin temel delilidir. Felsefeciler kadimi zât yönünden kâdim ve zaman yönünden kâdim olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Muhdes de zât veya zaman

⁷⁰⁰ İbn Sina, **En-Necat**, s. 276. Bkz. Fahreddin El-İsferani, **Şerh Kitabı, En-Necat**, s. 412.

⁷⁰¹ İbn Sina, **En-Necat**, s. 257.

⁷⁰² İbn Sina, **En-Necat**, s. 220.

yönünden muhdestir Zât yönünden kadim, zatının kendisinde bulunan ve zatının bir başlangıcı olmayandır. Zaman yönünden kâdim ise varlığının bir zamansal başlangıcı olmayandır. Zatı yönünden muhdes, zatının bir başlangıcı bulunandır, Zaman yönünden muhdes olan ise bir zamansal başlangıcı olandır. Onun mevcut olmadığı bir vakit vardır. O madum iken kendisi hakkında öncelik mevcuttur, var olduktan sonra öncelik iptal olmuştur.⁷⁰³

2.2.4.3. Gazzâlî’de Kadîm Evren Eleştirisi

Gazali ile felsefeciler arasında âlemin kîdem ve hudusu konusu çok meşhur olup her yere yayılmıştır. Şöhreti hiçbir mütefekkir ve araştırmacının gözünden kaçmamıştır. Ondan sonraki mütefekkir ve felsefeciler bu konuyu eleştiri ve analiz ederek ele almıştır. " Tehafütü’l-Felasife (filozofların tutarsızlığı) " adlı kitapta bu konudaki kendi yararına olan delilleri ele almıştır.

Gazali bu kitapta filozofların görüş ve delillerini zikrederek onlara cevap vermek amacıyla bir bölüm ayırmıştır. Âlemin kîdemi ispatı konusunda zaman ve maddenin kîdemi ispat etmelerindeki huccetleri eleştirmiştir. Gazali felsefecilerin dayandıkları görüşleri zikrederek başlar: “Âlem kadimdir, onun varlığı da Allah’la beraber halen devam etmektedir, zamanla müteahhir değildir. Işığın güneşe eşlik ettiği gibi illet de ma'luluna eşlik etmektedir. Bunun manası da Allah âleme zaman ile değil, illetin ma'lula tekaddümü gibi rütbe ile âlemden öncedir.”⁷⁰⁴

Gazali “Tehafüt” adlı kitabında felsefecilere karşı savaşı başlamıştır. Akli ve mantıki olan delillerini, fikirlerinin kaynağını sunmuş, delile karşı delil ilkesini kullanarak onlara karşı çıkmış, düşüncelerini reddetmiştir. Akıl ve mantığın onların tarafında olmadığını ispatlamaya uğraşmıştır.

Felsefecilerin mutlak bir şekilde kadimden hadisin çıkmasının/sudur etmesinin imkânsız olduğunu söyleyen görüşü:

Gazali bu delile âlemin kadim irade ile hâdis olduğunu söyleyerek cevap verir. Bu da âlemin kîdemi konusunda Eş'arilerin öne sürdüğü en meşhur delildir. Varlığı

⁷⁰³ Fahrettin En-Nisaburi, **Şerhun Necat**, Ahmet Naci İsfehâni'nin Takdim ve Tahkiki, Tahran Baskısı, 1383, s. 121.

⁷⁰⁴ Gazali, **Tehafütül Felasife**, El-Mektebetul Asriyetü, Beyrut, s. 53.

ona ihtiyaç duyulduğu zaman ortaya çıktı. Eğer ki âlemin vücudu vaktinden önce başlamadıysa bunun sebebi onun istenmemiş olmasıdır. Ancak hudusun varoluşu yeni bir irade olmasından kaynaklanmamaktadır. Bilakis irade ve teceddüde (yenilenme) gerek duymadan kâdim bir iradeye dönmeyi istemiştir.⁷⁰⁵

Birisi “İrade neden özellikle o vakti seçti?” diye sorarsa Gazali buna “kadim iradenin mutlak, bir şartla sınırlandırılmayacağı” cevabını verir. Allah'ın iradesi insanın iradesi gibi değildir, mutlaktır. Hür bir şekilde istediği vakti seçer. Öyle olmasaydı Allah her şeye kadir olamazdı. O'nun mutlak iradesi zorunlu olarak sınırlandırılmadan dilediğini yapar, dilediğini seçer.⁷⁰⁶

Gazali, filozoflara karşı varlıkların suduruna dair şöyle bir mantıki delil sunmuştur: Âlemde varlıklar ve bu varlıkların sebepleri vardır. Varlıklar sonu olmayan varlıklara istinad ederse bu imkânsızdır ve akli inandırıcılığı yoktur. Eğer ki bu ihtimal mümkün olsaydı yaratıcıyı ve vacibül vücudun ispatını kabule gerek kalmazdı. Dolayısıyla bu durum eşyanın mümkün olmasının dayanağıdır. Eğer ki varlıklara giden bir silsile yolu olsaydı o yol kâdim olurdu. Dolayısıyla bu durum da hadisin kadimden sudur ettiğine dair cevaz vermeniz gerekir.⁷⁰⁷

Felsefecilerin “zamanın, hareketin kadim oluşu ve Allah'ın âleme olan önceliği zamanla değil, zatı ile” sözü:⁷⁰⁸ Gazali zamanın hâdis ve yaratılmış olmasından ötürü bu delili reddetmektedir. Allah'ın âlem ve zamana tekaddümü şu şekilde gerçekleşmiştir: O vardı, onunla beraber âlem yoktu. Sonra O vardı onunla beraber âlem mevcut oldu. Zaman kavramına gelince felsefecilerin söylediği vehmi bir yanıltır. Çünkü hayal/vehim varlığının başlangıcını ancak (onun kabli-öncesinin) takdiri ile tasavvur etmektedir. O aynı şekilde cismin sona ermesini algılayamamaktadır. Âlemin arkasında boş veya dolu bir şeyin olduğunu sanmaktadır. Bu meselede cevap – karşı cevap şeklinde uzun bahislere giren Gazali probleme karşı onun gibi problem vaz etmiştir.⁷⁰⁹

Felsefecilerin sözü: Âlem varlığı öncesinde mümkündür, zira yasak olması imkânsızdır, dolayısıyla mümkün olmaktadır, bu imkân/mümkün olmak da evveliyatı olmayacak şekilde kadimdir. Çünkü imkânın bir başlangıcının olduğunu varsayarsak

⁷⁰⁵ Gazali, **Tehafüt'ül Felasife**, s. 55.

⁷⁰⁶ Gazali, **Tehafüt'ül Felasife**, s. 61-62. Cemil Saliba, **Tarihul Felsefetül Arabiyye**, s. 366.

⁷⁰⁷ Gazali, **Tehafüt'ül Felasife**, s. 66.

⁷⁰⁸ Gazali, **Tehafüt'ül Felasife**, s. 67.

⁷⁰⁹ Gazali, **Tehafüt'ül Felasife**, s. 73. Bkz. Deybur, **İslam da Tarih Felsefesi**, s. 275.

âlemin daha önce var olmasının mümkün olmadığı bir zaman tasavvur etmek gerekir. Bu halde âlemin durumunun mümkün olmadığı ve Allah'ın âleme kadir olmadığı sonucuna götürür. Gazali mümkünlük/imkân, imkânsızlık/imtina ve vücubun akli sınıflandırmalar olduğunu, onunla vasıf edilecek bir mevcuda gerek duymadığını söylemekte “Aklın varlığını kavrayabildiği ve takdirinin imkânsız olmadığı her şeye mümkünlük adını veririz” demektedir. Bunu bazı delillerle açıklar:

1. Eğer mümkün ona izafe edilen bir mümkünlüğün varlığına ihtiyaç duysaydı, imkânsızlıkta ona izafe edilen bir imkânsızlığın varlığına ihtiyaç duyacaktı. İmkânsızın meydana geleceği bir madde yoktur. Aynı şekilde mümkün de öyledir.

2. Felsefecilere göre insanlar kendi nefsiyle kaim olan cevherlerdir. O cisim veya madde değildir, maddenin suretini de alamaz. İbn Sina' nın görüşüne göre o muhdestir. Onun varlığından önce ve maddesi yokken insanın oluşunun mümkünlüğü/imkânı vardır. Böylelikle mümkünlüğün/imkânın ilmi ve aklî bir konu olduğuna karşı çıkılamaz. İlim bilineni gerektirir, o bilinene tabidir. Felsefeciler külli gerçeklerin akılda sabit olduğunu, onların dış ayanlarda/dünyada bulunmadığını varlığının olmadığını söylerler.

Gazali'nin âlemin kıdeminin geçersizliği için başka delilleri de vardır. Ona göre âlemin kadim olduğunu söylemek, feleklerin sonsuz dönüşleri olduğunu kabul etmeye götürmektedir. Ancak bazı yıldız ve gezegenler diğerlerine göre daha hızlıdır, zira bazılarının dönüş sayısı altışar veya dörder veya başka dönüş sayılarının yarısı kadar olur. Ancak felsefecilerin görüşüne göre her feleğin dönüş sayısının sonsuz olması gerekir. Yarımşar ve dörder özelliğine sahip olan şeyin nasıl sonsuzluğu olabilir ki? Gazali aynı şekilde felsefecilere feleklerin dönüş sayısının teker veya ikişer olmadığını bilakis ikisinin de muhal (imkânsız) olduğunu anlatmaya çalışmıştır.⁷¹⁰

2.2.4.4. İbn Rüşd'ün Gazzâlî Eleştirisi

Gazali'nin karşısında duran, onun fikirlerini, görüşlerini takip ederek Aristo ve onu izleyen filozofları savunarak Gazali'ye reddiye ve eleştiri yazan kişi İbn Rüşd'dür. Kıdemin tasavvuru meselesindeki görüşleri itibariyle İbn Rüşd ondan önceki İslam

⁷¹⁰ Gazali, *Tehafütül Felasife*, s. 74-79. Ayrıca Bkz. Deybur, *İslam da Tarih Felsefesi*, s. 275.

filozoflarından ayrılır. Zira o Aristo'nun görüşlerini olduğu gibi kabul etmiştir. İbn Rüşd'e göre âlem Aristo'nun dediği gibi değişimi ezeli, o toplu olarak birdir, yokluğu düşünülemez. Çünkü bütün olan kuvvetten fiile giden ve fiilden kuvvete dönüşmektir. Âlemin oluşumunda ve fesadında olan bütün varlıklar bir madde ve suretten mürekkeptir.

Birisi diğerinden kesinlikle ayrılamaz. Madde ve suret de iki ezelidir. Çünkü madde eğer ezeli olmasaydı oluşum ve bozulmaya uygunluk olamazdı. Ve surette bozuk olsaydı aynı şekilde o da âlemdeki bütün varlıklar gibi madde ve suretten mürekkeb olması gerekir. Her maddenin arkasında sonu olmayan bir maddenin olduğunu söyleyemeyiz. Aynı şekilde her suretin arkasında bir suretin olduğunu söyleyemeyiz. Şüphesiz ki suret olan ve bozulan varlıklara dayanan kemaldır. Oluşum ve fesat ancak suretlerin yakın ve özel olan maddelerini takip etmesiyle peşinden gider. Hareket de aynı şekilde ezelidir. Çünkü tabiatı muttasıl olan kemm (nicelik) tabiatındandır ve bütün tabiatı böyle olan şey de bir zamanının başlangıcının olması mümkün değildir. Hareket için söylenen şey aynı şekilde zaman için de söylenir. Çünkü zaman hareketin miktarıdır. O halde o ezeli ve bir sonu yoktur.⁷¹¹

İbn Rüşd âlemin kıdemi konusunu açık bir şekilde üç kitabında tartışmıştır. (Tehafütü't-Tehafüt, Faslu'l-Makal, Menahicu'l-Edille) İbn Rüşd'ün kendisine has görüşlerini ibraz ettiği genel bir felsefî duruşu vardır. Bu duruşuyla genel bir şekilde dinin akidesi ile felsefeyi birleştirmek isteyen Eflatunculara karşı Aristocuları savunmaktadır.⁷¹²

İbn Rüşd felsefesinde en dikkat çeken ve temel bir felsefî görüş olarak değerlendirilen konu, hikmet ile şeriatı bir görmeye çalışmaktır. Yani felsefe ve dini bir tutmaktır. İbn Rüşd kitapta olanın hak, içindekilere inanmanın da vacip olduğunu düşünür. Aynı şekilde din felsefî ve aklî görüşü gerektirir. Zira felsefe din ile çelişmez bilakis ona yardım etmektedir. İbn Rüşd'e göre felsefe ve şeriat birdir. Aralarındaki bağlantı teorik ve uygulamanın arasındaki bağlantı gibidir.⁷¹³

Felsefenin tanımını yaparken İbn Rüşd'ün şöyle demektedir: Felsefe fiili varlıklara bakmaktan/nazardan öte bir şey değildir. Yaratıcıya delalet etmesi yönüyle

⁷¹¹ Cemil Saliba, **Tarihul Felsefetül Arabiyye**, s. 477.

⁷¹² Zeyneb El-Hudayri, **Eserü İbni Rüşd fî felsefeti El-Usur El-Vusta**, Darus-Sekafe yayınları, 1983, s. 219.

⁷¹³ Muhammed Ali Ebu Reyyan, **Felsefi Fikir Tarihi**, s. 434.

yani onların yaratılmış olduğunu kabul etmek üzere değerlendirmekten ibarettir. Varlıklar yaratma yaratıcının/Sani'nin olduğuna delalet etmektedir. Yaratmada hakkındaki marifet/bilgi ne kadar tam olursa Yaratıcı hakkındaki marifet o kadar tam olur.⁷¹⁴

Her ne kadar âlemin kıdem ve hudusu İbn Rüşd'den çok zaman önce başlayan ve ondan başka felsefeciler tarafından tartışılan bir konu olsa da kendisinin felsefesinde onun çok büyük ve önemli bir yeri vardır. Özellikle Eş'ari kelamcılara karşı reddiyeler yazan İbn Rüşd, Eş'arilerin delillerini sunup daha sonra analiz edip tartışmaktadır. İçindeki mütenakız (çelişkili) olanları beyan edip daha sonra çıkan sonuçları sıralı bir şekilde arz etmektedir.

İbn Rüşd Eş'arilere ve kelamcılara genel, Gazali'ye ise özel bir şekilde cevap vermektedir: Onlar Allah'ın kâdim bir irade ile dileyen olduğunu, âlemin de muhdes olduğunu söyledikleri zaman, onlara hâdis bir muradın kâdim bir iradeden nasıl olacağı sorulmalıdır. Onlar şöyle cevap verirler: “Kadim irade varlığıyla özel bir vakitte bağlantılıdır. Bu vakit de maddenin oluştuğu zamandır.” Failin ona nispeti ile yok olduğu vakitle var olduğu vakitte aynıdır. Muhdesin varlığı o zamanda evla değildir. O halde yoklukta ondan nefyolan varolma fiili ile ilgisi yoktur. Her ne kadar muhtelif olsa da orada hâdis olan zaruri bir irade vardır.

Aksi takdirde muhdes mefulün kâdim fiilden olması gerekirdi. O burada fiil de değil irade de lazım olur. Çünkü onlara şöyle denilir. Varlığı zamanında hazır ise o zaman mevcuttur (varlıktır.) Kadim bir fiil ile mi yoksa muhdes bir akılla mı var oldu? Eğer ki kadim bir fiile ile derlerse o zaman muhdesin varlığını kadimin fiili ile cevaz vermiş olurlar. Eğer muhdes bir fiil ile varoldu derlerse o zaman orada muhdes bir iradenin olması gerekir. Eğer ki irade fiilin aynısıdır derlerse imkânsız bir şeyi söylemiş olurlar. Çünkü irade mürit (talep eden) fiilin sebebidir. Talep eden belli bir vakitte bir şey isterse kâdim irade ile fiil olmadan o vakitte o talep ettiği şeyi bulabilseydi o talep edilen şey faile gerek kalmadan mevcut olurdu. Aynı şekilde hadise iradesinden vacip olması gerekiyorsa aynı şekilde kâdim iradesinde kâdim bir muradın olması gerektiğini düşünür. Aksi takdirde kâdim ve hadis iradenin muradı (maksadı) bir olurdu. Bu da imkânsızdır.⁷¹⁵

⁷¹⁴ İbn Rüşd, **Faslul Makal Fi ve Beynel Hikmeti Veş-şeriati Min İttisal**, el-Müessesetül Arabiyye, s. 22.

⁷¹⁵ İbn Rüşd, **Minhâc el-Edille**, s. 206-207.

Gazali'nin âlemin kadim irade ile bulunduğu zaman içerisinde var olması gerektiğini söylemesi üzerine İbn Rüşd bu delili şöyle yanıtlamaktadır: Gazali kadim fail konusunda fiil ve iradeyi birbirine karıştırmıştır. Bunun delili de felsefecilerin fail ve mefulün iradesi arasındaki zamanın aralığı bulunmasına cevaz verdiklerini idrak edememesidir. Eğer ki Allah'ın âlemi kâdim bir irade ile yaratmak istediğini farzederek, o zaman fiilinin iradesi gibi ezeli olması gerekir. Çünkü mutlak faile göre fiil zaruri olarak irade ile eşdeğerdedir.⁷¹⁶

Gazali âlemde hadis hususlar ve sebepleri olduğunu söylemektedir. Hadis varlıkların hadis varlıklara sonsuzluğa dek dayandırılması muhaldir. Bu durum, Gazali'nin felsefecilere karşı argümanlarından biridir. İbn Rüşd ona cevap vererek şöyle demektedir: Felsefecilerin hâdisten hâdisin sonsuzluğunu münhasır ve sonlu olan bir maddeye paralel ise kabul ettiklerini bilmen gerekir. Fasit/bozulabilen bir varlığın diğer bir faside şart olması gibi. Onlara göre bunun örneği ilk örneği fasit olan insandan insanın oluşmasıdır. Kendisinden oluşacak olan üçüncü bir maddenin oluşması için fesat şarttır.⁷¹⁷

Gazali Allah'ın zat ve zamanla âleme tekaddüm edemeyeceği düşüncesini reddeder. Ancak İbn Rüşd ona soru sorarak cevap verir: El-Bari (Allah) âleme mütekaddim ise ya sebebiyet ya da zaman ile mütekaddimdir. Allah âlemden önce ise, ya kişinin, gölgesinden önce gelmesi gibi, zaman bakımından değil, nedensellik bakımından, ya da yapı ustasının, yaptığı duvardan önce bulunması gibi zaman bakımından önce gelir. Eğer Allah, kişinin, gölgesinden önce gelmesi gibi, önce geliyor ve öncesiz ise, o zaman âlem de öncesiz demektir. Eğer Allah zaman bakımından önce geliyor ise, kendisi ile âlem arasında öncesi olmayan bir zamanın geçmesi gerekir ki, buna göre zaman da öncesiz olur; çünkü zamandan önce bir zaman bulunduğuna göre, onun sonradan var olduğu düşünülemez. Zaman öncesiz olduğuna göre, hareket de öncesiz demektir; çünkü zaman ancak hareketle birlikte düşünülebilir. Hareket öncesiz olduğuna göre, hareketli de öncesizdir ve dolayısıyla onu hareket ettiren de zorunlu olarak öncesiz olur.⁷¹⁸

⁷¹⁶ İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, s. 29. Bkz. Cemil Saliba, *Tarihul Felsefetül Arabiyye*, s. 480.

⁷¹⁷ İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, s. 54.

⁷¹⁸ İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, s. 58.

Netice itibariyle İbn Rüşd'e göre âlem kadimdir. İbn Rüşd'ün Gazali ve Eş'arilere yazmış olduğu reddiyeler neticesinde ortaya çıkmaktadır. Ancak İbn Rüşd'ün bu konudaki kanaati şudur:

Eş'ari kelamcılar ile mütekaddim olan bilge insanlarla aramızdaki ihtilaf nerdeyse "tesmiye'ye (isim koyma/terminoloji)" ihtilafına dönüşecekti. Özellikle bazı eski âlimlerle ittifak sağlanmıştır. Onlar mevcudatın 3 sınıftan oluştuğunu iki taraf ve bu iki taraf arasında bir vasıta (ortancanın) olduğu konusunda görüş birliği sağlamışlardır. İki tarafın tesmiyesinde ittifak, ortanca/vasıtanın adlandırılmasında ise ihtilaf ettiler.

Birinci taraf mevcuttur, o bir şeyden olmuştur. Yani fail bir sebep ve maddeden oluşmuştur. Zaman ona mütekaddimdir, yani varlığına mütekaddimdir. Oluşumları hissiyatla idrak edilen cisimlerin durumu bu şekildedir: Suyun, havanın, yeryüzünün, hayvanların, bitki vb gibi şeyler böyle oluşmaktadır. Bu sınıf, eskilerin ve Eşarilerinin “muhtes” olarak isimlendirilmesin de topluca üzerinde ittifak ettiği varlık sınıfıdır. Ancak bu tarafın karşısındaki taraf ise bir şey olmadan mevcuttur. O bir şeyden kaynaklanmamış, zaman ona tekaddüm etmemiştir.

Bu konuda da aynı şekilde her iki fırkanın hepsi isimlendirilmesin de ittifak etmiştir. Bu mevcut burhan ile idrak edilen Allah Teâla'dır. O her şeyi yapandır. O her şeyi yaratan, var eden ve kudreti ile muhafaza edendir. Bu iki taraf arasındaki mevcut sınıfına gelince o maddeden oluşmamış, zaman ona tekaddüm etmemiş ancak bir failden ortaya çıkmıştır/kaynaklanmıştır. İşte âlemin hepsi bundan ibarettir. Onların hepsi âlem için kullanılan bu üç sıfatı kabul etmektedir. Kelamcılar zamanın âleme mütekaddim olduğunu düşünür veya iddia eder. Onlara göre zaman hareket ve cisimlere mukârrindir (eş değer). Onlar aynı şekilde eski bilgilerle müstakbel (gelecek) zamanın gayri mütenahi (sonsuz olmayan) olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak geçmiş zaman ve geçmiş varlıkta ayrı düşünmektedirler. Kelamcılar Eflatun'un mezhebi ve onu takip edenlerin görüşüne benzer şekilde onun mütenahi/sonlu olduğunu söylemektedir. Aristo ve fırkası ise gelecekteki durum da olduğu gibi sonlu olmadığını savunmaktadır.⁷¹⁹

Son bölümde İbn Rüşd âlemin kâdemi ve hudusu konusunda mezhepler arasındaki tartışma noktalarını özetleyerek şöyle demektedir: “Âlem meselesinde

⁷¹⁹ İbn Rüşd, **Faslul Makal**, s. 40-41.

mezhepler birbirinden uzak değildir. Bütün uzaklaşmalar bazılarının küfre girip girmemesi ile ilgilidir. Aslında kelamcıların düşündüğü gibi küfre dair meselelerde kavillerin son derece uzak olması gerekir. Yani bahsedilen kanaatler birbirine zıt ve karşı olmalıdır, âlemin tamamı için kıdem ve hudus isminin verilmesi birbirine aykırı ilki görüş olmalıdır. Sözümlüğden konunun böyle olmadığı anlaşılmıştır.

Âlem hakkında sunulan görüşler şer'in zâhirine göre değildir. Şeriatın zahiri, âlem suretinin gerçek anlamda bulunduğunu söylemektedir, onun varlığı hakkında gelen ayet ve haberlerin araştırıldığında muhdes olduğunu anlaşılmaktadır. Varlık ve zamanın münkatı' (kesintili) olmadan devam etmektedir. Bu konuda Allah'ın şu buyruğu vardır: Henüz Arş'ı su üstünde iken gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratandır.⁷²⁰ Ayetin zahirinden bu vücuttan daha önce olan bir vücudun olduğu anlaşılmaktadır. Onlar da arş ve ma'dır (sudur). Ayrıca bu zamandan daha önce bir zamanın olması gerekir. Feleğin hareket sayısına eş değer bir vücut ortaya çıkmaktadır. Allah'ın şu buyruğu: O gün yer, başka bir yere, gökler de başka göklere dönüştürülür.⁷²¹ Aynı şekilde bu ayetten varlıktan sonra yeni bir varlığın sabit olmasını gerekmektedir. Allah'ın şu sözü: Sonra duman hâlinde bulunan göğe yöneldi.⁷²²

İlahi buyruğunun zahiri, göklerin bir şeyden/maddeden yaratılmış olmasını lazım kılmaktadır. Kelamcıların sözleri de şeriatın zahirine uygun değildir. Bilakis onu te'vil (yorum) etmektedirler. Şeriatı Allah'ın saf bir yoklukla beraber var olduğuna dair bir delil bulunmamaktadır. Böyle bir duruma dair olduğuna dair kesin bir nass yoktur. Nasıl kelamcıların bu ayetleri te'vili hakkında icmanın hâsıl olduğu iddia edilebilir? Görünen o ki âlemin vücudu konusunda naklettiklerimizi hâkimlerden bir fırka söylemiştir. Bu zor konularda tevil yapıp ihtilaf edenlerin hali ictihada benzemektedir: Doğruya ulaşanlar mükâfatlandırılacaktır, hata yapanlar da mazur sayılacaktır. Nefiste kaim olan bir delil yönüyle bir hususu tasdik etmek ihtiyari değil zaruridir. Ayağa kalkıp kalmamakta olduğu gibi inanıp inanmama hakkımız yoktur.⁷²³

⁷²⁰ Hud, 7.

⁷²¹ İbrahim, 48.

⁷²² Fussilet, 11.

⁷²³ İbn Rüşd, **Faslul Makal**, s. 42-43.

2.2.4.5. Gazzâlî-İbn Rüşd Çekişmesinde Ebu'l-Berekât

Ebu'l-Berekat'a göre âlem ve yaratılış, halk (yaratma) ilahlık anlayışı ile ilgilidir. O, ilahlıkla Tanrı'nın zatıyla yaratmayı kastetmektedir. Zatından sâdır olan her şeyin de zamansal sıralaması önemli değildir. Her mevcuttan O'ndan sonra gelmektedir. Felsefecilerin aracılık (vasıta) fikrinin aksine böyle düşünmektedir. O bu konu da şöyle der: Ondaki ilk sıfatlarını hakkıyla, yakinen bilen kişi onunla beraber varlıkta kimse olmadığını bilir. Bilakis onun dışındaki her mevcut zatından uzak olarak ondan sonra var olmuştur. Mevcudatların varlığı zatından sâdır olan fiilidir.⁷²⁴

İradesi ve cömertliği tek olandan ancak tek varlık meydana gelir. Bütün varlıklar kendisine ortak olacak illet veya başka fiillerin yoluyla değil, onun zatı ve fiillerinden sudur ederek meydana gelir. Allah Teâla Vahid, Ehad, Ferd ve Samed'dir, irade, vücud ve zatıyla tektir. Onun zatıyla varlık ortaya çıkmıştır. O bir şeyi ilk olarak yaratmışsa o, Allah Teâla'ya diğer bütün mahlûkattan daha yakın ve daha çok benzemektedir. Çünkü O'nun varlığı kendi iradesiyle zatından sudur etmiş, zatından dolayı o faili ve gayesidir.

Eğer birinci varlık için ikinci varlığı var ederse aynı şekilde o kendi zatı içindir... Dilediğini var eder, yeniden istediği için var eder. Daha sonra bir irade talep eder ki bu irade mevcut iradedendir. Denildiği gibi yaratması tek bir kişi üzerinde duraksamaz. Mevcudatın kimisi kendi zatı için bulunur. Kimisi de gözleri yaratıp gözler amacıyla başı, baş için saçları başın üstünde yaratıldığı gibi başka mevcutlar için yaratılmaktadır. İnsan için eti, çene ile insan için bitkilerin meyvelerinde çekirdeği, eti, kabuğu, yaprağı, dalları vb gibi.

Ebu'l-Berekat mevcudatı iki kısma ayırır: Ondaki meydana gelenler ve O'ndan kaynaklananlardan kaynaklananlar... Kendi zatıyla zatından meydana gelenler tektir. Ondaki meydana gelenlerden kaynaklananlar ise orada çoğalma başlamaktadır. Ondaki meydana gelenlerden, meydana gelen uzunluk ve genişlik zamanda ve ezelde sonlu ve sonsuz olarak artış gösterir. Bu konudan hareketle Ebu'l-Berekat için Allah Teâla'nın fiilleri ezelidir, onların vücudu zamana tekaddüm etmez: Tıpkı zatıyla, mevcutla ve kendi zatından sudur eden mevcudat hakkındaki ilmi de böyledir: Onların bazıları da zamanlıdır (geçicidir.) Zamanlı olanlar, hadisler, değişkenler, deliller, mucizelerd

⁷²⁴ Ebu'l Berekat El Bağdadi, **el Mu'teber**, c. 3, s. 102.

lütuflardan ve kerametler gibi durumlardır. Görünen ve görünmeyen özel gözetimlere ve güzel hediyelere kendisinden başka kimse güç getiremez. Kendisinden başka kimseye nispet edilmesi de doğru değildir.⁷²⁵

Halkın (yaratılanın) tertibi Ebu'l Berekat'e göre sâbık (önceki) ve lahik (sonraki) irade ile gerçekleşmektedir. Bu fikir kendisinde münferit bir şekilde bulunmaktadır. Müslüman mütefekkirlerden bağımsız olarak onun yorumudur. Yaratılış, kendisi için ve başkası için olması bakımından iki türlüdür. Her iki türde de irade sadece birinci ma'lul ile özelleşmemektedir. Daha sonra bu ma'lul, başka bir ma'lul ile özelleşir. Birinci illet için bir ma'lul olur, bu ma'lulun da başka bir ma'lulu olmaktadır. Birinci illet kendine has özelliklerle başka bir ma'lul yapar.

Birinci illet de ondan ve onunla fiiller yapar. Filler de başkasında ise ilahi iradeye göre fiiller yapar. Böylece mahlûkatlar Yaratıcının, yaratılanların ve her ikisinin fiillerinden meydana gelmiş olurlar. Bunun örneği hem eken kişiden hem de ekilen yer sayesinde oluşan ekindir. Allah halık, hâkim ve mürid oluşuyla, iradesi, hikmeti ve kudreti ile yaratmıştır. Buradan hareketle Ebu'l Berekat, Meşşailerin Allah Teâla'nın fiilini, ilk varlık olarak tahsis ettikleri ve başkasının onun fiilinin olmadığı görüşünü geçersiz hale (butlan) getirmek istemiştir.⁷²⁶

Yaratılmışların uzaklık ve yakınlık tertibine gelince, o konuda şöyle demiştir: O ezelinin zamanı olana, illetin de kendi ma'luluna zatıyla ve zamanla olan kıdemidir/takaddümüdür. Suret, maksat ve gaye yönünden heyulasına (ilk maddesine) tekaddüm eder (önüne geçer). Heyula suretine, varlık ve başlangıç yönüyle tekaddüm eder. Suret heyulasız olmaz zira heyula suretin özüdür. Öz, olan heyula ise suret olmadan kendisi varolabilir. Mevcudattaki yakınlık ve uzaklık gaye ve fail yönünden bilinir. Aynı şekilde zaman da böyledir.⁷²⁷

Ebu'l-Berekat heyulanın kendi zatında vacibü'l-vücut olmadığını, aksine onun mümkünü'l-vücut ve ma'lul olduğunu vurgulamaktadır, onun varlığı Vacibü'l-Vücut'un zatından sudur etmiştir. Bu duruma heyulada meydana gelen çokluktan delil getirir. Çünkü heyula ona eşlik eden suretlerle ve parçalarla çoğalır, onun her biri

⁷²⁵ Ebu'l Bereket El Bağdadi, **el Mu'teber**, 3.cüz, S 161-162.

⁷²⁶ Ebu'l Bereket El Bağdadi, **el Mu'teber**, c. 3, s. 204.

⁷²⁷ Ebu'l Bereket El Bağdadi, **el Mu'teber**, c. 3, s. 165.

başkasıyla değişir. Ve bundan sonuç olarak teklik değil çokluk hâsıl olur. Fakat Vacibü'l-Vücut tektir, O'nda çokluk olamaz.⁷²⁸

Bütün mevcudat ve eşyalar Ebu'l-Berekat'a göre ilk varlık olan, Allah'ın kadim fiillerindendir. Bütün muhdesler yeni cüziyyatlardaki bütün muhdesler örneğin yağmurun yağması, havanın hareketi, bir insanın kalbinin kuvveti diğerinin kalbinin zayıflığı, birilerinin yaşatılması, diğerlerinin ölmesi, mazlumun hakkının zalimden alınması gibi çeşitli zamanlarda ona nispet edilen bütün cüz'i fiiller Allah'ın yaratması ve fiillerindendir.

Bu durum, her mümkün varlığı, Allah'ın toplu olarak yaratmayı dilediği kudret ve hikmetinden kaynaklanmıştır. Felsefecilerin Allah Teâla'nın cisimleri idrak edemediği ve cüz'iyatları tasavvur etmediği görüşü batıldır. Takdir ve tasvir bakımından mümkün olan bütün varlıklar, Allah'ın takdiri ile fiile çıkmaktadır/dönüşmektedir. Zamanlı olan, zamanlı olan için, müteahhir, mütekaddim olan, mütekaddim olan, müteahhir olan içindir. Şahıs, bekanın devamı yönünden çeşit içindir. Çeşit, varlıkta meydana gelmek yönünden şahsın sebebidir.

Allah Teâla mevcudattan sadır olan şeylerin zatıyla faili olmaktadır. Onların suduru ondandır ve kendisinin zatından kaynaklanmaktadır. Allah bu türden başka bazı şeyleri yaratır ve hikmeti ile onlardan aletler ve sebepler gibi mahlûkatlar çıkarır. Böylelikle bütün yaratılanlar Allah'ın ilk iradesi aracılığıyla aynı düzene tabi olur, çoklu iradelerin ve çok gerekçelerin tafsili ile sadır olur. Böylece birden ancak bir sudur eder demek gerekmez, çünkü O'ndan farklı sebeplerle pek çok husus sudur etmiştir.⁷²⁹

Açık bir şekilde mevcudatların vücudundaki gerçek illetin Allah Teâla'nın olduğunu vurgulayan Ebu'l-Berakat, mevcudat hakkındaki vasat ve te'sir fikrini iptal etmektedir. Bu konuda şöyle der: Görüyoruz ki gündüz aydınlığının hepsi karşı duvar üzerinden değil güneştedir. O kendisinden üzerine düşen ilk ışık parıltısıdır. Paralel duvarın üzerine gelen ışık, ondan üzerine düşen ışıklardır. Karşı duvarın üstünde bulunan ışık karşı tarafta bulunan evin ışık ve parıltısından. Bundan dolayı ışıklandırılan duvar evin hizasında olan bir duvarın ışınlarından gelmektedir.

⁷²⁸ Ebu'l Bereket El Bağdadi, **el Mu'teber**, c. 3, s. 204-205.

⁷²⁹ Ebu'l Bereket El Bağdadi, **el Mu'teber**, c. 3, s. 160.

Bundan dolayı hizasında olan, mağaralar da olan tavanın karanlığında son bulan zayıf ışıktan kuvvetli ışığın tam tersidir. Bütün bu ışığın tamamı, azı ve çoğunun güneşten geldiğini söylemek, orta duvarın aydınlatma da ışıktan ona tahsis edilen için kendi nefsinde illettir demek doğru değildir. Bilakis bütün bunlar birinci illettendir. Yani Ebu'l-Berekat'ın ifade etmek istediği şey, her kudret, her fiil ve varlıkta olan her fiil vacibul vücuttur. Daha sonra Allah'ın varlıkları varolmadan öncelik zatıyla bildiğini vurgular. Onu ister onaylar varlığının neyi takip ettiğini de bilir. Ustanın bina ettiği duvarın gölgesi gibi onu takip eder.

Böylece ilminden zatıyla fiilinden takdimiyle olur. Birinci ilke, tek olan mahiyeti, varlığı, iradesi ve zatıyla varlığı ma'lul değildir. Birinci irade, kendi zatında bulundurduğu sebep değil, kendi zatına olan sıfattır. Birinci iradeler kendi zatının önceliğiyle bütün mahlûkatlardan öncedir. O aklî olan o iradeyle genel olarak bütün varlıkların illetidir. Allah Teâla sâbık, lahik, kâdim, muhdes ve devamlı değişen irade ile bu ezeli varlıklardan ve zamanlı fiillerden başka şeylerde yaratır. Dilediği zaman olur, olduğu zaman da diler. Birisi kendi zatı için, birisi de bir şey' için. Heyula suret için, suret de fiil için. Fiil de suret içindir. Daha sonra Ebu'l-Berekat varlıkların fiili Allah Teâla'nın varlığı iradesi ve emri ile bağlantısını Kur'an'ın tabirine uygun olarak ele aldı. Zira her mevcud için gerekli olan yakın sebebin birinci ilmin tasavvuru olarak açıklamıştır. Eğer ki o şey kendisi ve onunla beraber varlığının iradesi ile birlikte tasavvur ederse sanki ol dedi o şey oluverdi.⁷³⁰

Daha sonra Ebu'l Bereket ilk illet dediği sudurun varlığı ve keyfiyeti konusunda daha da açıklık getirmiştir. Allah'ın zatıyla vacibül vücud olduğunu ve fiilleri marifet ve seçimle yaptığını belirtmiştir. Şüphesiz varlık ondan sudur etmiştir. Çünkü o cevad (cömert) sıfatına sahiptir. Bu konuda şöyle demektedir: Sözümüz de hakkı söylemekten kaçınmayız. Cud (cömertlik) ve hiçlik (ella vücud) arasında fark olmasaydı, kâdim cud'u seçip karşılık beklemeden onu kabul etmezdi. Çünkü marifetle, ilimle kendi cömertliği olan gayesiyle seçip yaratmaktadır. Cömertliği fiilindeki amacıdır. Mevcudat O'nun cömertliğinden olmuştur. Sadece yaratmak için yaratmamış, cömertliği için onları var etmiştir. Onun gayesi onun zatında olan cömertliğidir.⁷³¹

⁷³⁰ Ebu'l Bereket El Bağdadi, **el Mu'teber**, c. 3, s. 163-164.

⁷³¹ Ebu'l Bereket El Bağdadi, **el Mu'teber**, c. 3, s. 68-69.

Bu konuda Ebu'l Bereket cud'un (cömertliğin) isim ve manasında Meşşailerle ihtilaf etmektedir. İbn Sina şöyle demektedir: Cömertlik bir amaç için yapılan bir fiil değil, gerekli olan faydayı sağlamaktır, bıçağa ihtiyacı olmayan birine hibe eden kişi cömert değildir. Karşılığını almak için birisine bir şey hibe eden kişi de cömert değildir. Kim ki şerefi için, ona teşekkür edilsin diye veya verdiklerinin karşılığını bekleyen kişi cömert değil, çıkarıcıdır. Cömertlik, kendisinden faydaların çıkıp taşıdığı şeydir, çıkar getiren bir kast talebiyle yahut şevk ile yapılan bir fiil değildir.⁷³²

Semavat (gökler) alemi konusuna gelince Ebu'l-Bereket, Meşşai felsefecilerinin dokuz veya on felek şeklinde belirlediği sınırın üstüne çıkmaktadır. O bu konuda sınırı olmayan sayıdan bahsetmektedir. Bunun yanında kudretimizin olmaması ve bu geniş evren de yorulmamızı sebep gösterir. Dolayısıyla felekleri bu sayıyla sınırlandırmanın doğru olmadığı düşüncesindedir. Çünkü idrak ve hissin ötesindedir, görünen gezegenler de çoktur. Gezegenlerin çok olması, küçük olup bizden uzak olmasıdır. Burada Ebu'l Bereket, bu görüşü destekleyen, konuya hadise ilmi yönünden yaklaşmaktadır. Daha sonra bu konuyu insanların görme duyusunun değişim ve farklılık göstermesi yönünden hareketle daha da açıklığa kavuşturmuştur. Çünkü görünen şey görme duyusunun kuvveti ve zayıflığı hasebiyle idrak edilir. Yani gözümüzün idrak edip gözetemediği şeyler vardır. Bunun sebebi de insanın basiretinin zayıf olmasındandır.⁷³³

Aynı şekilde hâdis ilmi de doğrulamıştır. Bundan dolayı insanlar eşyaların bilinmesi ve görünmesi için akıllı aletleri geliştirmeye yönelmişlerdir. Buna rağmen hâdis ilmi her şeyin kavranıp bilinemeyeceği, bu kocaman ve geniş evrenin kuşatılıp bilinmesine güç getirilemeyeceğini bildirir.

Aynı şekilde melekler konusu çerçevesinde Ebu'l-Bereket'in felsefesinde dinin tesiri açık bir şekilde gözlemlenmektedir. O, meleklerin sayısını bilmenin ve hesaplamanın mümkün olmadığını söylemektedir. Meleklerin sayısını görünen ve görünmeyen yıldızların, bildiğimiz ve bilmediğimiz gök cisimlerinin sayısına eş tutmaktadır. Hatta bu sayıyı da geçtiğini belirtmektedir, hayvanlardan, nebatlardan ve cansız varlıklardan hissi varlıkların çeşidi sayısınca olduğunu vurgulamaktadır.⁷³⁴

⁷³² İbn Sina, **el-İşarat Vet Tenbihat**, 3. kısım, s. 125-126.

⁷³³ Ebu'l Bereket El Bağdadi, **el Mu'teber**, c. 3, s. 166.

⁷³⁴ Ebu'l Bereket El Bağdadi, **el Mu'teber**, c. 3, s. 167.

Dolayısıyla Ebu'l Berekat ile felsefecilerin sudur yaklaşımı arasında ihtilaf vardır. Ona göre sudur; ilk illetten zorunlu olmasını savunan ve seçim iradesini nefyeden felsefecilerin aksine, irade, meşiet/dileme ve seçme/ihtiyar yoluyla ortaya çıkmaktadır. Oysa filozoflar, varlıkların sudurunu ışığın güneşten çıkması gibi zorunlu kabul etmektedir. Nasıl ki güneş ancak ışığıyla aydınlatabiliyorsa, aynı şekilde birinci illetten de ancak varlıklar sudur edebilmektedir.

2.2.4.6. Ebu'l-Berekât'ın Kadîm Evren Eleştirisi

Ebu'l Berekat el-Bağdadi kıldeme kail olanları ve feyz ve sudur nazariyesini savunanları eleştirmiştir: Aklın Yunanca anlamının Arap lügatındaki anlamıyla aynı olmadığını vurgulamaktadır. Çünkü ona göre Arap dilinde akılla insanlarda kuruntuları şehvetleri men eden ve onlara göre isteklerin gerçekleşmesini dizginleyen, durduran husus kastedilmektedir.

İnsan şehvetleri ve hırsı gereği çeşitli hatıralar ve kuruntuların etkisi altında kalmaktadır. Sonra onu fikirleri, görüşleri ve nazarı alıkoymaktadır. Akılın kök harflerinden gelen ıkal'ın deve ipinin, devenin istediği yere gitmesini engellediği gibi, akıl da insanı engeller. İşte Arapların akıl diye isimlendirdikleri şey budur. Bunu bilmekte nazar (görme) yönünden delille sahih olur, zira şöyle demektedirler: ilimden çıkan fikirle düşünceleri reddetmek, ilim yönünden değil amel yönünden akıldır. Yunanlıların akıl diye isimlendirdikleri şeye gelince, o amel yönünden değil ilim yönünden akıldır. Aynı zaman da amelin başlangıcı olur. Bundan dolayı dediler ki insanın nefsi iki kuvveden (kuvvetten) oluşmaktadır. Birisi ameli- nazari kuvvet diğeri ise ameli kuvvet. Arapların akıl ile kastetmek istedikleri şey ameli kuvvettir. Yunanlıların fiil ile kastettikleri şey ameli kuvvettir. Bunların ikisi farklı yönlerdir.⁷³⁵

Meşşai felsefesindeki yaratma (silsile şeklinde) görüşlerini tenkit eden Ebu'l-Berekat, bu iddiaları mantık ve ihtimal dışı bulmaktadır ve şöyle demektedir: “Eğer birden sadece bir sudur ediyorsa mevcudat, birinci sıradan ma'lul olan son sıraya kadar illet ve malul olması gerekirdi ve sadece silsile bir şekilde çoğalırdı.” Varlıkta mevcut iki şey de birisi diğerinin ya illeti ya da ma'lulu olurdu. Halbuki biz de varlıklarda

⁷³⁵ Ebu'l Berekat El Bağdadi, **el Mu'teber**, c. 3, s. 149. Ayrıca bkz; Razi, **el-Muhassal**, s. 202. Razi, **el-Mebahis el- Meşrikiyye**, c. 2, s. 505-506.

sayısı bitmek bilmeyen şahıslar görüyoruz. Bazısı bazısının illeti değildir ya da insan ve atlar gibi birbirlerinin ma'lulu değildir. İki farklı insan farklı insanlardan, iki farklı at diğer atlardan gelmektedir, dolayısıyla bir varlığın diğerinin illeti veya ma'lulu olması zorunlu değildir. Çünkü illet olmayan her şey ma'lul değildir. Daha sonra her sâdır olan akla bir değil üç varlık zorunluluğunu getirdiler. Zira onlara göre her akıldan akıl, feleğin cirm (cismî felek) ve feleğin nefsi sudur eder. Böylece akıldan sonra akıl felekten sonra felek, nefisten nefis gelmektedir. O zaman akıllar, nefisler ve felekler çoğalmaktadır. Bu düşünceyle kendi ilkelerine karşı itiraz etmişlerdir. Çünkü bu durumda bir tek kişiden birden fazla kişi sudur etmektedir.⁷³⁶

Tek olan fail başka varlıklar yoluyla varlıklar yaratır. Bu varlıklar ister kendi ma'lulleri ve mefulleri olsun, ister başkasının mefulleri olsun farketmez. Nitekim bir adam kendisi için bir köle, kölesi için de bir köle satın alabilir. Köle kendisi için bir köle satın alsa dahi ilk efendinin kölesi olmuş olur. Şüphesiz ki kölenin kölesi de köledir. Allah'ın sureti yaratıp suret için heyula ve nefsi, nefis için de bedeni ve feleki, felek için de bir muharriki (hareket ettirici) yaratmasında da bir acep (şaşıрма) yoktur. Ebu'l-Berakat burada felsefecilerin bu konuda hata yaptıklarını kastetmektedir. Çünkü ilk akıllı mahlûkatlarının dışında sadece zatından ibaret olarak ele almışlardır. Bununla birlikte fiili ve yaratmasını, onun zatiyla zatından sudur edenlerle kısıtlı saymışlar, onun gayrını çoğunluk ma'lulatlar için sebep ve illet kılmışlardır. Zira O'nun malumatlarını, ma'lulatlarını ve ma'kulatlarının çokluğunu kabul etmemektedirler.⁷³⁷

Ebu'l Bereket felsefecilere mantıki bir delil sunmakta ve şöyle demektedir: Mebde-i evvelin cüziyyatı ve hissiyatları idrak etmediğini söylemişlerdir. Hâlbuki bu özelliği akıl olarak isimlendirdikleri bütün varlıklarda, hatta akdedilebilen her şeyde kabul etmişlerdir. Onu ise cüziyyatı bilmemekle ayrı kılmışlardır ve başkasını akledemez diye iddia etmişlerdir. Bahsedilen tavırlarına göre onların ikinci akılın kendinden başkasını bilmediğini söylemeleri lazımdı. Eğer ki sadece üstündekini bilebilirse ikinci birinciyi bilir üçüncüyü bilmez, üçüncü ikinciyi bilir, birinci dördüncüyü bilemez ve geri kalan akıllar hep böyle gitmelidir.

Felsefeciler yıldızları/gezegenleri hayattan soyutlamışlardır. Onların akılları ve nefisleri yoktur, demişlerdir. Aynı şeyi felekler için yapmamışlar ve gök cisimleri

⁷³⁶ Ebu'l Bereket El Bağdadi, **el Mu'teber**, c. 3, s. 151.

⁷³⁷ Ebu'l Bereket El Bağdadi, **el Mu'teber**, c. 3, s. 156-157.

aslıdır, bekası ezelidir her birinin hayatının ve nefsinin olmasının hakkı vardır diye düşünmüşlerdir. Onlar katında felekler hayatı insandan daha çok hak etmektedir. Ancak onlar yıldızların çok olduğunu unuttular ve onlar hakkında akıl ve nefislerinden bir şey zikretmemişlerdir. O gezegenler hakkında ne demeli? Bunun sonunda felekler için yaptıklarını bunun için yapmadılar. Ona dönüp bakmadılar. O bu konuda fiillerinden, ışıklarıyla, kuvvesiyle ruhaniyeti ve yansımasıyla daha evladır.

Ebu'l Bereket Meşşai filozofları önemli bir konu da uyarır: Bilgi edinme, kavramlar ve üzerine dayanan hüccetler ilimden ilime değişir. Her sanatın kendine has ilmi araştırma metodu vardır. Hendese, geometri/matematik delilleri tabiat (doğa) delilleriyle bir değildir. Tabiat araştırması ilahiyat ilmine göre değişiklik arz eder. Hissi olan şeylerin bilinmesi ve ölçütü, hissi olamayan zihni olayların bilinmesinden ve ölçütünden ayrılır. Bundan dolayı görüşler ilimde bir arada ittifak etmez. Delil ve burhanlar da bir olmaz.

Astronomi tahsil eden ilmini zaman ve hesaba nispetle deney ve gözlemlerden alacaktır. Daha sonra feleklerin gökbilimindeki sayısı, şekli ve durumları hakkın da bir değerlendirmede bulunacaktır. Felekler hakkında kesin değil, kesine yakın veriler sunmaya çalışacaktır. Çünkü felekleri kendi öz ve gerçek şeklinde görememektedir. Başka bir incelemeci de feleklerin hakkında kesin bir bilgi veremeyecektir, dikkat ve tespit yönünden kesin olmayan ihtimaller üzerinden bir sonuç sunmuş olacaktır.

Bundan dolayı Meşşai filozoflarının feleklerin çalışması, hareketleri, mukarin (yakın) ve mufarik (ayrı) hareket ettiricisi konusunda ilke olarak kabul ettikleri bu düşünceleri de böyledir, dikkatli ve sıhhatli bir şekilde (burhan) delil getirememişlerdir. Ebu'l-Bereket onların butlanını (geçersizliğini) savunmaktadır. Bundan dolayı onlara aşağılayıcı ve alaycı bir üslupla şöyle cevap vermiştir: Bu konuda öne sürdükleri görüş ve deliller, onlar nezdinde başka kanaatlere itibar edilip karşı çıkılmayan vahiy gibidir. Keşke karşı çıkılabilir deselerdi. Eğer ki bu şeyleri (görüşleri) bir vahiyden aldılarsa, onları karşı çıkan ve takip edenlerin geri adım atmaları için bunu dile getirmeleri lazımdı. Onlara layık olan buydu.

Görüşünün maksadı haricinde ve yanlış anlaşılması için, Ebu'l-Bereket bu konuda tartışma ve itiraz etmesindeki hedefin, isim ve şöhret kazanmak olmadığını

söyleyip uyarıda bulunur. Bilakis onun maksadı kendisinin ifadesiyle hakkı takip edip batıla muhalefet etmektir, başkalarının bunu bilip bilmemesi önemli değildir.⁷³⁸

Buradan hareketle Ebu'l-Berekat kadim bir irade ve hadis iradeler olduğunu, böylelikle âlemin hem kıdeminin hem hudusünün var olduğunu söylemiştir. Onun nezdinde kıdem, felsefecilerin söyledikleri kadim olma biçimi metoduyla ve tefsir ettikleri âlemin varlığıyla bağdaşmamaktadır. Ona göre birden ancak bir sâdır olur.

Çünkü Ebu'l- Berekat'a göre sudur varlıktan ve Allah tarafından keremendir/cömertliktendir. Birinci başlangıç mutlak fiildir. Varlıkta felsefecilerin yönteminde olduğu gibi fiil ve faaliyet sadece ma'lulla sınırlı değildir. Varlıklardan sudur eden bütün illetler ve sebepler mebd -i evvelden (birinci başlangıçtan) sudur etmiştir. Sudur edenlerin küçüğü büyüğü, kadimi ve hadisi onun iradesi ve ilmiyle olur. Âlemin Allah'ın kadim bir varlığı olduğunu ispat eder. Yaratılmış olanlar da ezeli kâdim değildir. Bazısı zamanlı hadistir. Yaratma da uzaklık ve yakınlık derecesine göre sıralanmıştır. İletin ma'luluna ve ezelinin zamana takaddümü yönünden gerçekleşmiştir. Hudus için de aynı şeyi söylemiştir. Fakat kelamcıların hudüs için söylemiş oldukları aynı yöntem değildir. Onun kastettiği hudus, kâdim irade ile sürekli devam eden ve değişen hudüstür. Kadim varlığın fiilleri yenilenen ve etkilenen âlem ile sürekli iletişim içindedir.

Böylece Ebu'l Berekat kendisinden daha önceki mütefekkirlerden ayrılmış kendine has özel bir felsefi yol ve metot seçmiştir. Meşşailerin bazı görüşlerine katılmış her konuda onlara karşı çıkmamıştır. Aynı zamanda dini arzusu felsefe ile dini birleştirmiştir. Bu birleştirme bazı konularda birbirinden uzaklaştırırsa da onun gayreti din ile felsefeyi kendine has fikir yöntemiyle birleştirmektir. Bu felsefede dinin, Meşşai ve Eflatuncuların fikirlerinin karışımından oluşan görüşler vardır. Bu mezhep çelişki ve eleştirilerden hiç kurtulamamıştır.

Özellikle iradelerin artması ve yenilenmesi görüşü Ebu'l Bereket El Bağdadi'nin muasırı (akranı) olan düşünürler tarafından kötülenmiş ve onun için tenkit kapısını açmıştır. Ondaki kısa bir süre müteahhir (sonra) yaşayan İşrakiliğin önemli ismi Sühreverdi onu tenkit etmiştir.

⁷³⁸ Ebu'l Bereket El Bağdadi, **el Mu'teber**, c. 3, s. 161.

2.3. BİLİM AÇISINDAN YARATMA

2.3.1. Büyük Patlama Kuramı

İnsanoğlu, eski zamanlardan beri kâinatın sırlarını öğrenmeye, onu tanımaya, onun nasıl ve ne şekilde oluştuğunu anlamaya çalışmıştır. Ancak insanların bilimsel çabaları, yaygın kanaatler ve antik efsanelerle çatışmasından ötürü kimi zaman başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Kur'an-ı Kerim'de yer alan "De ki: "Yeryüzünde gezip dolaşın ve Allah'ın ilk yaratılışı nasıl başlatıp devam ettirdiğini görün. Allah, daha sonra ikinci hayatı da işte böyle gerçekleştirecektir; Allah her şeye kadirdir".⁷³⁹

Benzeri buyruklarla müminler, dünyada seyahate ve yaratılış hakkında düşünmeye yönlendirilmişlerdir. İslam âlimleri, yaratılışa dair ayetleri, kâinatı anlamaya yardımcı esaslar olarak değerlendirmiş ve bu çerçevede kültürel bilgilerine istinaden yorumlar geliştirmişlerdir. Ancak bu tür çabalar, bilgi araçlarının azlığı ve yetersizliğinden ötürü beşerî bir yorum olmaktan öteye geçememektedir. Astronomi ve uzay bilimlerinde kaydedilen başarılarla, argümanlar, hipotezler ve teoriler vasıtasıyla insanın daha önce yabancı olduğu pek çok gerçek açığa çıkmıştır.

Kur'an-ı Kerim hidayet kitabı vasfıyla insan aklının üstündeki konuları aydınlattığı için iman, ahlak ve insanların birbirleri arasındaki muameleleri belirleyen kanunlar bağlamında kâinata değinmektedir. Yaklaşık bin ayette değişik unsurları, içindeki varlıklar hatırlatılarak gök ve yeryüzüne dikkat çekilmektedir. Bu yolla Allah'ın birliği, sonsuz kudreti ve varlığı vurgulanmakta, evrenin yok edilip yeniden yaratılmasının mümkün olduğu anlatılmaktadır. Kur'an'da gözlem, çıkarım ve düşünme yoluyla bilgi edinme işlemine büyük önem verilmektedir.

Bununla birlikte beşerî bilgilerin gelişmesi ile her destan ve mitin ardında yatan temel soru iptal edilmemiştir: Tanrı âlemi yaratmadan önce ne yapıyordu? Oldukça şaşırtıcı ve hayret verici olan bu soru, aslında anlamsız bulunabilir; zira zaman yaratılışla birlikte başlamıştır. Agustinus⁷⁴⁰'e göre Tanrı'nın gereğinden fazla derin düşününelere cehennem hazırladığını söylemek yakışık kalmaz. Ona göre bu soru

⁷³⁹ Ankebut 29/20.

⁷⁴⁰ Aziz Agustinus (345-430), Katolik Hristiyan ilahiyatçı ve filozof. Hristiyanlığın ilk dönemlerindeki büyük müfekkirlere sayılır. Bkz. Münir Baalbeki, **Mucemu A'lami 'l-Mevrid**, Daru'l-İlm li'l-Melayin, 1992, s. 76.

insan fikrine yerleşen ciddi bir problemdir. Belki de Augustinus da modern bilimlere yakın bir şekilde gök ve yeryüzünün yaratılmasından önce hiçbir şeyin mevcut olmadığını düşünmektedir.⁷⁴¹ Ancak ortada henüz yanıtlanmamış bir felsefi mesele vardır: Varlık için muhakkak surette bir ilk sebep bulunmalıdır. Mevcut âlemde her olay daha önce gerçekleşen bir sebebe bağlandığına göre âlemin bir başlangıcı varsa o da bu şekilde açıklanmalıdır.⁷⁴²

Filozofların görüşleri vasıtasıyla evrenin oluşumu hakkındaki bütün tassavvurlar için ortak olan hususun, zamansal olmasa bile bir başlangıcın bulunduğu noktasındaki ısrar olduğu söylenebilir. Kozmoloji biliminde temel iki teori vardır: Birinci teori, evrenin ezelden beri mevcut olduğunu ve onun gözlenen genişlemesinden doğan madde dağılmasının maddenin sürekli yaratılması ile telafi edildiğini savunmaktadır. İkinci teori, Büyük Patlama ismini taşımakta, radyoaktif ışıma ve parçacıklar dışında bir varlığa imkân tanımayan yüksek sıcaklık ve yoğunluğa sahip bir ilk durumdan oluşan evrenin daha sonra genişleyip soğuduğunu ve böylelikle yıldızlar ve galaksilerin meydana geldiğini savunmaktadır.

Birinci teori: Varoluşun sonsuzluğu fikri uyumlu olup genel olarak Avrupa felsefesi, özel olarak materyalist felsefe ile uzlaşmaktadır. Materyalist felsefe Eski Yunan'da doğmuş ve gelişmiştir. Ona göre madde, evrende var olan tek şeydir. Evren sonsuz bir zamanda mevcuttu, ebediyete kadar da kalacaktır. Bu felsefe Roma dönemi boyunca farklı şekiller almıştır. Bilahare Avrupa toplumu ve aydınları nezdinde yeniden büyük kabul görmüştür. Antik Yunan'da felsefeye duyulan şiddetli hayranlık ve sevgi materyalizm akımının yayılmasında etkili olmuştur. Rönesans devrinde kimi Avrupalı filozoflar ilgili akımın görüş ve düşüncelerini savunmuş ve duyurmaya çalışmıştır. Evrenin sonsuz ve her zaman diliminde mevcut olduğunu belirtmişlerdir. XIX. yüzyılda âlemin ezeliliği ve zamansal bir başlangıcı bulunmadığı fikri üzerinde büyük ölçüde ittifak sağlanmıştır. Diyalektik materyalizmin çabaları ile XX. yüzyıla kadar taşınan bu düşünce ateizm ile belirli bir insicam içerisindedir.⁷⁴³ Bahsedilen insicamın nedenini anlamak zor değildir. Zira evrenin bir başlangıcı olduğu kanaati, Yaraticıyı gerekli kılmakta, Tanrı'nın varlığını dillendirmeye götürmektedir.

⁷⁴¹ Stephen Hawking, **el-Kevnu fi Kişrati Cevz (Ceviz Kabuğundaki Evren)**, Alemu'l-Marife, Kuveyt, sayı: 291, 2003, s. 40.

⁷⁴² Stephen Hawking, **Mucez Tarihi'z-Zemen (Zamanın Kısa Tarihi)**, çev. Edhem es-Seman, Dar Talas, Dimeşk, İkinci Baskı, 1993, s. 21.

⁷⁴³ Karl Marks ve Frederik Engels gibi düşünürler.

Dolayısıyla bilimsel bir destek bulmasa dahi evrenin sonsuzluğu savının yanında olmak materyalizm bakımından daha sağlıklı görülmektedir.

1965 yılında bu teorinin çürütülmesi bakımından önemli görülecek kimilerince tabutuna son çivi çakılması olarak nitelendirilebilecek bir hadise yaşanmış, bu tarihte evrende mutlak sıfırın yaklaşık üç derece üstünde bir sıcaklıktaki termal radyasyon bulunduğu keşfedilmiştir. Bu radyasyonun, Büyük Patlama'nın doğrudan bir kalıntısı olduğu ve evrenin doğuşuna eşlik eden ilk sıcaklığın bir nevi hafif parlaması olduğu düşünülmektedir.

Çok sıkıştırılmış ve çok sıcak bir durumdan sonra kozmik madde dışında radyasyonun nasıl geliştiğini anlamak bizim için zordur. Böyle bir radyasyon sabit evrende modelinde asla gerçekleşmez. Şu an neredeyse tüm kozmoloji bilginleri, büyük bir patlama ile kesin bir başlangıcı olan ve belirsiz bir sona doğru gelişen bir evrende yaşadığımızı kabul etmektedir.⁷⁴⁴ Sabit evren teorisine daha fazla girmeye gerek yoktur. Çünkü ikinci teorinin kanıtlanmasından sonra o geçmişte kalmıştır. İkinci teori ise ayrıntılı olarak sunulacaktır. Bu sunum sayesinde, sonsuzluk veya sabit evren teorisinin ve işlenmesinin çok önemli olmadığı anlaşılabilecektir. İkinci teori, özetlemek gerekirse maddenin ve enerjinin toplamını içeren ilk maddede büyük bir patlama meydana geldiğini, böylelikle kâinatın oluştuğunu ileri sürmektedir. Büyük Patlamanın ilk anlarında sıcaklık, atom parçalarının oluşturulduğu birkaç trilyona yükselmiş, bu atomlardan, galaksilerin ortaya çıktığı kozmik tozu oluşmuştur.

Varlıkların, özellikle de evrenin kökeni hakkındaki sorular hala kafa karıştırıcıdır, evrenin bir kökeni olduğunu düşünmenin şaşırtıcı bir etkisi vardır: Var olmayan bir şey nasıl varlık âlemine çıkmaktadır? Evren aslında uygun veya uygun olmayan bir anda yaratılmamıştır. Çünkü bu zaman dilimi de evrenin yaratılmasıyla birlikte oluşmuştur, çünkü zaman, mekân gibi, Büyük Patlama ile mevcut olmuştur.

Büyük Patlama'dan önce evrenin durumu ve tarihi problemini Steven Weinberg⁷⁴⁵ şöyle cevaplamaktadır: “Bu konuda asgari düzeyde bilinçli olarak düşünmek için yer çekiminin sahip olduğu kuantum yapısı hakkında bilgilere ihtiyaç vardır ancak elimizde yeterince bilgi yoktur. Kendimizi böyle bir sorunun

⁷⁴⁴ Paul Davies, **et-Tedbir el-İlahi**, çev. Muhammed el-Cevra, Daru'l-Hisar, 2009, s. 58.

⁷⁴⁵ Steven Weinberg (3 Mayıs 1933 doğumlu) Amerikalı bir teorik fizikçi, Abdulsalam ve Sheldon Glashow ile temel parçacıklar arasındaki zayıf güç ve elektromanyetik etkileşimi bir araya getirme konusundaki katkılarından dolayı Nobel ödülü aldı.

zahmetinden kurtarmak için şunu söyleyebiliriz: Mutlak sıfır sıcaklığı fikrine alışkınız, öyle ki 273.16 derecenin altına düşebilecek bir sıcaklığı kabul etmek mümkün değildir. Çok zor olduğu için değil, ilgili değerden daha düşük bir sıcaklığın bir anlamı olmadığından dolayı ondan bahsedemezsiniz. Aynı şekilde, geçmişin, sebeplerin ve sonuçların art arda gerçekleşmesinden önce hayal etmesi imkânsız bir an olan zamansal mutlak sıfır fikrine alışmak zorunda kalabiliriz.”⁷⁴⁶

Einstein⁷⁴⁷ zamanın her iki yönde de sonsuz olmaması gerektiğine inanmaktaydı. Aksi takdirde evren oluşumu hakkında kafa karıştırıcı sorular olacaktı. O dönemde yerçekimi etkisiyle küçülen gerçek bir nesnenin, yoğunluğunun sonsuz olduğuna inanılırdı. Tek bir noktaya kadar birlikte çökmesini önleyen basınç veya yan hızlara sahip olduğuna inanılmakta idi. Bu noktadan hareketle zaman içinde evrenin genişlemesini takip edildiğinde, evrenin maddesinin tamamen sonsuz yoğunluğa sahip bir noktadan çıktığını ve bu noktaya zamanın başlangıcı ve bitişi olan müfrede/tekil olarak adlandırıldığı bulunmaktadır.⁷⁴⁸

Sümer ve Babil mitlerinden başlayarak Marksizm'e kadar olan süreçte, Firavunlar dönemi Mısır'ın ve Antik Çin'in inanışlarından, Yunan yazılarına ve tek tanrılı dinlere kadar, ortaya çıkan çeşitli felsefelerin, evrenin yaratılışı için yakın açıklamalar geliştirdiği bilinmektedir. İlgili açıklamalarda, evrenin yaratılış veya oluşumunda su ve karanlığın bulunduğu, bir kaos halinin yaşanıp ardından düzenin oluştuğu vurgulanmaktadır. Bu hipotezlerin çoğu, ağırlıklı olarak felsefi nitelikteki çalışma, gözlem ve düşüncelerden kaynaklanmıştır. Astronomi ve fizik bilimlerinde XX. yüzyılın ilk kısmında kaydedilen ilerlemeler neticesinde kozmolojiye özgü araştırmalar, gözlem ve ölçüm temelli bilimsel çabalara dönüşmüş, bu bilim özel bir değere sahip olmuş, ona askeri konularla olan ilişkisinden ötürü büyük fonlar ayrılmıştır.

Büyük Patlama terimini ilk defa II. Dünya Savaşı'nda radarın geliştirilmesi üzerinde çalışan ve canlılığın uzaydan gelen bir meteordan kaynaklandığına inanan İngiliz fizikçi Fred Howell'in (1915-2001) kullandığı konusunda yazarlar arasında

⁷⁴⁶ Steven Weinberg, **ed-Dakaiku's-Selasi'l- 'Ula min Umri'l-Kevn (İlk Üç Dakika)**, çev. Muhammed Vail el-Atassi, ed-Daru'l-Muttehide Yayınevi, 1986, s. 165. Bkz. George Gamov, **Bidayetun Bila Nihaye**, el-Hey'etu'l- Mısıriyyetu'l 'Amme li'l-Kitab, s. 192.

⁷⁴⁷ Almanya doğumlu bir Amerikalı fizikçi olan Albert Einstein (1879-1955) bilimin en büyük dehaları arasında kabul edilir. Münir Baalbeki, **Mucemu A'lami 'l-Mevrid**, s. 14.

⁷⁴⁸ Stephen Hawking, **el-Kevnu fi Kışrati Cevz (Cevizkabuğundaki Evren)**, s. 41.

ittifak vardır. Howell, 1948'de Büyük Patlama terimini ve BBC radyosunda ironik bir şekilde kullanmıştı; çünkü kendisi sabit ve hareketsiz evren fikrinin coşkulu bir savunucusuydu. Howell 1948'de, 1929'da Hubble⁷⁴⁹'nın ortaya attığı görüşlere benzer şekilde evrenin galaksilerin birbirinden uzaklaşmaları sonucu genişlediğini savunan bir hipotez geliştirmiştir. Howell ve meslektaşının teorisine göre galaksilerin birbirinden ayrılması ile boşluk doğmakta ve onu doldurmak üzere yeni galaksiler hemen ortaya çıkmaktadır. Böylelikle sürekli olarak yenilenen hidrojenle farklı galaksiler oluşmaktadır. Bu işlem, evrene, mekân ve zaman açısından tutarlı bir genel görünüm kazandırmaktadır.

Ancak teorik ve empirik/deneysel düzlemde devamlı bir şekilde hidrojen galaksilerin oluşumu hipotezinin geçersizliği kanıtlanmıştır. Dolayısıyla Howell'in sabit evren kuramı çökmüş ve Büyük Patlama ifadesi kalmıştır.⁷⁵⁰ Big Bang teorisinin doğrulanması için ihtiyaç duyulan kanıtın bulunması büyük ölçüde Alexander Friedman⁷⁵¹, öğrencisi George Gamow⁷⁵² ve Belçikalı rahip Georges Lemaitre⁷⁵³'den oluşan üç araştırmacıya atfedilmektedir: Teorinin kanıtları olarak değerlendirilen hususlar ise şunlardır: Evrenin genişlemesi, soğuması, kozmik ışınlar, fotonların ve helyum kalıntıları.⁷⁵⁴

Büyük Patlama teorisi, bilimsel ve ideolojik nitelikli büyük problemlerle karşı karşıya kalmıştır. Patlama modelinin ortaya atılan sorulara ve evrenin oluşumuna dair sağlıklı ve tutarlı açıklamalarla cevap vermesi gerekmektedir. Bazı yazarlar şunu savunmaktadır: Hubble'ın buluşunun boyutlarını anlayan, evrenin yaratılışı ve ezeliyeti yani kalıcılık ve değişimi konusundaki tartışmanın artık gerekçesi bulunmadığını, tartışmanın genişleyen evrenin lehine bittiğini kavramalıdır.

Aslında, teori için uzun zaman destek niteliğindeki kanıtlar beklenmiştir. Çünkü evrenin erken tarihine dair bugün tanık olduğumuz ilgi daha önce yoktu. Konu bu denli önemle ele alınmamıştı. Evrenin ilk zamanını açıklayan otorite isimlerden biri

⁷⁴⁹ Edwin Boyle Hubble (1889-1953), dış uzayın araştırılmasında ve galaksimizin dışındaki galaksilerin keşfinde büyük rol oynayan Amerikan gökbilimci. Münir Baalbeki, **Mucemu A'lami 'I-Mevrid**, s. 463.

⁷⁵⁰ Hani Rızık, **Mucez Tarihi'l-Kevn**, Daru'l-Fikr, 2003, s. 29. Bkz. Peter Coles, **'İlmu'l-Kevniyyat (Cosmology)**, çev. Muhammed Fethi Hıdr, Muesseset Hindavi, 2015, s. 61.

⁷⁵¹ Alexander Aleksandroviç Friedman (1888-1925), Rus Sovyet fizikçi ve matematikçidir.

⁷⁵² George Gamow (1904-1968) Ukrayna'nın Odessa kentinde doğmuş ve üniversite eğitimini Leningrad'da tamamlamış bir Rus fizikçiydi ve bu konuyu *Evrenin Yükselişi* adlı kitabında işlemiştir.

⁷⁵³ Mösyö George Henri Joseph Edouard Lemaitre: (1894-1966), Belçikalı keşiş, astronom ve fizik profesörüdür. Edwin Hubble'a atfedilen, evrenin genişlemesi teorisini ilk tanıtan kişidir.

⁷⁵⁴ Steven Weinberg, **İlk Üç Dakika**, s. 57, Hani Rızık, **Mucez Tarihi'l-Kevn**, s. 36.

olan Steven Weinberg'e göre fizikçiler kâinatın başlangıcı hususunda konuşmaktan çekinmekte idi. Çünkü evrenin orijini hakkındaki araştırmalar, oldukça kötü bir üne sahipti. O şöyle demektedir:

Evrenin orijini konusunu öğrenci olduğum dönemde ve 1950'lerde araştırmalara başladığımda, genellikle iyi bir âlimin zamanını harcamaması gereken bir şey olarak kabul ettiğini hatırlıyorum. Onlarda, bu hüküm yine de bir tamamen temelsiz değildi. Astronomi ve fizik tarihinin çoğunda, evrenin doğumu ve gelişmesinin tarihini oluşturmak için yeterli gözlem veya teorik temel yoktu, ancak bundan sonra işler değişti.⁷⁵⁵ Sabit bir evren fikrine tutunanlarca büyük patlamaya karşıtlık beslenmiş ancak meteorolojik ve astronomik gözlemler neticesinde sabit evren modelini savunan bilimsel çabalar tutarlılık ve geçerliliğini yitirmiştir.

1920'de, evrenin genişlediğini ve galaksilerin birbirlerinden uzaklaştığını bulan gökbilimciler statik evren anlayışının yanlış olduğunu keşfetmişlerdir. Bahsedilen bulgular, Büyük Patlama olarak bilinen teorinin temelini oluşturmuştur. Bu teoriye göre evren 15 milyar yıl önce büyük bir patlamada oluşmuştur, onun genişlemesi bu başlangıca bir kanıt olarak görülebilmekte ve Big Bang teorisi yoluyla sonsuz bir evrenin paradoksları atlatılmaktadır.⁷⁵⁶

Çağdaş bilim tarihindeki en dikkat çekici bilimsel olaylardan biri, bilim insanı Edwin Hubble tarafından yapılan keşiftir. Bu keşif, bilim çevrelerindeki ortak kanaatleri sarsan yüksek bir çılgılık olmuştur. Edwin Hubble teleskobun aracılığıyla evrenin genişlediğini ve galaksilerin birbirinden ayrıldığını ortaya koymuş ve galaksimizin dışındaki diğer galaksilerin bulunmasına katkı sunmuştur. İlgili saptama, modern kozmolojinin yapı taşı olarak değerlendirilmektedir. Çünkü evrenin zaman içinde değişen dinamik varlık olduğunu ve çoğu bilim insanının Einstein'a kadar öngördüğü gibi statik bir yıldız grubu olmadığını kanıtlamaktadır. Hubble'ın evrenin genişlemesini keşfetmesi, evrenin; doğduğu an olduğu olan bir başlangıca sahip olduğu anlamına gelmektedir.

Hubble'ın gözlemleri sonucu, galaksilerin sınıflandırılmasında önemli bir kategori sistemi geliştirilmiş ve galaksilerin kafa karıştırıcı resmi daha anlaşılır kılınmıştır. Onun sınıflandırması, galaksi oluşumlarına dair normatif bir ölçüt

⁷⁵⁵ Steven Weinberg, **İlk Üç Dakika**, s. 12.

⁷⁵⁶ Paul Davies, **et-Tedbiru'l-İlahi**, s.s 46-47.

belirlemiştir. Hubble'ın araştırmaları ile birçok galaksinin bir dereceye kadar dönme simetrisine sahip olduğu ve galaksilerin düzenli ve düzensiz galaksiler olarak iki gruptan müteşekkil olduğuna ulaşılmıştır.⁷⁵⁷

XX. yüzyılın ilk otuz yılında gözlemlerde bulunan bilim adamları evrenin genişlemesine dair delil olarak uzak galaksilerden gelen ışıklara ilişkin verileri kullanmışlardır. Öte yandan bazı araştırmacılar, Einstein'ın genel görelilik teorisine yoğun ilgi göstermiş, onu astronomik gözlemleri kavramaya yardımcı bir kılavuz ve tutarlı bir evren modeli saymışlardır. Einstein'ın kendisi de tüm evrene görelilik denklemlerini uygulamaya başlamış, tutarlı bir evren modeli ile uzlaşan bir çözüm bulmaya çalışmıştır. Elde edilmek istenen çözüm, meşhur fizik ilkesi gereği evrenin neresinde olduğu fark etmeksizin gözlemciye onu olduğu gibi görme imkânı sağlamalıydı.

Galaksilerin kaçıışı o dönemde henüz bilinmemekte idi ve evrenin durağan olmadığına dair hiçbir kanıt yoktu. Bu çerçevede Einstein yaşamının en büyük hatası olarak düşündüğü bir işe girişmiş, kapalı evren modelini oluşturmak için kozmolojik sabit adında başka bir terimi denklemlerine eklemiştir.⁷⁵⁸ Durağan kâinat düşüncesi, âlemin ezeli olup ve zaman içinde yaratılmadığını ve başlangıcının bulunmadığını savunan Yunan felsefecileri ile ittifak halindedir. İbn Rüşd, Farabi ve İbn Sina gibi Müslüman filozoflar bahsedilen probleme yaklaşırken İslami bakışla Yunan felsefesini birleştiren bir açıklama benimsemeye çalışmışlardır.

Gökbilimci Alexander Friedman, 1922'den beri genel görelilik konusundaki çözüm ve analizlerinde Einstein'ın ısrar ettiği statik evren modelinin onun kozmik alan denklemlerinden elde edilecek tek çözüm olmadığını, onların değişken bir evren modelini gösterebileceğini bulmuştur. Değişken evren modeli, evrenin sabit kalmak yerine uzayıp kısalabildiğini anlatmaktadır.⁷⁵⁹ Einstein, statik evren fikrine bağlılığından ötürü Friedman'ın iddialarını yorumlamak üzere bir makale yayınlamıştır. Zaman değişikliklerini içeren bu tür çözümlerin kendi teorisinin sonucu olmadığını açıklayarak Friedman'ın araştırmasında ölümcül bir hata olduğunu iddia

⁷⁵⁷ Llyod Matz, **Kissatu'l-Fizyai**, çev. Tahir Türbedar, Vail Atasssi, Dar Talas, İkinci Baskı, 1999, ss. 369-370.

⁷⁵⁸ Steven Weinberg, **İlk Üç Dakika**, s. 45.

⁷⁵⁹ Llyod Matz, **Kissatu'l-Fizyai**, s. 374.

etmiştir. Beş yıl sonra Hubble'ın onlarca galaksiye dönük ayrıntılı gözlemlerinden sonra kâinatın genişlediği-uzadığı kesin olarak anlaşılmıştır.⁷⁶⁰

Böylece, on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar, gökbilimciler evrenin Samanyolu⁷⁶¹ diye adlandırdıkları büyük yıldız adasından ibaret olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle astrofizikçiler, evrenin çok sayıda yıldız içeren birkaç gökada grubundan oluştuğunu kabul etmekte idi. Einstein'ın kararlaştırdıklarının aksini ispat için gökbilimci Edwin Hubble 1920'lerde Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Mount Wilson Gözlemevi'nin teleskopunu kullanarak yıldızları ve uzak galaksilerini gözlemlemek için çok istekli bir şekilde çalışmış, onlardan gelen ışığı analiz etmiştir. Uzaktaki nesnelerin yaydığı görünür spektrumu inceleyerek onun oluşumunu araştırmıştır. Hubble'nın işlemine spektroskopi denmektedir.

Spektroskopi ile şu kastedilir: Bir cam prizmadan geçen ışık genellikle güneş spektrumu renkleri denilen yedi renge; sırasıyla kırmızı, turuncu, sarı, yeşil, mavi, çivit, menekşe rengine ayrışır. Hubble'ın çalışması, uzak galaksilerden gelen ışık spektrumunu, farklı maddelerin bilinen spektrumları ile karşılaştırmaya dayanmakta idi. Böylelikle uzak alevli nesnelerin bileşenlerini her zaman tespit edebileceğini düşünmüştü. Hubble, gelen spektrumun laboratuarda yüksek sıcaklıklara yükseltildiğinde madde spektrumuna benzer olduğunu gözlemlemiştir.

Ancak, spektrumda kırmızıya doğru tam bir sapma olduğunu anlamıştır. Standart renk tayfı cetvelinde normal konumlarında görünen renkler yerine, kırmızıya kayma söz konusu idi. Bu garip olayı, kırmızıya kayma olarak adlandırmıştır. Hubble, kırmızıya kayma miktarının gözlemlenen nesnenin boyutuyla paralel arttığına saptamıştır. Hubble ilgili olgunun nedenini anlamaya çabalamış, Christian Doppler⁷⁶²'in gözlemciden uzak kaynaklardan gelen seslerin ve ışık dalgalarının daha

⁷⁶⁰ Stephen Hawking, Leonard Mlodinow, **Büyük Tasarım (et-Tasmimu'l- 'Azim, Grand Design)**, çev. Eymen Ahmed Ayyade, Daru't-Tenvir, 2013, s. 155. Bkz. Brian Greene, **el-Kevnu'l-Enik (Evrenin Zarafeti)**, çev. Fethullah eş-Şeyh, el-Munazzemetu'l- 'Arabiyye li't-Terceme, 2005, s. 378.

⁷⁶¹ Samanyolu/Derbu't-Tibane/Milky Way, İngilizcesi "Süt Yolu" anlamına gelen bu kavram, helezon şekilli bulunan Güneş'in, dünyanın ve Güneş sisteminin ait olduğu galaksiyi anlatmaktadır.

⁷⁶² Johann Christian Andreas Doppler (1803-1853), ses ve ışık dalgaları alanında deneyler yapan Avusturyalı bir fizikçi ve matematikçi idi. Bu prensip, Big Bang teorisini desteklemek için kullanılmakta ve Doppler etkisi olarak bilinmektedir. Münir Ba'albeki, s. 189.

az sıklıkta olduğunu keşfettiğini ve bu nedenle hareketli bir kaynağın spektrumundaki yeşil rengin⁷⁶³ konumunun sarı konumda görünebileceğini hatırlamıştır.⁷⁶⁴

Böylece spektrum kırmızıya doğru sapmaktadır, kaynakların gözlemciye yakın olması durumunda ise renklerin konumları mavi renge doğru yönelmektedir. Dolayısıyla, evrenin şu andaki genişlemesi Big Bang modelinin güçlü bir kanıtını temsil etmektedir. Kuşkusuz evrenin farklı noktalarından gelen spektrumun kırmızıya döndüğü doğrulandıktan sonra bu hal, yalnızca ayrışma etkisine bağlanabilir ve evrenin yaratılmasını temsil eden o tekil olayın enkazının evrene dağıldığı kavranabilir. Büyük Patlama'nın tekilliği, evrenin son zaman sınırı ve zamanın ve uzayın yanı sıra maddenin kaynağı olabilir.⁷⁶⁵

Bilim adamları bunu balon örneği ile açıklarlar: Lastik bir balonun yüzeyine basılan noktalar olduğunu hayal edin. Eğer yavaş yavaş üflemeğe başlarsanız, yüzey daha büyük boyutlara genişler ve noktalar arasındaki mesafe sürekli olarak birbirinden uzaklaşır.⁷⁶⁶ Genişlemeye dair bir örnek: Barnard olarak bilinen hızlı yıldız, bizden yaklaşık 56.000 milyar kilometre uzakta ve görüş hattına dik bir yönde, saniyede yaklaşık 89 kilometre veya yılda 2,8 milyar metre ilerlemektedir.⁷⁶⁷

Teori aynı zamanda iki şeyi daha destekler: Evrendeki hidrojen ve helyumun göreceli bolluğu ve bu çağdaki kozmik radyasyon.⁷⁶⁸ Kozmik arka plan radyasyonu, uzayda uzanan ve evren genişledikçe genişleyen dalgalar olarak düşünülebilir.

⁷⁶³ Hubble prensibine göre, bir kaynaktan yayılan dalgalar, yayıcı cismin hareket yönüne, yani gözlemciye doğru veya ondan uzağa doğru hareket etmesine bağlıdır. Bu, bir tren önümüzden geçtiğinde görülebilir, bize gelen tren düdüğünün sesi, tren bizi geçtikten ve bizden uzaklaştıktan sonraki sesinden farklıdır ve aynı durum bir kaynaktan gelen ışık için de geçerlidir. Kaynak bize doğru hareket ediyorsa, ışığın dalga boyu bizden uzaklaşan bir kaynaktan gelen ışığın dalga boyuna göre daha kısadır. Bu nedenle, kısa dalga boylarının ışık spektrumunun mavi tarafını kapsadığını, uzun dalgaların ise kırmızı tarafını biliyorsak, ışık kaynağının hareket yönünü öğrenebiliriz. Işık kaynağı ne kadar hızlı hareket ederse, ışık spektrumundaki kırmızı renk bölgesi o kadar büyük olur. Stephen Weinberg, **İlk Üç Dakika**, s. 23, Michio Kaku, **Ma Ba'de Aynştayn**, çev. Fayiz Fevka'l- 'Ade, Dar Akademiyya, 1991. Bkz. Amr Şerif, **Keyfe Bede'e'l-Halk**, Mektebetu's-Şuruk, 2011, s. 37.

⁷⁶⁴ Stephen Weinberg, **ed-Dakaiku's-Selasi'l- 'Ula min Umri'l-Kevn**, s. 40. Bkz. Basil Tai, **Sayruretu'l-Kevn**, Alemu'l-Kutubi'l-Hadis, 2010, s. 187.

⁷⁶⁵ Büyük patlama- Big Bang teorisinde, evrenin tekillik-singularity olarak adlandırılan bir ağırlık ve yoğunluk noktası olarak başladığını belirtilmektedir. Buna göre Evrenin hayatının bir saniyenin trilyonunun trilyonunun trilyonunun biri kadar olan bir kesit tekil bir parça, "inflation-şişme" denilen bir fenomen aracılığıyla ışık hızını aşan bir hızda patlamış iki katına çıkmış, ardından tekrar iki katına çıkıp büyümüştür.

⁷⁶⁶ George Gamow, **Bidayetun Bila Nihaye**, s. 318. Paul Davies, **Avalim Uhra, el-Feda ve'l-Fedau'l- 'A'zam ve Kevnu'l-Kem**, çev. Haşim Ahmed Muhammed, el-Merkez el-Kavmi li't-Terceme, Tarih yok, s. 123. James Trefil, **el-Canibu'l-Muzlim li'l-Kevn**, çev. Rauf Vasfi, el-Merkez el-Kavmi li't-Terceme, 2016, s. 55.

⁷⁶⁷ George Gamow, **Bidayetun Bila Nihaye**, s. 318.

⁷⁶⁸ Stephen Weinberg, **ed-Dakaiku's-Selasi'l-Ula min Umri'l-Kevn**, (**İlk Üç Dakika**), s. 19.

Böylece zamanla birlikte dalga boyu da artar. Bilim adamları, ilk yaratılış patlamasının ateşinden kalan küller olarak onu aksettirmişlerdir. Evrenin oluşması konusunda bir dönüm noktasını temsil eden ve başlangıç anlarına dönük bilimsel ilgiyi artıran bu olay, XX. yüzyılın en önemli keşifleri arasında yer almış, Büyük Patlama hakkında doyurucu cevaplar sağlamak için derinlemesine araştırmaların yapılmasını tetiklemiştir. Bu bağlamda fizikçi ve kozmolog olan Steven Weinberg tarafından hazırlanan kitap, Büyük Patlama sürecinde birkaç dakika içinde gerçekleşen süreçlerin doğru, hassas ve inandırıcı bir açıklaması olarak görülmüştür.⁷⁶⁹

1965 yılında iki araştırmacı⁷⁷⁰ çalışmaları sırasında bir keşif yapmışlardır. Araştırmacılar, istemsiz biçimde bilimsel çevrelerin uzun zamandır beklediği büyük patlamayı gösteren en muazam cevabı bulduklarının farkına varmamamışlardı. Radyasyona dair elde edilen bulgular, büyük patlama modelinin tahminleri ile örtüşmekte idi. Bu radoaktivitenin bulunması her yönden çoğu kozmoloji bilginin benimsediği büyük patlama modelinin özünde doğru olduğu kanaatine güçlü bir destek vermiştir. Bu ışıklardan 1992 yılından NASA⁷⁷¹ nın yolladığı bir uydu vasıtasıyla emin olunmuştur. Hawking konuya ilişkin şöyle demiştir: “Hacimlenmenin-enflasyonun bilfiil gerçekleştiğinden eminiz.”⁷⁷²

Güçlü araştırma ruhu, bu engin evrende araştırmaya ivme kazandırmada en büyük etkiye sahip oldu. Hem teorik hem de gözlemsel düzeyde kendimizi yeni bilimsel başarılarla karşı karşıya buluyoruz. Anılan çabalar, modern fiziği şekillendiren kuantum teorisi ve göreliliğin başlangıcıydı.⁷⁷³

Bilim daha sonra iki alanın sonuçlarını uzlaştırmak için gelişti ve Big Bang teorisi ile sonuçlandı. Çoğu kozmolog, bugün Büyük Patlama modelinin en erken evrenin kesin bir tanımını temsil ettiği konusunda hemfikirdir. Evrenin başında meydana gelen patlama, önceden düşündüğümüzden çok daha büyük olabilir. Buradan

⁷⁶⁹ Paul Davies, **ed-Dakaiku's-Selasi'l-Ahira**, çev. Ahmed Rumu, Dar Ala li't-Tibaa, 2001, s. 5.

James E. Lidsey, **el-İnficaru'l- 'Azam (The Bigger Bang)**, çevir: eizat aamir, almeşrūaaü alkavmiu lilterceme, 2005, s.105.

⁷⁷⁰ Bu iki isim, Arno Penzias ve Robert Wilson'dur. Daha fazla bilgi için bkz. Peter Coles, **İlmu'l-Kevniyyat (Cosmology)**, s. 63.

⁷⁷¹ NASA: Amerikan Ulusal Havacılık ve Uzay Dairesi

⁷⁷² Stephen Hawking, Leonard Miladinow, **Büyük Tasarım**, s. 159.

⁷⁷³ Kuantum teorisi 1900 yılında ortaya atılmış olup kurucusu Alman fizikçi Max Planck'tır. Bu teori, oldukça önemli olup Einstein'ın görelilik teorisi ile birlikte modern fiziğin dayandığı iki temel teoriden biridir. Radyo, televizyon, telefon ve bilgisayar gibi elektronik cihazların ortaya çıkmasında önemli rol oynamıştır.

hareketle bazı araştırmacılar ilgili olaya “En Büyük Patlama” veya “Daha Büyük Patlama” adını vermiştir.⁷⁷⁴

Teori şöhreti ne olursa olsun, kolay bir kazanım olmadı ve ortaya çıkışından bu yana pek çok zorlukla yüzleşti. Big Bang modelinin gücü, sadece evrenin nasıl başladığına dair ikna edici bir açıklama yapmakla kalmayıp, aynı zamanda onun sonuna bir cevap vermesiyle de pekiştirmektedir. Paul Davies’in dediği gibi kozmologlar, tarihçiler gibi, geleceğe yönelik kanıtların geçmişte bulunduğunu biliyorlar. Termodinamik yasaları sınırlı bir evren önerir. Bilim adamları arasında Büyük Patlama’nın evreni son yoluna sokmasına dair kanaat neredeyse oybirliğiyle savunulmuştur. Geleceğe ilişkin önemli gerçekler, evrenin nasıl başladığını incelemek ve ilk aşamada ortaya çıkan verileri araştırmak suretiyle toplanabilir.⁷⁷⁵

Gözlem ve deney alanında gerçekleşen değişim ve dönüşümlerin büyük patlama teorisinin doğumunda büyük etkisi vardır. Bu teori, evrenin başlangıcına yeni bir açıklama getirmiş ve yüzyıllardır egemen olan bilim adamlarının alemin ebedi, değişmez ve yenilenemez bir nitelikte olduğuna dair köklü kabul ve fikirlere alternatif olmuştur. 1940’lı yılların başında George Gamow ve arkadaşları Büyük Patlama teorisini nükleer yapısı itibarı ile formüle etmişlerdir. 1984 yılında bu teori aracılığıyla radyoaktif bir arka plan bulunduğuna tahmin edilmiştir. Fizikçi Robert Dick’in aklına şöyle bir fikir gelmiştir: Evren tarihinin yoğun ve aşırı sıcak dönemine ilişkin gözlenebilen radyoaktif kalıntılar bulunması mümkün müdür?⁷⁷⁶

Robert Dick’in sorusu ilk başlarda çok önemsenmemiş, o gün kimse bu soru ile ilgilenmemiştir. Weinberg bu ihmali şöyle yorumlamıştır: Söz konusu zaman diliminde evrenin başlangıcına dair bir teoriye ciddi olarak yaklaşmak zordu. Çünkü görünen o ki bilim adamlarının kibir ve mağrurlukları engin evrenin tarihine, uzak ve ilginç başlangıcına dair onların akıllarını sınırlı olduğunu hissettiren düşünceleri değerlendirmekten uzak tutmuştur. Fizikte olanlar genelde bu şekildedir. Biz teorilerimize yeteri kadar önem vermeyiz. Ofislerimizde dolaşan söz konusu sayıların ve denklemlerin gerçek dünya ile ilişkisi olduğunu algılamamız bizim için biraz zordur. Daha kötüsü ise bazen teorilerimizi asgari ciddiyetle bile değerlendirmeyiz.⁷⁷⁷

⁷⁷⁴ James E. Lidsey, *The Bigger Bang (el-İnficaru’l- ‘Azam)*, s. 109.

⁷⁷⁵ Paul Davies, *ed-Dakaiku’s-Selasi’l-Ahira*, 2001, s. 23.

⁷⁷⁶ Steven Weinberg, *İlk Üç Dakika*, s. 65.

⁷⁷⁷ Steven Weinberg, *İlk Üç Dakika*, s. 146.

Sagan şöyle demektedir: “İnsani olayların en büyüğü ve aynı zamanda en az önemlisi, evrenle, evrenin ortaya çıkışı ile alakalı kökenlere sahip konulardır.”⁷⁷⁸

Öyleyse 13,7 milyar yıl önce bir şey olmuştur. Gerçekleşen bu hadise insan dilinde “büyük patlama” olarak ifade edilmektedir. Ancak bu olayın neden yaşandığı gizemi hala çözülememiş bir bilmecedir. Bununla birlikte sözü edilen olayın bilfiil olduğu yeterince açıktır. Evrende şu anda bulunan madde ve enerji yüksek yoğunluk içermektedir. Eski medeniyetlerin yaratılışa dair mit ve efsanelerinde geçen evrenin yumurta/çekirdek şeklinde bir maddeden yaratıldığı fikri oldukça etkileyicidir. XX. yüzyıldan önceki genel düşünsel iklimin; âlemin genişlemesi ve kısılması hususunda hiç kimseye fikir veya söz hakkı vermediği görülmektedir. Yaygın kanaat olarak âlemin ezelden beri mevcut ve ebediyete kadar sürecek olduğu yahut âlemin belirli bir zaman diliminde bugünkü şekline benzer şekilde yaratılmış olduğu düşünülmektedir. Bu görüşü insan yapısının ölümsüz realiteler bulunmasına olan meyli ile açıklamak mümkündür. Yine ilgili fikri insanın fani bir varlık olmasına karşın kendisi için oluşturulan kâinatın ebedi ve sürekli olmasının onda uyandırdığı yüksek mutlulukla bağdaştırmak da olasıdır.⁷⁷⁹

Bugün Hubble teleskobu gibi uzay teleskoplarıyla ve benzeri araçlarla yürütülen hassas gözlemler vasıtasıyla Büyük Patlamanın vakti net bir şekilde belirlenebilmektedir. Bilim çevrelerinde tercih edilen geçerli bilimsel değerlendirmeye göre bahsedilen patlama 13,7 milyar yıl önce meydana gelmiştir. Kaşılaştırma yapılacak olursa yeryüzünün ömrü 4,56 milyar yıldır. Kâinatın anılan devrede sıkışmış/yoğun olması itibarı ile sıcak olması beklenilmektedir. Yüksek sıcaklıktan ötürü radyoaktif ışın saçması gerekmektedir. Şimdi sönük bir parıltı ile uzayı kaplayan sıcaklığın evrenin başlangıcından kaynaklandığı söylenebilmektedir. Bu hükmün radyo mühendisleri Penzias⁷⁸⁰ ve Wilson 1967’de ifade ettiği aktarılmaktadır.⁷⁸¹

⁷⁷⁸ Carl Sagan, **el-Kevn**, çev. Nafi ‘Eyyub Lebs, Neşr Silsileti Aleml-i-Ma’rife, sayı: 178, 1993, s. 12.

⁷⁷⁹ Stephen Hawking, **Mucez Tarihi’z-Zemen (Zamanın Kısa Tarihi)**, s. 20.

⁷⁸⁰ Almanya’nın Münih kentinde 1933 yılında doğan Alman asıllı Amerikalı elektronik mühendisi Penzias, ortağı Robert Wilson ile birlikte küçük dalgalara sahip radyoaktif kalıntıyı keşfetmişlerdir. Daha sonra bu bulgu, Büyük Patlama’nın yansıması olarak görülmüştür.

⁷⁸¹ Paul Davies, **el-Caizetu’l-Kevniyye el-Kubra**, çev. Muhammed Fethi, Dar Kelimat, İkinci Baskı 2013, s. 37.

Bir başlangıç olduğu ve Büyük Patlama anında dünyanın sıfır boyutta olduğu ve dolayısıyla sonsuz büyüklükte bir sıcaklık olduğu varsayılmaktadır. Evrenin öyküsü, patlamadan sonraki ilk saniyede başlar, o zaman, sıcaklık yaklaşık 10 milyar derece idi. Bu şartlar altında atomlar kalamaz, atom çekirdeği bile paramparça olur. Evren, plazma çorbasından, serbestçe hareket eden parçacıklardan oluşmuştur.

Çok kısa bir müddet sonra, protonlar ve nötronların yer çekimi kuvvetlerinin çekirdeklerinden kaçmak için yeterli enerjiye sahip olmadıklarında sıcaklık bir milyar dereceye düşmüş ve anılan unsurlar döteryum atomlarını oluşturmak için bir araya gelmeye başlamıştır. Protonlar ve diğer nötronlar, bu çekirdeklerle birleşerek, helyum çekirdeğini oluşturmuştur. Dolayısıyla evrendeki ilk iki element döteryum ve helyumdur.⁷⁸²

Başka bir deyişle, Büyük Patlamanın hemen ardından yaklaşık saniyenin beşte birinin bir kısmını geçtikten sonra- (biraz güvenerek konuşabileceğimiz en eski an)- evrenin sıcaklığı neredeyse yüz milyon dereceye inmiştir. Bu ısı o kadar yüksektir ki, sıradan madde, moleküller, atomlar ve hatta atomik kuvvetler bütünlüğünü koruyamaz. Böylesi kompozit elemanlar yerine kaos içeren madde, modern nükleer fiziğin konusu olan yüksek enerjili çeşitli temel parçacıklardan oluşmuştur.⁷⁸³

Büyük Patlamadan doğan protonların çoğu serbest kalmış ve hidrojen atomu meydana gelmiştir. Evren daha sonra her protonun bir elektron toplamasına izin veren bir duruma (patlamadan yaklaşık 400.000 yıl sonra) dönüşmüştür. Bu arada, tüm protonlar bağımsız kalmamış, bazıları birlikte döteryum oluşturmak için nötronlarla çarpışmıştır. O da hidrojenin bir izotopudur ve diğer protonlar ise ikinci element olan helyum oluşturmak üzere birleşerek nükleer füzyonun önünü açmıştır.⁷⁸⁴

Büyük Patlama anında, evren, neredeyse homojen bir şekilde ısı radyasyonu ile kaplanmış, sıcak, yoğun, iyonize, opak bir gaz biçimindeydi. Patlamadan yaklaşık 300 bin yıl sonra, evren birkaç bin dereceye kadar soğudu ve gazların elektrolitleri uzaklaşmış ve çekirdekler ve elektronlar atom oluşturmak üzere birleşmiştir. Sonuç olarak, atomlar saydamlaşmıştır. Kozmik patlamanın ilk üç dakikasının ardından evrenin içeriği temel olarak ışık, nötrinolar ve antinötrinolardan, az miktarda atom çekirdeğinden, %73 hidrojen, %27 helyum ve az miktarda elektrondan oluşuyordu.

⁷⁸² Stephen Hawking, **Mucez Tarihi'z-Zemen (Zamanın Kısa Tarihi)**, s. 123.

⁷⁸³ Steven Weinberg, **İlk Üç Dakika**, s. 13.

⁷⁸⁴ Paul Davies, **el-Caizetu'l-Kevniyyetu'l-Kubra**, s. 74.

Birkaç bin yıl sonra, evrenin ısısı türlerin elektronlarını yakalayacak kadar azalmış, hidrojen ve helyum atomlarının oluşumu sağlanmıştır, oluşan gaz, yerçekimi kuvvetlerinin etkisiyle mevcut evreni galaksi ve yıldızlarını üretecek şekilde maddenin çökmesiyle sona erene kadar yoğunlaşmıştır.⁷⁸⁵

Evren oluştuğunda, hızla genişlemekte ve soğumakta idi. Bu bağlamda çok yüksek sıcaklıktaki termodinamik bir durumda olan parçacıkların enerjisi önemli olabilir, ayrıca diğer karşılıklı etki türlerine benzer şekilde karşılıklı etkileri olan yer çekimi/ağırlık⁷⁸⁶ kuvvetlerinin etkileri ortaya çıkmaktadır. Bu aşamada yaklaşık yüz milyar milyar kelvin⁷⁸⁷ derecesinde bir sıcaklık bulunduğu tahmin edilmektedir. Böyle bir sıcaklıkta her garip şey yaşanabilir, yalnızca yerçekimi/ağırlık kuvvetleri şiddetli olmakla kalmaz, ayrıca çok sayıda parçacık üretir, parçacık fikri, anlamını kaybeder, parçacık ufuk alanını yani bir sinyalin alınmadığı mesafeyi doldurur. Bu mesafe termal denge durumunda tipik bir partikülün dalga uzunluğundan daha küçüktür.⁷⁸⁸

Fizikçiler, evrenimizin tek ve benzersiz olmayabileceğini, çoklu evren olarak adlandırılan sonsuz, heterojen kabarcıklardan oluşan büyük bir sistemin parçası olabileceğini düşünmektedir. Diğer evrenleri veya başka kozmik bölgeleri gözlemlemek mümkün olmayabilmektedir. Bu yüzden onların varlığı teoriler yoluyla, dolaylı bazı kanıtlarla ortaya çıkartılabilir. Fizik yasaları ve evrenin başlangıçtaki durumu bir evrenden diğerine değişebilmekte, dolayısıyla mutlak yasalar (sabitler) olarak tanımlanan hususlar, yerel/bölgesel kanunlara benzeyebilmektedir.⁷⁸⁹ Sagan⁷⁹⁰ şöyle demektedir: Evrenin büyüklüğü ve yaşı ortalama bir insanın algısı dışındadır, çoklu uzay ve zamanın ölümsüzlüğü arasında bir yerde dünya olarak bilinen gezegenimiz kaybolur ve kozmik perspektifte, tüm insan kaygıları önemsiz, dahası perişan görünür.⁷⁹¹

⁷⁸⁵ Steven Weinberg, **İlk Üç Dakika**, s. 16.

⁷⁸⁶ Cazibiyye/Yerçekimi: Aynı şekilde ağırlık/sikale olarak da adlandırılmaktadır. Güneş ve dünya örneğine benzer şekilde kütlelerin birbirine karşı çekimleri ve hareketleri demektir.

⁷⁸⁷ Kelvin, sıcaklığı ölçmek için Uluslararası Birimler Sisteminde kabul edilen bir ölçüm birimidir ve (K) simgesi ile belirtilir. 1907 yılında ölen İngiliz fizikçi ve mühendis Lord Kelvin'e atfen bu adlandırma tercih edilmiştir.

⁷⁸⁸ Steven Weinberg, **İlk Üç Dakika**, s. 162.

⁷⁸⁹ Paul Davies, **el-Caizetu'l-Kevniyyetu'l-Kubra**, s. 256. Bkz. John Gribbine, **Kıssatu'l-Kevn**, çev. Mustafa İbrahim Fehmi, Mektebet Kelimat 'Arabiyye, 2 Baskı, 2011, s. 65.

⁷⁹⁰ Carl Edward Sagan (9 Kasım 1934-20 Aralık 1996), astronomi ve astrofiziğin sadeleştirilmesine ve geliştirilmesine önemli bir katkı yapan Amerikalı bir astronomdur.

⁷⁹¹ Carl Sagan, **el-Kevn**, s. 21.

Dolayısıyla, Öklit'in uzay zamana dayalı yerçekimi teorisinde⁷⁹², evrenin iki türlü hareketi mümkündür: sonsuz geçmişten beri var olan evren modeli veya geçmişte belirli bir anda tekil bir başlangıçla başlayan evren modeli. Hawking⁷⁹³, kuantum kütle çekimi teorisi ile üçüncü bir olasılık olabileceğini öne sürmüştür. Çünkü zamansal koordinatın mekânsal koordinatlardan niteliksel olarak farklı olmadığı kanaati, Öklit'in uzay zaman biçimlerinin kullanımı, uzay-zamanın genişlemekle birlikte sınırlı kalmasına izin vermekte, ancak herhangi bir tekilin onun sınır çizgisi oluşturmamasına neden olmamaktadır. Bu uzay-zaman dünya yüzeyine benzemekle beraber iki ek boyuta sahiptir. Çünkü dünyanın yüzeyi de düzdür ve genişlik bakımından sınırlıdır ancak sınır ve ucu bulunmamaktadır.⁷⁹⁴

Bununla birlikte, meraklı ve cesur insanın hayal gücü vardır, o her zaman endişeli ve sorgulayıcıdır çünkü insanın temel özelliği düşündürmektir. Bilginin yaşamın devamı için bir şart olduğu söylenebilir. Merak vasfımızdan ötürü soru sormaya hakkımız bulunmaktadır: Büyük Patlamanın sebebi kim veya nedir?

Paul Davies şöyle düşünmektedir: Big Bang'i genellikle nedensellik tartışmalarında olduğu gibi daha önce olan bir şeye atfetmek mümkün değildir. Bu durum, Big Bang'in sebepsiz olarak gerçekleştiği anlamına mı gelmektedir? Fizik yasaları bireysellik sınırında paramparça oluyorsa bu yasalarla bir açıklama yapılamaz. Dolayısıyla Büyük Patlama'nın bir sebebi olduğu noktasında ısrar edenlerin savunduğu sebep fizik ötesi olmalıdır.⁷⁹⁵

Fiziğe varlığın zamanı sorulursa şu cevabı vermektedir:

Yaratılış, saniyenin 10^{-43} 'ü seviyesinde yani bir saniyenin trilyonda birinin trilyonda birinin trilyonda birinin on milyonda biri kadar kısa bir sürede başlamıştır. Evren bu aşamada çok küçük bir küredir, santimetrenin 10^{-33} 'üne eşdeğer bir hacimdedir. Sıcaklık ise santigrat derecenin 10^{32} katıdır.⁷⁹⁶

Fizik şu an için bu başlangıç hakkında daha fazla bilgi vermemekte, daha geriye gidememektedir. Bilim insanları öteye geçmeyi denediklerinde Planck duvarı ile karşılaşmaktadır. Fizikçiler, çekim gücünün son noktasına ulaştığında atomların

⁷⁹² Öklit geometrisi, Yunan matematik bilgini Öklit'e dayandırılan bilgi sistemidir.

⁷⁹³ İngiltere'nin Oxford kentinde (8 Ocak 1942-14 Mart 2018) doğan Stephen William Hawking, önde gelen bir teorik fizikçi ve kozmologdur.

⁷⁹⁴ Stephen Hawking, **Mucez Tarihi'z-Zemen (Zamanın Kısa Tarihi)**, s. 140.

⁷⁹⁵ Paul Davies, **et-Tedbiru'l-İlahi**, s. 58.

⁷⁹⁶ Steven Weinberg, **İlk Üç Dakika**, s. 162.

davranışını açıklamayacaklarını bildirmiştir. Dolayısıyla evrenin başlangıcına ilişkin anılan tarihe ulaşılabilir. Fizik bundan daha başka bir veriden bahsetmemektedir, bu bakımdan saptanan tarihten önce evrenin tarihini tartışmak mümkün değildir.⁷⁹⁷

Öyleyse bu prensip ışığında zaman geriye dönüldüğünde bir noktada her şey sıkıştırılmış ve yığın halde olduğu anlaşılmaktadır. Planck sabiti adındaki bu nokta matematiksel hesaplara göre oldukça cılızdır. Tabiri caizse yokluktan bahsedilirken zaman ve mekân bulunmamaktadır, daha sonra büyük patlama olmakta ve evrenin sancılanma dönemi gerçekleşmekte, onun iki belirgin unsuru olan mekân ve zaman oluşmaktadır.

Ayrıca, uzay genişlemesinin galaksiler, yıldızlar, atomlar veya bir tür kuvvetle birbirine bağlanan herhangi bir nesnenin büyüklüğünü etkilemediğinin fark edilmesi de önemlidir. Bir gökada/galaksi kümesini balon üstünde bir daire ile çevrelenirse balonun genişlemesi ile daire genişlemeyecektir. Aynı şekilde galaksiler yerçekimi kuvvetlerine bağlıdır, dolayısıyla daire ve gökadalara balonun genişlemesi sırasında boyutlarını ve şekillerini koruyacaktır.⁷⁹⁸

Yaratılış Nasıl Meydana Geldi?

Pagan yaratma mitleri, düalistik bir şekilde öz bir maddenin ve ilahi bir canlının varlığını öngörmektedir. Semavi dinlerin görüşü ise yaratılışın yoktan var etme şeklinde gerçekleştiği geçerlilik kazanmıştır.⁷⁹⁹ Tanrı her şeyi hiçlikten yaratmıştır, görünen ve görünmeyen bütün varlıkların aslı Tanrı'nın özgür iradesi ile yürüttüğü yaratma işlemidir. Bu tasavvurlarda en önemli bir faktör Tanrı'nın külli kudretidir. O'nun gücü, mevcut olan bir malzeme üzerinde çalışmakla mahdud değildir. O'nun yaratıcı bilgisinin bir parçası olan fiziksel yasalarla sınırlı değildir. Bu yasalar, ilahi ilimle ortaya çıkmakta, evrenin istikrarını ve uyumunu belirlemektedir. Bu yaklaşımda yaratıcı ve yaratılan arasındaki farkın önemi, dünyanın kesinlikle Yaratıcının varlığına bağlı olduğu ve yoktan oluşturulduğu biçiminde vurgulanmaktadır. İcat ve halkın özgür bir seçim olması ise evrenin olması O'nun için gerekli değildir. Augustine'nin söz konusu bağlamda ilahın hiçlikten bir şey yarattığını

⁷⁹⁷ James E. Lidsey, **el-İnficaru'l- 'A'zam**, s. 93. Michio Kaku, **Ma Ba'de Aynştayn**, çev. Fayiz Fevka'l- 'Ade, Dar Akademiyya, 1991, s. 164. Bkz. Muhammed Yasin el-Ahras, **el-İnficaru'l- 'Azim li'n-Nizam**, Daru's-Şefik, 2011, s. 35. Hani Rızık, **Mucemi Tarihi'z-Zemen**, s. 49.

⁷⁹⁸ Stephen Hawking, Leonard Miladinow, **Büyük Tasarım**, s. 159.

⁷⁹⁹ Semavi dinler tabiri araştırmacıya aittir, yazar, "kilise" kavramını kullanmaktadır.

belirtmektedir. Davis'in yorumu ise şu şekildedir: Halık ile mahluk arasındaki en belirgin fark, mahluk âlemin bir başlangıcı varken Halik'in ezeli olmasıdır. Filozofların aksine kelamcılar, kâinatın bir bidayetinin olduğunu savunmaktadır.⁸⁰⁰

Hristiyan ilahiyatçı Eranus, yarattığı şeylerin kendisinden farklı olduğunu çünkü Tanrı'nın onları vücuda getirdiğini ancak O'nun yaratılmadığını söylemektedir. O, başlangıç ve sonu olmaktan münezzeh olup hiçbir şeyden yoksun değilken ve zatına yeterken mahlûkat onun halk fiili ike bir başlangıç elde etmiştir. Davies'e göre yaratılışın anlamı açısından dünya dinleri arasında büyük farklılıklar vardır: Bu farklılıklar, dini metinlerin değişik yorumlarına, Hristiyan ve Müslüman usulcü âlimlere ait düşünceler gibi başka unsurlara dayanmaktadır. Ancak bütün görüşler evrenin tam olmadığı ve iç dinamikleri ile oluşunun tamamen açıklanamayacağı, mevcudiyetinin dışarıda bir etkene ihtiyaç duyduğu, sadece ilahi bir tesirle kavranabileceği noktasında birleşmektedir.⁸⁰¹

Günümüzde, bilim adamları ilk kez fiziğe dayalı biçimde Tanrı'nın birliğini ve Büyük Patlama başlamadan önce O'ndan başka bir şey olmadığını kanıtlama imkânına kavuşmuştur. Muhammed Abdüsselam⁸⁰²'in konuya dair değerlendirmesi şu şekildedir: “Bugün, gittikçe artan sayıda kozmolog, evrendeki madde ve enerji yoğunluğunun en muhtemel değeri bağlamında evrenin kütesinin toplamda sıfır değerine yaklaştığını ifade etmektedir. Eğer evrenin kütesi gerçekten sıfır değerindeyse ve bilim adamları bunu deneye dayalı olarak doğrulayabilirlerse evren Büyük Patlama'dan önce olmayan yokluktan yaratılmış bir varlıktır, onun boşluğa ait olan kuantum dalgalanmaları olduğu ispat edilmiştir. Anılan dalgalanmalar zaman ve mekân açısından hiçlik anlamına gelen bir halden, yokluktan yaratılmışlardır. Fizik âlemi metafizik âlemden, gaybı şehadetten ayıran en önemli husus, evrenin yokluktan doğuşunun deneysel yollarla, maddenin ve enerjinin yoğunluğunu ölçmek aracılığıyla bilinebilir olmasıdır.”⁸⁰³

⁸⁰⁰ Paul Davies, **et-Tedbiru'l-İlahi**, s. 42.

⁸⁰¹ Paul Davies, **et-Tedbiru'l-İlahi**, s. 43.

⁸⁰² 1979'da Nobel Fizik Ödülü'nü alan Pakistanlı fizikçi: Muhammed Abdüsselam/Abdul Salam (1926- 1996), Abdul Salam ve meslektaşları Steven Weinberg ve Sheldon Glasgow, evrende bağımsız olarak bulunan dört temel güçten ikisini birleştiren matematiksel bir teori sunmuştur.

⁸⁰³ Mahir Ahmed Sufi, **el-Mevsu 'atu'l-kevnîyyetu'l-Kubra**, el-Mektebetu'l- 'Asriyye, 2007, c. I, s. 85-86.

Fizikçi Friedman'ın yürüttüğü araştırmalar, derin geçmişte (yaklaşık 13 milyar yıl önce) galaksilerin bulunmadığını göstermektedir.⁸⁰⁴ Stephen Hawking, geçmişte bir noktada matematiksel hesaplamalara göre galaksiler arasındaki mesafenin sıfır olduğunu, başka bir deyişle hacmi sıfır olan bir noktada evrenin sınırlandırıldığını açıklamaktadır. Sıfır yarıçapı sıfır büyüklüğünde bir noktada... Daha sonra Büyük Patlama olarak adlandırılan olay yaşanmıştır.

Hawking'in sözünden evrenin doğuşunun kuantum olayı olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü geçmişte yeterince geriye gidilirse, evren Planck kadar küçüktü. Bu değer santimetrenin trilyonda birinin trilyonda birinin milyarda biridir.⁸⁰⁵ Davies, fiziksel evrene hâkim dört kuvvete dair açıklamalarında “Zamanımızın en önemli bilimsel keşfi fiziksel evrenin her zaman var olmadığıdır” demektedir.⁸⁰⁶ James Trefil ise şunları söylemektedir: “Evrenin genişlemesinin bir film kaseti olduğunu düşünürseniz, filmi tersten oynatmayı kolayca hayal edebilirsiniz. Bunu yaptığınız da evren küçülüyor küçülüyor sonunda her bir kompakt kütlenin sonsuz bir yoğunluk noktasına geldiği an gelecektir. Bu anda evren genişlemeye başlamıştır ve o zamandan önce evren yoktur.”⁸⁰⁷

⁸⁰⁴ Hani Rızık, **Mucez Tarihi'z-Zemen**, 2003, s. 39.

⁸⁰⁵ Amr Şerif, **Keyfe Bede'e el-Halk**, s. 42. *Bkn*, Stephen Hawking, Leonard Miladinow, **Büyük Tasarım**.

⁸⁰⁶ Paul Davies, **el-Kuva el-Erbe'a el-Esasiyye fi'l-Kevn**, çev. Haşim Ahmed, el-Meclisu'l- 'A'la li's-Sekafe, 2002, s. 17.

⁸⁰⁷ James Trifel, **el-Cenibu'l-Muzlim li'l-Kevn**, s. 57.

2.3.2 Kuramların Değerlendirilmesi

Simetri ve Simetri Kırılması; parlak beyaz bir sayfaya bakıldığında bu sayfanın sağa veya sola dönmesi fark etmeksizin simetrik olduğu hemen anlaşılmaktadır. Ancak bu sayfanın herhangi bir yerine siyah bir nokta eklendiğinde sayfanın simetrisi yitirilmekte ve kırılmaktadır. Bundan dolayı yoktan yaratma süreci, simetrinin kırılması gibidir, ilgili bağlamda başka bir soru ortaya çıkmaktadır: Simetrinin kırılması sürecinde bu ihtimali baskın kılan sebep nedir? Simetrinin kırılmasına neden olan herhangi bir etken bulunması mantıklı değil midir? Aksi halde tam simetri niçin tam simetri olarak, boşluk neden boşluk olarak kalmaktadır?

Gazali, bu meseleye işaret ederek, dünyanın yaratılmasına ve hiçlikten varoluşa çıkmasına zemin hazırlayan bir tercih sebebine/müreccih'e ihtiyaç olup olmadığını sorgulamıştır. Gazali, ilahi iradenin âlemi yaratmaya, yokluktan çıkarmaya karar verdiği süreçte başka bir tercih nedeninin gerekli olmadığını belirtir. Bu irade yokluğun simetrisinin kırılmasına neden olmuş, varlıkların benzerlerinden ayırt edilmesini sağlamıştır. Gazaliye göre âlem sahip olduğu şekil ve mekânda sadece ilahi irade sayesinde bulunmuştur. İrade, bir hususu benzerinden ayırmaya yarayan istektir dolayısıyla olanları Tanrı'nın kudreti ile açıklamak yeterli bir izahtır.⁸⁰⁸

Yolculuk burada bitmekte midir? Kadim madde, yokluk, filozof ve kelmacıların mantıksal açıklamaları ve modern fiziğin ilgilendiği gözlem ve deney temelli sonuçlar benzeri yaratılış argümanları çerçevesinde taraftar ve muhalifler hakkında çok sayıda bilginin sunumundan sonra tartışma burada bitmekte midir? Ulaşılan kanıtlar, yoktan yaratma fikrinin, Tanrı veya Yaratıcı varlığı fikrini karşıtlarını ikna için yeterli midir? Çünkü Big Bang'in kanıtı, evrenin doğuşunu, zamanın ve mekânın yokken oluşan varlığını ortaya koymaktadır. Ancak yolculuk sona ermemiştir, bilim adamlarınca Tanrı parçacığı olarak anılan ve evrenin oluşmasından sorumlu görülen temel parçacık olan Higgs bozonunun⁸⁰⁹ keşfi ile yaratma fikrini savunanları yaratılışın nedenlerini yeniden gözden geçirmeye

⁸⁰⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 55. Bkz. Baisl Tai, *el-Kevnu ve'l-Âdem*, Mektebetü'n-Nur, s. 207.

⁸⁰⁹ İskoç fizikçi Higgs'e atfen kullanılan bir isimdir. Higgs, 1964 yılında bu parçacığın var olduğunu tahmin etmiştir.

çağrılmıştır. Bu parçacık ateistlere, onların muhaliflerine yani din adamlarına cevap vermeleri için güçlü bir argüman ve destek sağlamıştır.⁸¹⁰

Şu hâlde tartışmalar hala devam etmekte ve bilgi nehri hala sola ve sağa doğru eğilmektedir. Düz, kesin ve tahmin edilebilir bir çizgide yürümektedir. Bir şeyin hiçlikten oluşması fikri, araştırmaya ve incelemeye düşkün fizikçiyi, özellikle de bir Yaratıcının (ateistlerin tabiri ile boşlukların Tanrısı)⁸¹¹ varlığına ihtiyaç duymadığına inananları rahatsız edecektir. Bu yüzden kuantum fiziğinde saf yokluk ve hiçlik bulunmamaktadır, fizikçi Lawrence Krauss da bu sebeple bir kitap yazmıştır. Her fizikçi hacmi olan uzay ve mekânın yokluk ve hiçlik denecek şekilde hacimli bir varlıktan tamamen boşaltılamayacağını da bilmektedir. Hawking'in görüşüne göre, uzay asla boş kalmaz, yalnızca daha az enerji ile durumunu sürdürür, buna boşalma/vakum denir, parçacıklar ilgili halde türbülanslı alana girip çıkarlar.⁸¹²

Evrenin başlangıcından önce onun hiçbir şey anlamında yokluktan ibaret olduğu söylenirse, yani mutlak olarak değil fiziksel bakımdan hiçbir şey olmadığı belirtilirse bu durumda bir karmaşıklık olmaktadır, zira yokluğu hayal etmek-algılamak zordur. Müslüman kelimacılar daha önce aktarıldığı üzere hiçbir şeyin/yokluğun gerçeğini tartışmışlardır. Mutezile mezhebi yokluğun bir şey olduğunu savunmuş, şöyle demişlerdir: Şey'in gerçeği; malum/bilinen olmasıdır, yokluk/âdem de bilinen bir şeydir. Eşariler ise hiçliğin bir şey olmadığını söylemişlerdir. Yokluğun bulunduğu durum, zamanımızda boşluk salınımı olarak adlandırılmaktadır.⁸¹³

Krauss ve takipçileri, Yüce Allah'ın birliğini belirlemek için tartışmaktan bıkmayan inananların sorusu ile yüzleşmek zorundadır: Saf hiçlik/yokluk varsa, bunu kim yaratmıştır? Dahası, Higgs bozununu, zât-i ile kaim olup varlık ve yokluktan etkilenmeden madde yaratmakta ve maddelerin içerisine dâhil olmamakta ise bu inananların bahsettiği Tanrı'dır. Ancak bu parçacık zaman, mekân ve madde kapsamında ve bu yüzden de var olan bir şey ise kelamcı onu kimin yarattığını soracaktır. Zira onun varlığı kendisinden değil başka bir unsura dayalı olacaktır. Bu cismin oluşması için bir sebep veya mucit olmalıdır yoksa sorular zincirleme olarak

⁸¹⁰ Lawrence Krauss, **Kevnun min La Şey'in (Hiç Yoktan Evren)**, çev. Gade el-Halvânî, Menşûrâtı'r-Reml, 2015, s. 10, s. 161.

⁸¹¹ Lawrence Krauss, **Kevnun min La Şey'in**, s. 138.

⁸¹² Stephen Hawking, Leonard Miladinow, **Büyük Tasarım**, s. 138.

⁸¹³ Basil Tai, **el-Kevn ve'l- 'Âdem**, s. 140.

ebediyete kadar gidecek ve Plank Duvarı ile çarpışacaktır. Söz konusu netice de imkânsızdır, akıl tarafından onaylanamaz.

Ünlü fizikçi Stephen Hawking, ölmeden önce bir bildiri yayınlayarak dünyanın evrenin varlığına yol açan Büyük Patlama'dan sonra küçük bir noktadan geliştiğini söylemiş, bu hadisenin evrenler üreten sonsuz sayıda büyük patlamalardan biri olduğunu ileri sürmüştür. Aynı şekilde yıldızların enerjisi tükendiğinde evrenin biteceği öngörüsünde bulunmuştur.⁸¹⁴ Hawking'in bu öngörüsü, kaçınılmaz olarak evrenin nihayetinin gerçekleşeceğine dair bir onay niteliğindedir. Peki, bahsedilen açıklama, onun madde ve enerjinin kendini yarattığını belirten ilkeyi yanlışladığı anlamına gelmekte midir?

Fizikçi Mart'in Reese, bize, sayılar ve onların büyük hassaslığı üzerinden oluşun ve yaşamın dayandığı evrenin çok kritik durumunu, bu altı sayıdaki küçük bir değişiklikliğin evreni ve yaşamı imkânsız kılacağını ünlü kitabı Just Six Numbers'da anlatmaktadır. Martin Reese'in dikkat çektiği altı sayıdan biri, elektromanyetik gücün, yerçekimi kuvvetine oranı olup 10^{36} 'e eşdeğerdir. Ona göre bu sayının birkaç sıfır içermemesi halinde evren devasa bir şekilde oluşmayacaktı, canlı organizmalardan sadece böcek vb. türler bulunacak ve gelişme için zamanın olmayacağı küçük bir evrenle karşılaşacaktı.⁸¹⁵

Fizikçilerin şu hususta (bilerek veya bilmeyerek) ittifak halindedir: Fizikçilerin görüşüne göre evrende dört esas kuvvet bulunmaktadır. Doğanın çok değişik türlerde büyük bir yapıyı içermesine rağmen bu kuvvet dört unsura dayandırılabilir. Bu kuvvetlerin en yaygın olanı ağırlık veya çekim gücüdür. İkinci ise elektromanyetizma, üçüncüsü tesirli nükleer güçler; düşük nükleer güç. Çekim güçleri Newton⁸¹⁶ eliyle ortaya çıkartılmıştır. Uzun boyutlu süreçte onları reel evren boyutunda hissetmek mümkündür—elektromanyetizma güçleri ise elektrik ve manyetizmanın birleşiminden oluşur. XIX. yüzyılda Faraday⁸¹⁷'in çalışmaları ile bu

⁸¹⁵ Martin Rees, **Fekat Sittetu Erkam, (Just Six Numbers)**, çev. Cenat Jemal, Dâru'l-kitâbi'n-neşri, 2016, s. 17.

⁸¹⁶ Sir Isaac Newton (1642- 1727), en önemli fizikçiler ve matematikçilerden biriydi. Belki de en önemli katkısı, genel olarak hareket ve yerçekimi yasalarının hazırlanmasıdır. Yerçekimi yasasına ek olarak en ünlü eserlerinden biri optik konusundaki çalışmasıdır. Münir Baalbeki, s. 462.

⁸¹⁷ Michael Faraday (1791- 1867), elektromanyetik ve elektrokimyasal alan bilimine katılan bir İngiliz kimyager ve fizikçidir. Münir Baalbeki, s. 310.

disiplin başlamış, Maxwell tarafından geliştirilmiştir.⁸¹⁸ Son iki güç yani çekirdek/nükleer günlük hayatta varlıkları çok algılanmayan güçler olup atom altı boyutlarla sınırlı kalırlar.⁸¹⁹

Einstein'ın ölümünden diğer fizikçiler gibi fizik kuramlarını tek bir kuramda toplamayı ve onunla etrafımızdakileri ve doğadaki bütün olayı açıklamayı hayal etmekte idi. XX. yüzyılla birlikte Abdüsselam ve iki arkadaşı Steven Weinberg ve Sheldon Glasgow her biri bağımsız çalışmalarla bir matematik teorisi geliştirmişlerdir. Dört esas kuvvetini iki bir başlık altında ele almış ve elektromanyetizma ve zayıf nükleer kuvvetleri tek bir teoride değerlendirmişlerdir.⁸²⁰ Âlimler buna M-theory ismini vermişlerdir.⁸²¹ Bu açıklama biçiminden çok şey umulmuş, doğadaki olguların yorumlanmasını sağlayacağı ve gelecekte olacakların muhtemel tahmini içereceği söylenmiştir. Bu teorinin öncülerinden biri de Edward Witten'dır. Dolayısıyla anlaşıldığı kadarıyla fizikçiler varlıktaki her şeyi izaha kavuşturan onlara özgü bir kutsal/bir ilah oluşturmak istemektedirler. Ancak bu kutsal dinlere uyan inananların kutsalından ayrıdır. Çünkü fizikçilerde yaygın olarak, fiziksel yargılar/inançların metafiziksel inançlarla karşı karşıya bulunduğunu, fiziksel bilgilerin pekişmesi ile metafizik yorumların etkisini yitirdiğini savunmaktadır.

Yaratılış Konusunda Nihai Söz İnsan Zihnine mi Modern Bilime mi aittir? Fizikçi Max Plank şunları söylemektedir: Teorilerin tamamı bütün destekçilerin ölmesinden sonra bırakılmakta, bilimin üst üste gelen cenazelerle ilerlemektedir. Bu teori acı bir alay içermektedir. Diyalektik evrensel problemlerin birçoğu kesin bir şekilde çözülmüştür. Eski meselelerde tartışma ve ihtilaf ortadan kalkmıştır. Ben de dâhil bizden pekçok kişi görüşlerini değiştirmiştir. Evrendeki en gizemli nokta, anlaşılabilir durumda olmasıdır. Einstein'ın en meşhur özlü sözlerinden biri de fizik kanunlarından duyduğu dehşeti ifade etmektedir.⁸²²

⁸¹⁸ Stephen Hawking, Leonard Miladinow, **Büyük Tasarım**, s. 111.

⁸¹⁹ Paul Davies, **el-Evtâru'l-Fâika**, çev. Ahmed es-Seman, Dar Talas, İkinci Baskı, 1997, ss. 32-33. João Magueijo, **Esra 'u min Sur'ati'd-Davi**, çev. Said el-Es'ad, Daru'l-Hivar es-Sekafi, s. 55.

⁸²⁰ Paul Davies, **el-Evtâru'l-Fâika**, s. 56.

⁸²¹ Stephen Hawking, Leonard Miladinow, **Büyük Tasarım**, s.180.

⁸²² Martin Rees, **Fekat Sittetu Erkam (Just Six Numbers)**, s. 25. Stephen Hawking, **Büyük Tasarım**, s.109.

James Jeans⁸²³ şöyle demektedir: Modern bilimlerin, insan aklının kapsamından belki de ebediyete kadar uzak kalacak belirli zor meseleler hakkında söylenecek bir sözü olup olmadığını araştırdık. Ancak zayıf bir ışıktan öteye bir husus ortaya koyduğumuzu iddia edemeyiz. Muhtemeldir ki bu basisi de yanlış anlamışızdır. Biz herhangi bir şey hakkında sağlam bir görüş elde etmeden gözlerimizi çok yormuş da olabiliriz. Bunlardan dolayı bilimin kesin bir hükme sahip olmadığını söylemeye çalışıyoruz. Bilim yargı belirtmekten vazgeçti dememiz daha doğru olabilir. Bilgi nehri hareketini aşamalı olarak ilerletip sürdürmekte ve nereye döküldüğünü bilemeyeceğimiz bir şekilde akmaktadır.⁸²⁴

Hayattan bir örnek vermek gerekirse: Havaya rastgele madeni para atılır. Bu paranın bir tarafında yazı diğer tarafında resim bulunmaktadır. Resim veya yazıdan birinin gelmesi yüzde ellidir. Paranın hangi yüzünün geldiğini görüp görmemiz farketmeksizin yere düşmesiyle birlikte bu ihtimallerden biri gerçekleşecektir. Şimdiye dek zihninizde bilgi oluşmamıştır. Bize göre gelecekte bir şeydir. Onu algılayamayız çünkü madeni paraya henüz bakılmamıştır. Onun hakkındaki bilgimizin oluşması durumunda değişenin sadece bilgimiz olduğu, olayın farklılaşmadığını anlamamız gerekir. Madeni paranın yukarıya atılması ve yere düşmesi durumunda olay gerçekleşmiştir. Ancak görülmeden paranın hangi yüzü üstüne indiğine dair elimizde bir malumat yoktur. Gelecekte olacak bir şeyin yaşanma halini değiştiren sebepler bulunmaktadır. Bu sebepler doğrultusunda bilgilerimiz de değişecektir.

Verilen örnekte; atış kuvveti paranın dönüş sayısını etkilemekte ve dönüş sayısı da hangi yüzün olacağını belirlemektedir. Rüzgârın gücü paranın nereye ve nasıl düşeceğine tesir etmektedir. Madeni paranın ağırlığı yer çekimin gücünü arttırmakta veya azaltmaktadır. Olay gelecekte olsa bile ihtimaller belirlenmiştir. Gelecek ve geçmiş tasavvurları zihninizin ilgili olaya dair dayattığı hususlardır. Bunun bir örneği şudur: İnsan gezegenleri keşfettiğinde onların varlığını kavramıştır. Ancak insan onu bilmeden de hatta insanın yeryüzündeki hayatından çok önce de yıldızlar ve gezegenler mevcuttu.

Doğa, davranışlarını tabiri caizse istek ve duygularımızca açıklanan davranışlara yahut sinir ve eklemlerin davranışlarına bağlı olarak belirlememektedir.

⁸²³ Sir James Hoodwood Jeans [1877-1946] fizik, matematik ve astronomi alanlarında çalışmış olan bir İngiliz astronomu.

⁸²⁴ Ali Muşerrefe, **Mutalaat İlmiyye**, el-Hey'etu'l- Mısriyyetu'l 'Amme li'l-Kitab, 2012, s. 93.

Ancak düşünen akıllarımıza göre belirlenmektedir. Bu görüş, gerek akıllarımızın doğaya kanunlarını kabul ettirmesi gerekse onun akıllarımıza bazı kanunları dayatması durumunda geçerli ve doğrudur.⁸²⁵

James Jeans şöyle söylemektedir:

“Bu meseleleri ancak ihtimaller dâhilinde değerlendirdiğimizin farkındayız. Bilim adamı görüşlerini değiştirdiği için çok defa kınanır. Bu durum onun sözünün ciddiye alınmaması gerektiği algısını oluşturur. Ancak bilgi nehrine dalan âlim bu hususta kınanamaz. O bazen nehrin ana yatağında devam etmeyip yan akarsulara geçer. Çünkü o yan akarsuları denemeden onların doğru olup olmadığını bilemez. Nehrin eğimli olması, bazen Doğu’ya bazen Batı’ya akması, bilim gezgini için en tehlikeli noktadır. Gezgin doğuya yönelik akıntı ile birlikte oraya yönelebilir ve akımla birlikte hareket ettiğini düşünebilir. Batı’ya akan bilimle kişi kendini bilgi denizinin yani hakikatin karşısında bulacağını sanabilir. Nehrin ciheti değişince bu sefer hakikatle yeni yönde buluşacağını umabilir. Dolayısıyla hiçbir bilim insanı gelecekte bilimin nereye evrileceğini, nerede olacağını kesin olarak haber veremez. Çünkü o, özel tecrübeleri gereği sadece söz konusu nehrin yatağının sürekli genişlediğini değil, aynı zamanda daima eğimli kaldığını anlar.”⁸²⁶

Bahsedilen hareketle Heisenberg⁸²⁷ bu şeye çağdaş fizik ile antik fizik arasındaki farkı "belirsizlik ya da kuşkuculuk" ilkesi ile açıklamış, şöyle demiştir: Maddi cisimciğin/parçacığın mekânı ve hızını istenilen ölçüde hassasiyetle tespit etmek imkânsızdır. Yeri kesin olarak belirlemek mümkünken gözlem araçları, bir dereceye kadar, hızını bilmemizi engellemektedir. Bunun tam tersi halde de yani bir cisimciğin hızını tam olarak ölçülmesi olası olduğunda mekânı saptamak pek imkân dâhilinde bulunmamaktadır. Belirsizlik kuralı, kuantum teorisinde ele alınan pek çok kemiyetlere ait eşzamanlı değerlere dair bilgilerin belirsiz olduğunu göstermektedir. Bu husus, sadece mekânı veya yalnızca hızı saptamakla sınırlı değildir.⁸²⁸

⁸²⁵ James Jeans, **el-Kevnu'l-Gamid (Mysterious Universe)**, çev. Abdülmecid Mersi, el-Matbaatu'l-Emiriyye, 2 Baskı, 1942, s. 152.

⁸²⁶ James Jeans, **el-Kevnu'l-Gamid**, s. 169.

⁸²⁷ Werner Heisenberg [1901-1976]. 20. yüzyılın ortalarında kuantum mekaniği alanındaki araştırmaları etkilemeye katkıda bulunan bir Alman bilim adamı ve filozof idi. Münir Baalbeki, s. 470.

⁸²⁸ Werner Heisenberg, **et-Tabî 'atu fi'l-Fizyâi'l-Mu 'âsira (Çağdaş Fizikte Doğa)**, Edhem es-Seman, Talas Yayınevi, c. I, s. 1, T. 1986, s. 55. Heisenberg, kuantum teorisinin bu şey için imkânsız olduğunu düşünür, çünkü kuantum teorisi, çekirdeğin bir kerede fırlatılma ihtimalini hesaplayabilse bile bunun ne zaman olacağını tahmin edemez. Bu an prensipte kesin değildir ve gelecekte o anın tam olarak belirlenmesine izin veren yeni yasalar keşfedeceğimizi farz edemeyiz. Çünkü eğer böyle olursa

Dolayısıyla anılan filozof, mekânı mutlak olarak bilinmezken serbest elektronun süratinin hassas biçimde bulunabileceğini varsaymıştır. Öyleyse elektron hareketinin belirsizlik kuralı ile ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.⁸²⁹

Bu sözler, Laplace'nin⁸³⁰ bütün nesnelerin hızı ve yerini kavranırsa geçmiş ve geleceğin bilinebileceği inancını geçersiz kılmaktadır.⁸³¹ Stephen Hawking, bu hususu şöyle yorumlamaktadır: Belirsizlik ilkesi bir cismin aynı anda tam olarak nerede ve ne kadar hızlı olduğunu bilmeyi engellerse çalışmaya ve araştırmaya nasıl başlayabiliriz? Bilgisayarlarımızın kalitesi ne olursa olsun, içine kötü veriler konursa, bu cihazlar kötü tahminler üretecektir.⁸³²

Çünkü hangi tür araç ve cihazlara başvursak da ötesine geçilemeyecek uzak sınırlar vardır. Bu durumun nedeni tam bir fotonun içerdiği bilgilerden daha kesin bilgi içeren dış dünyadan bir mesaj almamamızdır. Sınırsız doğruluğa sahip olmayı arzulama hakkımız yoktur, çünkü elimizdeki en iyi cihazlar dahi bize kaba ve karışık bir görüntü vermektedir.⁸³³

Yukarıda geçen M teorisine dair Stephen Hawking, evrenin bütün yönlerini ve doğanın tüm güçlerini, bu güçleri hisseden tüm parçacıkları ve hepsinin ait olduğu mekân ve zaman çerçevesini tanımlayabilecek bir matematiksel model veya teori bulunmadığını söylemektedir. Bu durum, fizikçilerin evreni anlatan birleşik bir teori bulma hayalinin gerçekleşmesini engellemektedir. Dolayısıyla Newton'un teorisinin öngörülleri, etrafımızdaki dünyaya dair deneyimlerimizle, hepimizin geliştirdiği gerçek vizyonu ile uyumlu iken atomlar ve moleküller günlük yaşamlarımızın deneyimlerinden tamamen farklı bir şekilde çalışmaktadır.⁸³⁴

parçacığı neden çekirdeği terk eden bir dalga olarak görmeye devam ettiğimizi anlayamayız. Söz konusu düşünce ise deneyimle doğrulanmaktadır, David Lindley, **Güvensizlik İlkesi**, s. 58.

⁸²⁹ Heisenberg, **el-Mebâdiu el-Fizyâiyye li-Nazariyyeti'l-Kemm**, çev. Muhammed Sabri, İntisarât eş-Şebeki, Kelimat Arabiyye, İkinci Baskı, 2011, s. 27. George Gamow, **Bidayetun Bila Nihaye**, s.145.

⁸³⁰ Pierre Simon, Marquis de Laplace [1749-1827]. Matematiksel astronominin gelişiminde önemli çalışmalar yapan Fransız matematikçi ve astronom.

⁸³¹ Stephen Hawking, **Ceviz Kabuğundaki Evren**, s. 99. Bu kitapta, Hawking, Laplace'in nesnelerin bilgi kavramı ve hareketleriyle ilgili görüşlerini alaycı bir şekilde yanıtlamakta eleştirmekte, ancak Laplace'nin doğanın çalışmasında Tanrı'nın rolünü inkâr etmesine övgüde bulunmaktadır. Ayrıca bkz. **Büyük Tasarım**, s. 40 vd.

⁸³² James Jeans, **el-Fizyau ve'l-Felsefetu**, çev. Receb Cafer, Daru'l-Mearif, t.y, s. 193.

⁸³³ Stephen Hawking, Leonard Miladinow, et-Tasmimu'l- 'Azim (**Grand Design-Büyük Tasarım**), s. 76.

⁸³⁴ Stephen Hawking, Leonard Miladinow, et-Tasmimu'l- 'Azim (**Grand Design-Büyük Tasarım**), s. 87.

Hawking, evrenimizin de birkaç evrenden biri olduğuna ve görünür yasalarının özel bir biçimde belirlenemediğini söylemektedir. Ona göre bahsedilen husus, günlük hayatın fiziğine dair gelecek tahminleri sunan ve her şeyi izah eden nihai bir teori düşünenleri hayal kırıklığına uğratacaktır.⁸³⁵

Tabiat, bazı modeller üretmektedir. Bu modellerden kimileri mekân açısından düzenli ancak zaman açısından düzenden/sıradan yoksun bulunmaktadır. Diğer bazı modeller de zaman açısından bir düzene sahipken mekân açısından düzensizdir. Kaos ve istikrar kuvvetleri arasında hassa bir denge söz konusudur, hassas atom ölçeğindeki kuvvetler ile günlük yaşamı etkileyen ölçekler seviyesinde çalışan kuvvetler ile iç içe geçmiş bir durum vardır.⁸³⁶

Fizikçilerin sözünü aktarmakla araştırmacının fizik ve matematikte uzmanlık sahibi olmadığı vurgulanmıştır. Bu ilmin uzman ve bilginleri vardır, bir meseleye dikkat çekmek gerekmektedir: Bir Yaratıcı ve Sani fikrine karşı çıkanlar, modern ilmin özellikle kuantum fiziğinin nedenselliği ortadan kaldırdığını savunmaktadır.

Bu iddiada, doğal bir savunma argümanı niteliği kazanmıştır, yeni bilimsel teoriler Tanrı'nın varlığını inkâr etmek hususunda küçük de olsa bir dayanağa tutunmak isteyen ateizm için başvurulmuş bir merci işlevi görmektedir. Ancak müminlerin imanı bilimsel teorilerin ispatına yahut başka birisinin imanına dayalı değildir.

Bilimsel teoriler delil olarak kullanılırken onların değişmeyen kesin hakikatler olmadığı göz önünde bulundurulmalı, onlara eleştirilemez ve mükemmel bilgiler şeklinde yaklaşılmamalıdır. İnsanın sunduğu teorilerin birçoğunun eleştirildiği, çelişik yönlerinin tespit edildiği ve yalanlandığı/yanlışlandığı görülmüştür. Dün için kesin olan pek çok teori bugün geçersiz olup geçmişin modası sürmeyen fikirleri olarak ele alınmaktadır.

Bu tezde filozof ve kelamcı olan düşünürlerin sözleri ile modern bilime ait verilerin birleştirilmesi üzerinden insanların eski ve yeni devirlerde ortaya koyduğu çalışmalara ışık tutulmak istenmiştir. Anlatılan tartışma, bu geniş evreni incelemeye devam eden insan aklının sınırlarını aşmamaktadır. Beşerî fikrin binlerce yıldır sunduğu ilim, fikir ve kültüre rağmen ortaya konanlar, gözlem ve incelemelerle elde

⁸³⁵ Stephen Hawking, Leonard Miladinow, **et-Tasmimu'l- 'Azim (Grand Design-Büyük Tasarım)**, s.174.

⁸³⁶ James Gleick, **Nazariyyetu'l-Fevda**, çev. Ahmed el-Mağribi, Daru's-Saki, 2008, s. 366-368.

edilen evrenin küçük bir bölümünü anlatmaktadır. Bu kesit de sürekli bir değişim halindedir.

Tek bir süreç, zorunlu bir determinizm ve kör bir tesadüfün hâkim olmadığı ilgili kesitte görünüşte rastlantısal bir kaos ortamı bulunmakla birlikte derinde düzenli ve tutarlı bir iç yapı vardır. Çünkü her bir parça, otorite ve hâkimiyet altındadır, belirli bir hedefe doğru, fiziksel ve matematiksel kanunlar olarak nitelendirilebilecek hassas biçimde işleyen tutarlı yasalar çerçevesinde hareket etmektedir. Zahirde rastlantısallık ve anlamdan yoksun olduğu söylene de İslam âlimlerinden Ebu'l-Berekat, bütün mevcudatın bir gayeye sahip olduğunu, bunun dışında bir kanaat belirtenin hataya düşeceğini belirtmektedir.

Dini, insan düşüncesine veya teorilerine dayandırmak doğru mu? Ortada önemli bir soru bulunmaktadır: İmanın insan aklınca öne sürülen bir teoriye bağlı kılınması, buna göre bir inancın benimsenmesi mantıklı mıdır? Kategorik olarak ispatlanamamış veya tamamen yanlışlanamamış bir teori bir dini inancın geçerliliği için kanıt olabilir mi? Bu hususta şöyle denebilir: Bilimsel teoriler, doğru veya yanlış yapan, araştırma ve çalışmalarında başarılı veya başarısız olan kişilerin görüşleridir. Onların sundukları kanıt ve açıklamalar, tartışma ve araştırma konusu olmayı sürdürmektedir, kesin olarak kabul edilmeleri mümkün değildir.

Einstein'ın uzay genişletme fikrinde söyledikleri, Hubble teleskopunu keşfettikten sonra fikrini değiştirdi ve bu da Einstein'ın uzayın kalıcı olarak genişlediğini kabul etmesine yol açtı. Binlerce yıl boyunca tartışmada en büyük paya sahip olan tek cevher teorisi taraftar ve muhalifleri bulunan, ispatı yahut çürütülmesi mümkün olmayan salt bir görüş olarak kalmıştır. Bununla birlikte, din değişmeden kalmaktadır ve insanlar bir araştırmacı veya yeni bir teori beklemeksizin imanlarını sürdürmektedir. Ayrıca bu çerçevede bilimsel uzlaştırmacı yaklaşımlar ve dini metinler hakkındaki yorumlar da kişisel bir gayreti aşmayan analizler olup kabul veya reddedilebilir.

Son zamanlarda, modern fiziksel teorilerin Kuran metnilerince onaylandığını ve modern bilimin tüm bulgularının Kur'an'a destek olduğunu, genişleme ile büyük patlama ve diğer teorilerin yüzyıllar önce ayetlerde bulunduğunu iddia eden ve kimilerince tembel bir kültür olarak değerlendirilen ilmi tefsir/ilmi icaz adlı bir ekol ortaya çıkmıştır. Bu görüşü savunanlar, kolaycılığa kaçarak Kur'an'ın modern bilimin

bu yüzyılda tespit ve analizlerine bir yüzyıl öncesine sahip olduğunu ve bu açıklamanın neden daha önce sunulup insanlığın hizmet edilmediğini bilmediğini söylemektedirler.

Onlara göre tüm bu süre boyunca beklenmesi, kısıtlı ulaşım ve iletişim imkânlarında çabalar harcanmasına, uzaya yolculukta sıkıntı çekmelerine ve akli zorlayan bu gizemli evreni ortaya çıkarma uğraşlarına gerek yoktur. Kur'an'ın modern bilimsel teorilerle tamamen uyumlu olduğu savı, dini metinlerin yapısı ile örtüşmemektedir. Çünkü böylesi bir halde, bir teoriye dair analizler değiştiğinde Kur'an metninin de bilgilerdeki değişikliklere göre ayarlanması gerekecektir. Bahsedilen şekilde bir düzenleme ise ilahi kaynaklı bir kitabın ve dindarlığın doğasına aykırıdır, din ve dindarlık kavramlarını olumsuz bir yerde konumlandıracaktır.

İlmi icaz görüşünde olanların düşüncelerini gözden geçirmeleri şarttır. Aksi takdirde bir gün herhangi bir bilimsel teoriyi desteklemek ya da yanlışlamaktan ötürü büyük zorluk çekeceklerdir. Bilim ivedilikle gelişmekte, ilerlemekte ve veriler farklılaşmaktadır. Dolayısıyla bir gün Kur'an'ı uzak manalara yormak yeni kuramları dışlamak mecburiyetinde kalacaklardır. Anılan ekolün birçok mensubu. Ayetini (Kur'an'ın gerçek olduğu kendileri için apaçık belli oluncaya kadar onlara çevrelerinde ve kendilerinde bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz. Rabbinin her şeye tanıklık etmesi (onlar için) yeterli değil midir?)⁸³⁷ Delil olarak kullanmakta ve onu gayri Müslimlerin çok sayıda buluşa imza atacakları ve böylelikle nassların doğrularına ikna olacakları şeklinde yorumlamaktadır. Bu durum, oldukça kolaycı bir yaklaşımı yansıtmaktadır. “Kur'an'ın bu hakikatlerini ilmi keşiflerden önce çeşitli âlimlerin anlayıp ortaya koyması ve bunların ateistlere daha önce delil olarak sunulması daha uygun olmaz mı idi?” benzeri sorular ilmi tefsire yöneltilen eleştirilerin temelini oluşturmaktadır.

Eski Ahit'e göre, Tanrı yaratılışın altıncı gününde Âdem ve Havva'yı yaratmıştır. Hatta bazı piskoposlar M.Ö. 27 Ekim 4004 tarihinde âlemin ortaya çıktığını belirlemişlerdir. Stephan Hawking, insanların yeni yaratıklar olduğu hususunda farklı bir görüş benimsediğini, evrenin ise çok daha önce, yaklaşık 13,7 milyar yıl önce meydana geldiğini söylemiştir.⁸³⁸ Tevrat'tan elde edilen tarih konuya

⁸³⁷ Fussilet, 53.

⁸³⁸ Stephen Hawking, Leonard Miladinow, **et-Tasmimu'l- 'Azim (Grand Design-Büyük Tasarım)**, s. 152.

örnek düşünülebilir: İlmi icazı delillerle ispat etmek için böylesi bir yanlış veri, bu fikrin şiddetli taraflarınca öne çıkarabilir ve bir hakikat gibi sunulabilir. Ancak ilgili verinin bilimsel olarak çürütülmesi gerçekleşir ve yanlışlığı ortaya konursa bu durumda ilmi icazı savunanlar ne diyeceklerdir?

Önce ve Sonra kavramları Tanrı âlemi yaratmadan önce yaratabilir miydi? Halkın üzerinde egemen olan kişilerce kamuoyunu yanıltmak, insanların zihinlerini dar bir düşünce çemberiyle çerçeveleme ne kadar doğrudur? Yanlı kuramlara ve yanlışlıklarla dolu, asılsız öykülere dayalı bir din anlayışında bu soruya verilen olağan cevap şu şekildedir: “Kim bu soruyu sorarsa Tanrı onun için cehennem hazırlamıştır.” Ancak bahse konu soru esasen mantıklı değildir. Düşünen akli bir insandan sadır olmaz. Çünkü Augustinus’un da vurguladığı gibi, zaman âlemin/evrenin yaratılışıyla var olmuş, âlemin yaratılışı zamanın içinde değil onunla birlikte gerçekleşmiştir.⁸³⁹

Hz. Peygamber’e (sav) atfedilen bir hadiste de şöyle buyrulmuştur: “Allah vardı, Onunla birlikte hiçbir şey yoktu.”⁸⁴⁰ Hadiste yer alan yanıt, âlemin yaratılıştan önce Tanrı’nın ne yaptığı sorunsalından kaçınmanın zarif bir yoludur, kelamcı ve filozoflar böylesi problemlerle yüzleşmede hadisteki diplomatik üsluptan ders çıkarmalıdır. Fakat bu problem bugün hala genel olarak düşünürler arasında anlaşmazlık nedenidir.

Öyleyse âlem olmadan zaman diye bir şeyden bahsedilemez, çünkü zaman, hareketin sayısızdır, hareketin varlığı olmadan onun varlığı olamaz. Zamanla ilgili soru, insan düşüncesi ve hayal gücünden kaynaklanmaktadır çünkü insanın bilinci ve algısı zamana bağlı olmayan görünür bir şey tasavvur edemez. Ancak bu kavram Tanrı için geçerli değildir. Tanrı, varlıkları genel olarak zamandan azade olarak yaratmıştır. Zaman, varlıkların hareketi ile başlamış, böylece onlar zaman adında bir faktöre tabi olmuştur. Varlık ve zaman birbirinden yokluk dışında ayrılmayan iki unsuru temsil etmişlerdir. Bir mevcudun varlığı bittiğinde, azaldığı yahut durduğunda değil tümünden ortadan kalktığında zamanı da son bulacaktır.

Zaman ancak ve ancak hayal gücümüzdendir. Ama Yüce Tanrı, bu hususa bağlı değildir. O’nun üzerinden zaman akamaz zira kendisi onun dışındadır. Zaman haricinde bir şeyin varlığını algılamak konusunda aklın kapasitesinin yetersizliği ve hayal

⁸³⁹ Paul Davies, **et-Tedbiru’l-İlahi**, s. 39.

⁸⁴⁰ Buhari, **Sahih**, Dar İbn Kesir, 2002, Hadis no. 3191, s.789.

gücünün vakitsiz bir varlık ile irtibat kuramaması nedeniyle insan aklının zaman-varlık ilişkisini kavraması zorlaşmaktadır. Bunun için çoğu şahıs yaratılış ve varoluş hakkında önce-sonra bağlantısı kurmaya çalışmıştır.

İnsanın zaman, mekân ve olayların kapsamı dışında bir şeyi algılayamamasından ve beşerî zihnin, gözlem ve deney haricinde bir konu olan metafizik ile doğrudan irtibat kuramamasından dolayı Tanrı'ya ulaşmak istediğinde gördükleri ve duyuları ile algıladıkları vasıtasıyla edindiği bilgileri ilahi varlık sahasına da uygulamıştır. İnsan kendisinin bilip tanıklık ettiği hususlara bağlı olarak kûnhüne vakıf olmadığı bir varlığı ölçme problemi ile karşılaşmıştır. İnsanın bu meseledeki durumu kaçırıldığı fırsata üzülererek ölen kimseye benzemektedir. O kişi, ilgili fırsatın aslında sonuçlarından ve iyi yönlerinden tam olarak haberdar değildir.

Allah'ın iradesi hadis değildir, önce-sonra ilişkisine tabi değildir, bu sözcüklerin biz insanlar için taşıdığı anlamlar, Tanrı açısından bulunmamaktadır. Anlaşılacağı üzere İslam inancına göre Allah, zaman varsayımına uymamaktadır. Zira önce ve sonra kavramları somut ve zamana bağlı olan mevcutlar için geçerlidir. Hâlbuki Tanrı böyle değildir. İnsan zihninin sınırlı imgeleminde zorunlu kabul edilen olasılığın kapsamı dışındadır.

Önce ve sonra, eski/kadim ve yeni/hadis kelimelerini, bize zihin ve anlayışlarımız dikte etmektedir, insanlar, onları gerek fiziksel ve gerekse zihinsel olarak aşamayacakları dar bir çevrede kalmaya zorlayan zaman ve mekân çerçevesinde yaşamaktadır. Zihinlerimiz gördüğü ve irtibat kurduğu olgulara bağlı olarak algı işlemini yürütmektedir. Dolayısıyla “önce” ve “sonra” dilimizin kavramlarının kullanımı insan dilinin eksikliğinden ve kastımızı göstermek için başka uygun bir kelime bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Eğer zaman ve mekân dışında yaşayan varlıklar olduğu ve onlarla maddi olmayan bir şekilde iletişim kurabildiği varsayılırsa onlardan bizce bilinmeyen ve yabancı görülen farklı varoluş şartlarını duyacağız.

Bu engin evrenin uzak noktalarında diğer varlıklarla bağlantı kurulsa onlardan kullandıklarımızdan farklı kelimeler ve ifadeler duyulacaktır. Dil eksikliği ve zihinlerin sınırlılığı, bu problemi ve farklı dönem ve zamanların düşünürlerinin odağı olan pek çok hususu çözmemizi engellemektedir. Yüce Allah'ın bu evrendeki geçerli kuralı (sünnetullah) olayların sürekli olarak değişmesi ve başkalaşmasıdır. Nitekim.

Ayette şöyle buyrulmuştur: “Yeryüzündeki ve göktekiler, O’ndan ister, O her gün başka bir iştedir.”⁸⁴¹

Einstein’ın söylediği gibi her şey görelidir, Newton ve kendisinin öğrencisi Laplace tarafından dillendirilen kesin bilgi ve determinizm yürürlükten kalkmıştır. Lorenz⁸⁴²’in doğa modelinde olduğu üzere evren kaos halinde ve değişkenken belirli bir düzen içinde hareket etmektedir ve Ebu’l-Berekat’ın vurguladığı şekilde onun belirli bir hikmeti vardır.



⁸⁴¹ Rahman, 29.

⁸⁴² Amerikalı bir matematikçi ve meteorolog olan Edward Norton Lorenz (1917–2008), Kaos teorisini keşfetti ve kelebek etkisi terimini kullandı.

SONUÇ

Uzun ve yorucu bir sürecin ardından ulaşılan sonuca göre kelimacılar, Aristo ve takipçilerinin düşüncelerinin özellikle metafizik alanını benimsememiştir. Ayrıca heyula kavramına mesafeli durmanın ötesinde ona karşı durmuşlardır. Ebu'l-Berekât göre ise felsefecilere toptan karşı çıkmak yersizdir. Mesela tabiat bilimleri içerisinde mütalaa edilen heyula, farklı yorumlamaya müsait bir kavramdır. Felsefecilerin kavramlarını ve yorumlarını olduğu gibi almak yerine özgün yaklaşımlar içerisinde değerlendirebilmek mümkündür. Kavrama yüklenen anlamların dönem, kişi ve kitap baskısı altında kalarak olduğu gibi benimsemek gibi bir zorunluluk yoktur. Hiçbir bilgi mutlaklaştırılmamalı ve her bilgi gibi felsefe ve kelam içerikli bilgiler de farklı yorumlara açık bırakılmalıdır. Ayrıca bilimsel ve dinsel bilgi denilerek bilgiyi tabulaştırmak bir hatadır.

Ebu'l-Berekât filozofların kullandığı heyula kavramının içeriğini onlardan farklı bir biçimde doldurmuştur. Ona göre heyula, varlık bakımından zorunlu değildir. Heyula zorunlu varlıktan başka bir varlık kategorisine alınabilir. Heyula var olanların temel ham maddesini belirten bir kavramdır. Bu nedenle mümkün varlık alana özgü kılınmalıdır. Heyula kadîm değil, hâdis varlık statüsündedir. Bilindiği üzere Aristo ve onun izinden göre heyula kadîm bir varlık idi. Heyulanın mahiyeti hakkında Ebu'l-Berekât ile filozoflar ayrılmıştır. Heyula yapısal bakımdan değişik algılanmıştır. Ancak Ebu'l-Berekât'a göre heyulanın işleyişi felsefecilerle benzemektedir. Her ikisine göre de heyula suretten ayrılamaz bir yapı arz eder.

Ebu'l-Berekât filozofların zaman ve hareket kavramları arası kurdukları irtibatın zeminini yanlış bularak onları sert bir dille eleştirmiştir. Zira filozoflar zamanı hareketin bir arazi saymaktaydılar. Ebu'l-Berekât'a göre her ne kadar bir irtibat gerektirse de zaman, kendi başına bulunan bağımsız bir cevherdir. Zamanı harekete bağlı görmektense hareketi zamana bağlı saymak daha doğru ve daha yerinde bir yaklaşımdır. Çünkü hareket, hareketlinin durabilmesine rağmen zihin ondaki hareketi tasavvur edebilirken, deyim yerindeyse hareketi tasavvur etmek için illa bir hareketlinin var olmasına gerek yoktur. Oysa zamanın ortadan kaldırılması zihnen düşünülemezdir. Nitekim insan zihni zamansız düşünmez ve zaman içre olmayanı algılayamaz.

Ebu'l-Berekât Aristo'nun meşhur “hareket etmeyen hareket ettirici”sini kabul etmektedir. Ebu'l-Berekât Aristo'nun mekân tanımına oldukça yakın bir içerikle mekânın varlığını kabul etmektedir. Meşşai felsefecilerin aksine boşluk (*hala*) kavramının olgusal varlığını savunanlara arasında Ebu'l-Berekât yer almaktadır. Bu noktada onun İslam kelmacılarıyla paralel bir anlayışa sahip bir düşünür olarak görmek gerekir.

Ebu'l-Berekât boşluğun varlığına dair getirilen tüm kanıtlamaları ve ayrıntılı delilleri kullanmıştır. Ayrıca boşluk kavramının olgusal karşılığını kabul etmeyen filozofların konuyla ilgili sundukları kanıtlamaları da çürütmeye önem vermiştir. Bunu temellendirirken cisimlerde mekânsal hareketlerin varlığını esas almıştır. Kova içerisinde ısınmış suyun genişlemesini ve taşmasını görüşünü destekleyici deney olarak sunmuştur. Zira bu basit deney ona göre boşluk kavramının olguya tekabül eden bir varlığına işaret olarak gösterilmiştir.

Cevher-i fert meselesine bakılacak olursa Ebu'l-Berekât, Meşşai felsefecilerin aksine bu nokta da kelam sistemiyle örtüşen bir yaklaşıma sahiptir. Zira tüm gücüyle kelmacıların görüşlerini destekler mahiyette fikirleri vardır. Ancak Ebu'l-Berekât 'ın bu konu özelinde görüşü muğlak ve yoruma açık ifadelerde bulunmuştur. Kelmacılar ondan farklı olarak *cevher-i fert* konusunda tavizsizdir. Çünkü bu kavram onların ontolojik, metafizik ve ilahiyat gibi pek çok farklı alandaki ortak kabullerini desteklemektedir. Sözgelimi âlemin yaratılmış olması, madumun iadesi ve ahiret konularında bölünemeyen son parça kuramı oldukça kullanışlıdır.

Ehl-i sünnet kelmacılarının aksine Ebu'l-Berekât cismin bölünmesinin belli bir noktada son bulmayacağını ifade etmektedir. Ona göre cisim doğası gereği bölünmeyi sonsuza dek kabul edebilir. Bu açıdan cisim tek tek birimlerin toplamından ibarettir. Cisimde asaletli birlikler ve vekâletli birlikler bulunmaktadır. Bu birliklerin potansiyel olarak sonu yoktur. Cismin cisim olması bakımından büyük veya küçük olması asıl yapıyı değiştirmemektedir. Bu bakımdan cisim bölünmeye ve parçalanmaya daima elverişlidir.

Ebu'l-Berekât nezdinde yeryüzündeki bazı cisimler bölünmeyi kabul etmemektedir. Bu türlü bölünemez parçalar parçalanmayı kabul etmezler. Çünkü onlardan daha sert ve daha katı başka hiçbir cisim yoktur ki onu parçalayabilsin. Nitekim parçalayan ve ayıran şeyin parçaladığı veya ayırdığı şeyden daha yoğun ve

daha sağlam olması gerekir. Sözelimi ateş yanmaz. Ama ısıyı artırılabilirse bu ateşin ateş mahiyetinde bir değişime yol açamamaktadır.

Evrenin yaratılışı ve icat edilişi meselesine gelinecek olursa bilindiği üzere kelamcılar evrenin yok iken var olduğunu ve yoktan yaratılışı esas almaktadırlar. Evren bu anlamda sonradan olmuş bir nesneden ibarettir. Onu nesne ve hâdis kılan muhdis Allah’a dayanmaktadır. Felsefe tarafına geçildiğinde ise evren kadîmdir. Buna Tanrı, evreni sırf yokluktan değil kadîm bir maddeden yaratmıştır. Çünkü bir şeyin yokluktan varlığa gelmesi safsatadır. Özlü deyişle vardan yok, yoktan var olmaz ilkesi temeldir.

Ebu’l-Berekât bu ikircikli durum karşısındaki pozisyonunu ortaya koymak kolay değildir. Örneğin onun *cevher-i fert* kavramı karşısında takındığı tavizsiz tavır burada bulunmamaktadır. Onun bu derin tartışma karşısında açık ve belirgin bir kanaati yoktur. Birbiriyle tutarsız ve karşıt anlamlara çekilebilecek, birbirine yakın açıklamaları vardır. Tüm evrenin zorunlu varlık Tanrı’dan geldiği konusunda herkesle hemfikirdir. Ona göre bütün varlıklar bir nedene bağlanmalıdır. Tüm nedenlerin arkasında zorunlu bir varlık bulunmaktadır. Ona göre Tanrı cömert olduğu için evreni bu cömertliğinden ötürü yaratmıştır.

Tüm var olanlar Tanrı’nın kadîm eylemleridir. Yaratmayı başlatan Tanrı’dır. Ebu’l-Berekât, özelliklere felsefecilere ait, üzerine birçok meselenin bina edildiği “birden bir çıkar” prensibine radikal biçimde karşıdır. İşte bu farklı anlamlara yorulabilecek bir yaklaşımdır. Ebu’l-Berekât sözü edilen prensibe dayandırılan sudur/feyiz kuramına karşı durmaktadır.

Ebu’l-Berekât nedenlerin ardı ardına sıralandığında zorunlu varlık Tanrı’ya ulaşılacağını söylemiştir. Meşşai felsefecilerin savunduğu yaratmada, metafizik araçları hiçbir şekilde benimsememiştir. Yaratma sürecinin yatay ve dikey biçimlerini de yadsımıştır. Çünkü illet gibi var olanların başından başlayarak sonuncu malule ulaşınca denkleme arada tek biçimli ilerleyen nedensellik muhtevalı illet-malul sıra düzeni vardır.

İllet-malul ilişkisi dikey müdahale olmaksızın çoğalma oluşamaz. Varlıklar arasında her ne zaman iki varlık yaratılmış olsa onlara bağlı bulunan başka illet ve maluller de bulunuyor demektir. Ebu’l-Berekât birey olarak insanların varlıklarının sonsuz ve sınırsız olduğu düşünülmektedir. İllet-malul ilişkisi baba-çocuk arasında

kurulamaz, kurulmamalıdır. Çünkü baba olmaksız çocuk hayatını idame ettirebilmektedir. Ancak illet yoksa malul varlığı devam ettiremez.

Evreni tanımlayıcı kadîm-hâdis ikilemine karşı, açık bir çözüm önerisi Ebu'l-Berekât'ta yoktur. O bir yandan kelamcılarını eleştirir. Mesela hâdis evren anlayışını savunmaya yönelik getirilen delillerin önermelerini zayıf bulur. Hâdis evren anlayışının temeline alınan cevher-araz teorisi, Ebu'l-Berekât açısından kendi içinde tutarlı değildir. Çünkü üzerine kurulan önermeleri zayıftır. Cevher-araz kuramını referans alarak ortaya atılan kanıtlamalar yetersizdir. Bu yetersiz deliller üzerine bina edilen kozmolojik delilin, bir dizi mantıksal sonuçlarında açmazlar vardır.

Kadîm evren dizgesine gelinecek olursa Ebu'l-Berekât bu görüşe de yakın durmamaktadır. Ona göre evren öncesiz olamaz, öncesizlik Tanrı'ya mahsustur. Evrenin varlık âleminde olmadığı bir zaman vardır. Zaman kavramının kendisini dikkate alındığında bu, tek başına var ediş için yeterli değildir. Bununla beraber insan zihni, yapısı gereği zaman ve mekânın kadîm olduğundan hiçbir kuşku duymaz.

Evren olmaksızın bile zamanın varlığı inkâr edilemezdir. Zira zaman, yokluğu kabul etmez. Anlaşıldığı kadarıyla bu söylemin bir ileri adımı Allah'la fiil ve yaratma arasındaki ilişkinin koparılması olacaktır. Tanrı ile evren arası ilişkinin tesis edilebilmesi için Tanrı süreç içerisinde sürekli yenilenebilen iradelerini kullanmaktadır. Ancak böylesi bir Tanrı olgu ve olayların içerisinde yer alabilecektir.

Tüm bu anlatılara karşın Ebu'l-Berekât hâdis evren anlayışının, yaratan ile yaratılan arasında gözetilmesi gereken ontolojik ayrılığa zemin hazırladığını düşünmektedir. Hâdis evren anlayışı ilk bakışa daha makul gelmektedir. Bu nedenle genel avam tabakası için cazibesi her zaman daha yüksektir. Sonlu evren, sonsuz Tanrı algısını bu sebeple genel halk kitlesi arasında epey şöhretlidir ve bu denli revaç bulabilmiştir.

Denilebilir ki Ebu'l-Berekât 'ın en açık-seçik pozisyonu Tanrısal bilgi veya ilim meselesi üzerine söyledikleridir. Zira bu konu hakkında Meşşai akımın konuyla ilgili teorisine kesin bir dille karşı gelmektedir. Örnek vermek gerekirse Ebu'l-Berekât Aristo'nun yaratılmışlardan hareketle Tanrı'nın bilinmesine ulaşma yöntemine dair sunduğu kanıtların yetersizliği göstermektedir. Yaratılmışlar bir kenara konularak doğrudan Tanrı'nın tanınmasına başvurmak ona göre bir yanılısamadan ibarettir. Tanrı'yı tanımak için tabiat inceden inceye araştırılmalıdır.

Aristo canlılara özgü özelliklerin Tanrı'ya verilmesine karşı çıkmaktaydı. Mesela yorulmak, bıkmak gibi duygusal hasletleri Tanrı'ya atfedilmekten çekinmek gerekir. Ebu'l-Berekât'a göre bu çekince yersizdir. Öne sürülen kaygıdan dolayı endişelenmek anlamsızdır. Aristonun takipçilerinden sayılan İbn Sina ve Farabi için de benzer bir durum vardır. Nitekim o ikisine göre Tanrı'nın bilgisi değişken ve dinamik yapıya tikellerden ziyade değişmezlik ve mükemmellikte özdeş kabul edilen tümellerle ilgili olmak zorundadır. İşte Ebu'l-Berekât ulaşılan bu metafizik sonucu kıyasıya eleştirmekte ve sert tenkitler yöneltmektedir.

Ebu'l-Berekât açısından başka tüm hikmetlerin kendisinden kaynaklandığı hikmet sahibi yaratıcı Tanrı fikriyle az önce söylenen Tanrı'ya bilgisizlik nispeti taban tabana terstir. Dikkat edildiğinde hemen fark edileceği üzere büyük-küçük, makro-mikro düzeyde tikel-tümel seviyede, çeşitli renkler ve şekilsel tüm farklılıklara rağmen varlıklarda bulunan düzen ve nizam Allah'ın bilgisi dâhilinde onun eseridir.

Tüm zıtlıkların ve değişikliklerin birbiriyle ahenkli ve uyumlu bir sistem içerisinde devam edebilmesi evrene bütün ayrıntılarıyla hâkim Allah fikrini ispat etmektedir. Bu çıkarımsal yöntem, kelimcilerin Allah'ın varlığını ve ilmini ispat yöntemiyle neredeyse birebir benzeşmektedir. Nesneden özneye doğru mantıksal çizginin takibini, farklı zümrelerin temsilcileri de kullanmıştır.

Bunların başında İbn Rüşd gelmektedir. O evrenin içine işlenmiş kusursuz varlıkların karşılıklı birbirlerine kenetlenmiş halde seyri ve tüm bu harmoninin insanın ve canlıların temel yapısına uygun oluşu; Allah'ın harikulade ve şahane sanatçılığına doğrudan işaret etmektedir. Bilindiği üzere sözü edilen bu sürüm **inayet** deliliyle ifadesini bulmaktadır.

Ebu'l-Berekât Tanrısal ilmin ispat edilmesi konusuna oldukça hassasiyetle eğilmiş, Meşşai felsefe özelinde karşıt görüşlerin temellendirmelerini kökünden yıkacak türlü istidlallere başvurmuştur. Onun bu tavrı, onu felsefecilerden uzaklaştırıp kelimcılara yaklaştırmıştır.

Ebu'l-Berekât ilahiyat konularında kelimcilerle hemfikir gözüktü de bu onların görüşlerini tamamen benimsediği anlamına gelmez. Ona göre kelimciler kolaycılığa sığınmaktadır. O kelimcilerin esnek yöntemlerine karşı çıkar ve bu anlayıştan sakınmaya çalışır. Fakat bu çabası onu daha fahiş hatalara sürüklemiştir. Sözgelimi ona göre kaza ve kader bağlamında Tanrısal ilmin mutlak sonsuzu

bilebilmesi olanaklı değildir. Zira her türlü bilmek faaliyeti bir tür sınırlandırmaktır. Sonsuz kavramına mutlak anlamda herhangi bir sınır çizmek yanlış olacaktır. Sınırları olmayan ve kuşatılmayan bir şeyin bilinmesi ise saçmadır. Sonsuz kuşatılamaz olandır. Bu nedenle sonsuz bilginin konusu değildir. Sonsuzu bilgiye konu etmek yanlıştır. Ancak bu çıkarım, deyim yerindeyse “dimyata pirince giderken evdeki bulgurdan” olmakla eşdeğerdedir. Çünkü “Allah her şeyi bilir” gibi genel dinî öğretilerle çelişmektedir.

İnsanın kapasitesi zaman-mekân alanlarının dışında kalan sahayı idrak etmekte yeteneksiz ve yetersizdir. İnsan aklının çalışabilmesi zaman-mekân kalıplarının içinde kalan meydana geçerli olabilir. Çünkü insan aklının metafizik alanla ilişkisi, fizik alanla ilişkisine benzemez. Fiziki sahanın yöntemini kullanarak gözlem ve deneye dayanarak metafizik yolda ilerleyebilmek anlamsızdır. Bu nedenle Tanrı’nın varlığına ulaşırken duyu verilerinin ötesine geçişi sağlayan *akıl* kullanılmalıdır.

Ebu’l-Berekât sözü edilen metafizik hataya düşmüştür. Gözleyebildiği şeyle hakikatine ulaşamadığı metafizik alanı birbirine kıyaslamıştır. Hâlbuki Allah’ın iradesi hâdis ve sonradan olma bir varlık değildir. Bu nedenle Allah’ın iradesinde öncelik ve sonralık kalıpları birer ölçü değildir. Zira öncelik-sonralık veya bunlara yakın ifadeler insanlara özgüdür. İnsana özgü kavramları oldukları içerikleriyle metafizik alana taşımak doğru bir yaklaşım değildir.

Öncelik ve sonralık kavramları, zamansal ve duyusal alandaki varlıklarla ilgilidir. Zaman ve mekân ötesi bir varlık olan Tanrı, insansı modellemelerin dışındadır. Onlardan bambaşka bir varlıktır. Öyleyse Tanrı, insanın olasılıklı öngörülerinden ve sınırlı hayallerinden farklı bir düzeyde ele alınmalıdır.

Önce-sonra, kadîm-hâdis gibi kavram çiftleri ve ontolojik ayrımlar sorunludur. Ancak bu sorun, insanlara özgü bir anlayışın darlığından ve sınırlılığında kaynaklanmaktadır. Bu tabirlerin kullanılması zaman-mekân sınırlarında yaşayan insanlara aittir. Ontolojik kavram çiftleri insan düşüncesini belirlemektedir. Zihnen ve maddeden aşamayacağımız, üstüne çıkamayacağımız dar bir kalıba insanoğlunu - deyim yerindeyse- hapsetmektedir. İnsan algılayabildikleri ve düşünebildikleriyle sınırlı bir yapıdadır. Bu nedenle sonra ve önce kelimelerinin kullanılması dilin yetersizliğinden neşet eder.

Yaşanılan dünyanın dışında farklı yasaların hüküm sürdüğü başka bir kâinatla iletişime geçilebilse belki onlar bizim alışkanlıklarımızın dışında bir kavrayış tarzını bize sunabileceklerdir. Dilsel yetersizlik, zihinsel sınırlılık çerçevesi insanların önünde büyük bir engel olarak durmaktadır. Zaten bu yapısal engelin, dilsel barikatların ve varlıksal bariyerlerin aşılmaması birçok diğer sorunları da beraberinde getirmektedir.

Modern bilimin sınırları içinde fizikçilerin araştırmalarının gösterdiği üzere geçmiş zaman diliminin derinliklerinde (yaklaşık 13 milyon yıl önce) evren diye bir şey yoktu. Geçmişin anları içinde bir an geçti ki gezegenlerin karşılıklı mesafeleri matematik hesabıyla sıfıra tekabül etmekteydi. Evrenin hacmi sıfıra eşitti. Geriye doğru gidildiğinde evrenin veya kâinatın hacmi oldukça küçük “blank”a benzemektedir. Elbette bu küçüklüğün matematiksel ifadesi oldukça güçtür.

Günümüzdeki en son araştırmaların verileri esas alınacak olsa maddi evrenin yok iken varlığa geçtiği söylenebilir. Evren üzerinden öyle bir zaman geçti ki o anda yok idi. Evrenin oluşumunu ve gelişimini birbiri arkasına aralıksız peyderpey dizilen sinema şeridine benzetirsek anlatmak istenilen daha kolay anlaşılabilir. Sinema şeridi üzerinde öyle bir an vardı ki orada evren denen şey o anda yok idi.

Evrendeki madde; çok küçük neredeyse sonsuza karşılık gelen bir noktadan ibaretti. Kadîm zaman diliminden yok iken var oldu ve sonra günümüze denk büyüyerek geldi, büyümeye de devam etmektedir. Bu bakış açısına göre tamamlanmış, önu-sonu belirli kuşatılmış evren anlayışı yanlıştır. Sürekli genişleyen ve büyüyen tamamlanmamış bir evren daha doğru bir anlayıştır.

Bilimsel bir kuramın verilerinden hareketle birtakım ulaşılan sonuçlar vardır. Ama bu sonuçları, değişmez mutlak hakikat olarak almak doğru değildir. Nitekim bilim tarihinden bilinen bir gerçek var ki dünün doğruları bugünün yanlışlarını oluşturmaktadır. Bu gerçek bilindiği için yukarıda bilimsel bir veriden çıkarılan sonuçlara göre evrene karşı değişmez, yanlış olmaz, hata kabul etmez sonuç yoktur. Ancak birinin, diğerinden doğruya daha yakın olması vardır. Deyim yerindense bugünün bilinenlerini kusursuz, eksiksiz kendisine hiçbir eleştiri yöneltilemez ön-kabul olarak almak doğru değildir. Bunun ötesinde bu meseleyi bir inanç sorunu olarak ele almak da doğru değildir. Zaten bilimsel bilgi, eleştiriye ve değişime açık bilgidir.

Din akide ve akaid alanıyla ilgilidir. Akaidi, insan aklının ortaya koyduğu bir kurama dayalı bilimsel veriler üzerine bina etmek güvenilir ve sağlıklı bir yöntem

değildir. Zira bilimsel kuramlar doğrulanabilir, yanlış çıkabilir, eleştirilebilir bilgilerdir. Dinî bilgiler böyle değildir. Öyleyse bilimsel bilgileri, başarılı-başarısız şeklinde insanlar tarafından ölçülebilir, denetlenebilir, kontrol edilebilir, tekrar edilebilir bilgiler olarak görmek daha doğrudur.

Din Allah ile insan, bilim ise insanlar arasındaki bir olgudur. Alanların birbirini desteklemesi söz konusu edilebilir, ancak bilimsel veriler ilerleyen araştırmalarla, biriken deneyimler muvacehesinde değişime ve dönüşüme her zaman açık olmalıdır ve açık kalmalıdır. Öyleyse bilimsel verilerin sonuçlarını mutlak hakikat olarak almak bilim anlayışına tamamen terstir. Bilimsel çalışmalar farklı süreçler izlenerek elde edilen kanıtlardan oluştuğu için değişik bakış açılarının tartışmasına, araştırmalarına açıktır. Son tahlilde bunlar insan tarafından her daim kabul ve redde konu olabilir.

Geçmiş tarihte kuramlarla fikirlerin birbiriyle uyumuyla günümüzde ortaya çıkan bilimle karşılıklı ilişkinin de irdelenmesi gerekir. İnsan geçmişte olduğu gibi gelecekte de birtakım yasaları bulabilir, yeni bir teori geliştirebilir ve yeni sonuçlardan hareketle yeni başka kanaatlere ulaşabilir, ulaşacaktır da.

Bu anlatılan farklılaşma duyulara hitap eden gözlemlenebilen alanla ilgili olabileceği gibi özünde doğru görünen zihni bir alanla da ilgili olabilir. Kısa ifadesiyle insan maddi çevresi gibi zihni çevresi de gelişime açık olmalıdır. Öyleyse bir bilimsel sonucu mutlak hakikat olarak sunmak doğru olmaz. Bilimse sonuca dayanarak birtakım fikirler elde edilebilir, ancak onunla değişmez, eleştirilmez, tartışılmaz bir gerçek olarak ilişki kurmak yanlış olacaktır. İnsanın sürekli kendi varlığı hakkında düşünmekte ve etrafında bulunan onu kuşatan olgu ve olayların hakikatine ulaşmayı arzulamaktadır. Düzenli-düzensiz, sürekli-süreksiz ister istemez insan bu evren üzerinde teemmül etmektedir.

Gözlemleriyle düşündüklerini ustaca harmanlamakta ve maddi-manevi yeterliliklerini birbiriyle mukayese ederek birtakım sonuçlara ulaşmaktadır. Böylelikle kendisini kuşatan fizik evrenle uyumlu düşen kuramlar kurabilmekte ve kurgulayabilmektedir. Öyle ki doğanın insan fikrine yansıması kuramların, teorilerin, tezlerin oluşması ve gelişmesinde önemi büyük roller oynamaktadır. Yeni yeni keşifler sözgelimi modern teorileri, doğaya dair üretilen bilimsel hipotezler nihai son olmalıdır. Bu mutlak son olarak almak çok zayıf bir düşünenin ürünüdür.

İşte geçmişte eski fikirlerin evren anlayışına uygunluğu dikkat çekmektedir. Çünkü geçmişte doğa gözlenebilen, gözlemlenebilen ve denenebilen bir yapı olarak tek biçimli kabul edilmekteydi. Nitekim Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetlerinde modern kuramlara işaretler veya imalar bulmak hiç de şaşırtıcı değildir. Çünkü Kur'an-ı Kerim doğa hakkında konuştuğunda asli muhatabı insanın anlayış ve kavrayış kalıplarına, beşerî potansiyellerini dikkate alarak onun idrakine uygun bir yöntemle konuşmaktaydı. İşte bu nedenle Kur'an-ı Kerim sürekli bir surette insanı düşünmeye, araştırmaya, anlamaya, açıklamaya çağırırmaktaydı. Yoksa tamamen insanın üretimine dayanan şu veya bu teoriyi desteklemek ve savunmak temel amaçları arasında yer almamaktaydı.

Öneriler:

1. Düşünce dünyasında kalıcı iz bırakan Ebu'l-Berekât Bağdâdî veya başka etkili düşünürler hakkında müstakil çalışmaların yürütülmesi felsefî ve tarihi bakımdan çok değerli görülmelidir. Onların miras bıraktıkları birikimlerinden faydalanmak ve katkılarını ortaya çıkarmak başlı başına yapılması gereken akademik faaliyetler arasında görülmelidir.
2. Ebu'l-Berekât Bağdâdî ve diğer başka önce veya sonra gelen mütefekkirler düşünceye dair bugünlere birçok bilgi, ilim yönünden zengin malzeme bırakmışlardır. Bunların duygusallıktan uzak nesnel ölçütler denetiminde eleştirellerinin yapılması ve artı-eksi yönlerinin gözden geçirilmesi gerekmektedir. Nitekim günümüz dünyasında İslam düşüncesini ilerletmek isteniyorsa bu kültürün derin kökleriyle hesaplaşması gerekir. Bilindiği üzere toplumlar ve kişiler kendilerini aşamadıkları müddetçe başkalarını hiçbir şekilde aşamazlar. Öyleyse İslam düşüncesi her yönden eleştiri süzgecinden geçirilmelidir.
3. Mazide üretilmiş doğa felsefesine ve düşünsel birikime gereken önemi vermek suretiyle onların kendi dönemlerine hangi yeni şeyleri kattığını anlayabiliriz. Zira onların birikimlerine yaslanan günümüz dünyasını derin kökleriyle tanıştırmak geçmiş-şimdi denklemi arasında bizlere geleceğin ipuçlarını da verebilecektir. Yeni ve modern dünya eksi dünyanın bir devamı olduğu gerçeği dikkate alındığında onların tarihte oynadığı önemli rollerin tespiti, günümüze

katkılarını yadsınamaz bir olgu haline getirecektir. Eski ve yeninin birbirinden koparılamaz ve birbirine indirgenemez oluşu esasında parça-bütün arasındaki bağın anlamını ifade ettiği bilinen bir husustur. Bu aradaki bağın korelasyonu ciddiye alındığında geçmişin geçmişte aydınlandığı gibi şimdinin ve geleceğin de benzer biçimde aydınlanabileceğini umabiliriz.



KAYNAKÇA

A Smooth Exit from Eternal Inflation?" başlıklı yazısı. Nşr: ArXiv.org, ayrıca, <http://arsco.org>, 04.03.2018. Stephen Hawking son sayfa olarak yayılmıştır.

ABDULLAH, Muhammed Ramazan, **el-Bakıllânî ve Arâuhu'l Kelâmiyye**, Matbaatu elumati, Bağdat, 1986.

Abdurrahman Bedevi, **Eflatuniyyetül Muhdise**, Vekaleti'l-Matbuat el-Kuveytiye, Kuveyt, 1977.

AFİFİ, Zeynep, **el-Felsefetü't-Tabiyye ve'l-İlâhiyye inde'l-Fârâbî**, , Dârü'l-Vefâ, İskenderiye, Tarihsiz.

AHMED NEKRÎ, El-Kadı Abdurresul. **Düsturu'l Ulema**, çev. Hasan Hani, Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

AHRAS, Muhammed Yasin, **el-İnficaru'l-Azim li'n-Nizam**, Daru's-Şefik, Dımeşk, 2011.

AİRÂKÎ, Atıf, Dırâsât fî Mezâhibe Felâsifeti'l-Meşrik, Dârü'l-Meârif, Kahire, 2. Baskı, 1973.

ALPHA, Roni, **Mevsûâtü âlâmi'l-felsefeti'l- 'arabî ve'l-ecânibî**, takdim Charles Helou, Dârü'l-kütübi'l- 'ilmîyye, Beyrut, 1992.

ALÛSÎ, Husâm, **Ez-zaman fî fikri'd-dînî ve'l-felâsife**, el-Muüessesetü'l- 'arabiye li'n-neşr, Beyrut, 2005.

ÂMİDÎ, Seyfeddin. **Ebkâru'l Efkâr**, thk. Ahmet Muhammed El-Mehdi, Dârü'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, Kahire, 2. Baskı, 2004.

ÂMİDÎ, Seyfeddin. **El-Mubinü fi Şerhi Meâni elfâzi'l-hukemâi ve'l-mütekellimin**, thk. Hasan eş-Şafii, Mektebetü Vehbe, Kahire, 2. Baskı, 1993.

ÂMİDÎ, Seyfeddin. **Gâyetü'l-Merâm fi ilmi'l-kelam**, thk. Ahmed el-Mezidi,
Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2004.

ARİSTO, **es-Semâu't-Tabi'i**, trc. Abdülkâdir Kaynîni, ifrikâyî's-Şark, ad-Dâru'l-
Baydaa, Tarih yok.

ARİSTO, **et-Tabi'atu**, trc. İshak b. Huneyn, thk. Abdurrahman Bedevî, el-Heyetu'l-
Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 2. Baskı, 1984.

ARİSTO, **Kitâbu'l Kevnî ve'l-Fesâdi**, trc. Ahmed Lütfî, ed-Dâru'l-Kavmîyye li't
Tıbâati ve'n-neşri, Kahire, T.Y.

ASKALANÎ, Ahmed b. Hacer. **Tehzibu't Tehzib**, Daru'l Kitabi'l İslami, Kahire,
1993.

ASKALANÎ, Ahmed bin Hacer. **Lisânü'l Mizan**, thk. Abdulfettah Ebu Gudde,
Mektebetü'l-Matbuatü'l-İslamiyye, Beyrut, 2002.

BAALBEKÎ, Münir, **Mu 'cemu 'Âlâmi'l-Mevrid**, Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, Beyrut,
1992.

BAĞDADÎ, Abdulkahir. **El-Farku beyne'l Firaki**, thk. Muhammed Osman el-
Huşt, Mektebü İbn Sina li'n-neşri, Kahire, T.Y.

BAĞDÂDÎ, Abdulkâhir. **Usûlu'd-Dîn**, metbaatu eldevleh, İstanbul, 1baskı, 1928.

BAĞDADÎ, Ebu'l Berekat. **El-Muteber fi'l-hikmeti'l-ilâhiyye**, Haydarabat,
Dâirati'l-meârifî'l-osmâniyye, Haydarabad, H. 1358.

BAKİLLANÎ, Ebu Bekir. **El-İnsaf fima Yecibu İ'tikaduhu ve la Yecuzu'l Cehlu
bihi**, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri, el-Mektebetü'l Ezheriyyetü li't
Türasi, Kahire, 2. Baskı, 2000.

BATALYAVSÎ, Abd Allâh ibn Muḥammad, **el-Hadâiku fi'l-metâlibi'l-âliyyeti'l felsefiyye**, thk. Abdulkerim el-Yafi, Dâru'l-Fikir, Beyrut, 1988.

BEDEVÎ, Abdurrahman, **Aristo inde'l-Arab**, Vekâlet el-Matbûât, Kuveyt, 2. Baskı, 1978.

BEDEVÎ, Abdurrahman, **Medhalun Cedîd ile'l-Felsefe**, Vekâleti'l-Matbûât, Kuveyt, 1975.

BÎN MEYMON, Musa, **Delâletü'l-Hâirîn**, thk. Hüseyin Atay, Mektebetü's-sakafetu'l dînîyye, Kahire, T.Y.

BROYOŞINKİN, **Esrâru'l-fizyâi'l-felekîyye ve'l-misuluyica el-Kadîme**, çev. Hasan Mikâil İshak, Dar Alâuddin, Dimeşk, 2006.

BUHARÎ, Muhammed bin İsmail. **Halku Ef 'âli'l- 'ibâd**, Dar Ukaz, Cidde, 2. baskı, Tarih yok.

BUHARÎ, Muhammed bin İsmail. **Sahih-i Buhari**, Dar İbn Katir, Dimeşk, 2002.

CABİR, b. Hayyan, **Resâil**, thk. Kraus, Haneci Matbaası, Kahire, h. 1354.

CARULLAH, Zühdi, **el-Mutezile**, el-Ehliyyetü li'n-neşri ve't-tevzi, Beyrut, 1974.

CEVHERÎ, İsmail b. Hammad. **Es-Sıhah Tacu'l Lüga ve's Sıhahu'l Arabiyye**, thk. Ahmed Abdulgafur Attar, Daru'l-ilmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 4. Baskı, 1990.

COLES, Peter, **'İlmu'l-Kevniyyât**, çev. Muhammed Fethi Hıdr, Müessesetü Hindâvî, Kahire, 2015.

CÜRCÂNÎ, Muhammed b Ali. **Et-Ta'rifat**, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, Daru'l-Fâzile, Kahire, T.Y.

CÜRCÂNÎ, Muhammed b Ali. **Şerhu'l Mevâkıf**, İstanbul Baskısı, T.Y.

CÜVEYNÎ, Ebu'l Mea'li. **El-İrşad ila Kavatu'l Edilleti fi Usuli'l İ'tikad**, thk. Ahmed Abdurrahim, Mektebetü's-sekâfeti'd-dînîyye, Kahire, 2009.

CÜVEYNÎ, Ebu'l Mea'li. **Eş-Şamil fi Usuluddin**, thk. Ali Sami en-Naşşar, Daru'l-Mâarif, İskenderiye, 1969.

CÜVEYNÎ, Ebu'l Mea'li. **Lümeu'l Edille**, thk. Fevkiyye Hasan, Alemü'l Kütüb, Beyrut, 2. Baskı, 1987.

DAVİES, Paul, **Avâlim uhrâ el-fezâ ve'l-fedâu'l-azam ve'l-kevvu'l-kem**, çev. Haşim Ahmed Muhammed, el-Merkez el-Kavmi li't-Terceme, Kahire, T.Y.

DAVİES, Paul, **ed-Dakâiku's-selâsi'l-âhira**, çev. Ahmed Rumu, Dar Alâuddin li't-Tibaa, Dimeşk, 2001.

DAVİES, Paul, **el-Câizetu'l-kevvîyye el-kubrâ**, çev. Muhammed Fethi, Dar Kelimât, Kahire, 2. Baskı, 2013.

DAVİES, Paul. **El-Evtâru'l-Fâika**, çev. Ahmed es-Seman, Dar Talas, Dimeşk, 2. Baskı, 1997.

DAVİES, Paul. **El-Kuvâ el-Erbe 'a el-esâsiyye fi'l-kevn**, çev. Haşim Ahmed, el-Meclisu'l-A'la li's-Sekafe, Kahire, 2002.

DAVİES, Paul. **Et-Tedbir el-İlâhi**, çev. Muhammed el-Cevra, Daru'l-Hisar, Dimeşk, 2009.

DE BOER, T.J. **Târihu'l-felsefe fi'l-islam**, tlk. Ebu Ride, Daru'n-Nahdati'l-arabîyye, Kahire, T.Y.

EBÛ RAYDE, Muhammed Abdulhâdi. **İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve Arauhu'l Kelamiyyetü ve Felsefiye**, Matbaatu Lecneti't-te'lîf ve't-terceme, Kahire, 1946.

EBU REYYA, Ali. **Târihu'l-fikri'l-felsefi**, Dâru'l-Maarife, İskenderiye, 2. Baskı, 1972.

EBU SADE, Muhammed Hüseyini. **Felsefetü'l-vücûdî ve'l-hulûdî fî felsefeti ebi'l Berekât el-Bağdâdî**, Kahire, 1993.

EMÎN, Ahmed. **Kıssatu'l-Felsefeti'l-Yûnânîyye**, Matba'atu Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire, 2. Baskı, 1935.

NİSABURÎ, Fahreddin. **Şerhun Necat**, thk. Ahmed Naci İsfehânî, Tahran, H. 1383.

RAZÎ, Fahrüddin. **El-Mesailu'l Hamsun**, thk. Ahmed Hicazi, Daru'l-Cil, Kahire, 2. Baskı, 1990.

SAFFAR, Ebu İshak. **Telhisu'l Edille li'Kavaidi'd Tevhid**, thk. Anglica Brodersen, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut, 2011.

EŞARÎ, Ebu'l-Hasan. **Makâlatü'l-İslâmiyyin**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut, 1990.

EZHERÎ, Muhammed Bin Ahmed. **Tehzibu'l Lüga**, thk. Abdusselam Serhan, ed-Dâru'l Mısriyye li't Telifi ve Tıbaa, Kahire, Tarih yok.

FAHURÎ, Hana. **Târihu'l-felsefeti'l-arabiyye**, Daru'l-Cîl, Kahire, 2. Baskı, 1993.

FÂRÂBÎ, Ebu Nasr. **Arâu Ehli'l-Medineti'l-Fazıla**, thk. Müessesetü Hindavi, Kahire, 2012.

FÂRÂBÎ, Ebu Nasr. **EL-HURUF**, thk. Muhsin Mehdi, Dâru'l Meşrik, Beyrut, 2. Baskı, 1990.

FÂRÂBÎ, Ebu Nasr. **Et-Talikat**, Dâirati'l-Meârifî'l-Osmâniyye, Haydarabad, 1346.

FÂRÂBÎ, Ebu Nasr. **Fusulun Müntezia**, thk. Fauzi Nacar, Daru'l-maşrik, Beyrut, 1405.

FÂRÂBÎ, Ebu Nasr. **Fususu'l Hikem**, thk. Muhammed Hasan, Matbaatu Emir, Bağdat, 1394.

FÂRÂBÎ, Ebu Nasr. **Kitabu'l Cem'i beyne Ra'yi'l Hakimeyni**, thk. Albert Nader, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 3. Baskı, 1986.

FÂRÂBÎ, Ebu Nasr. **Resâilü'l-Fârâbî**, es-Semeretü'l Merziyye fi Bazı'r Risalati'l Farabiyye, Thk, Friedrich Dieterici, E.J Brill, Leiden 1890.

FÂRÂBÎ, Ebu Nasr. **Resailü'l-Fârâbî**, Tabâ'tun Haceriyyetün, Matbaatü Dairati'l Mearifi'l Osmaniyye, Haydarabad, H.1345.

FERAHİDÎ, El-Halil b. Amed. **Kitabu'l Ayn**, thk. Mehdi el-Mahzumi, İbrahim es-Samiri, Silsiletü'l Mea'cim, Dar ve mektebetu el-hilal, Beyrut, Tarih yok.

FEYİZ KAŞANÎ, Molla Hasan. **Usulü'l Mea'rif**, tsh. Celaluddin el-İştiyani, Defteri Tebliğati İslami, Meşhet, H. 1375.

FEYRUZABADÎ, Mücidüddin. **El-Kamusu'l Muhit**, el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l Ammetü li'l-Kitabi, Kahire, 3. Baskı, H. 1301.

FEYYUMÎ Ahmed b. Muhammed. **El-Misbahu'l Münir**, thk. Abdulazim eş-Şenavi, Dâru'l-Meâ'rif, Kahire, 2. Baskı, T.Y.

GAMOV, George. **Bidayetun Bila Nihaye**, el-Hey'etu'l- Mısriyyetu'l 'Amme li'l-Kitab, Kahire, T.Y.

GAZALÎ, Ebu Hamid. **El-Maksadü'l Esna fi Şerhi Esmâi'llahi'l Hüsna**, Daru ibn Hazm, Beyrut, 2003.

GAZALÎ, Ebu Hamid. **Makasid**, Matbaatu'l saade, Kahire, 1B, T.Y.

GAZALİ, Ebu Hamid. **Mi'yarü'l İlmi fi'l Mantık**, thk. Ahmed Şemseddin, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2. Baskı, 2013.

GLEİCK, James. **Nazariyyetu'l-Fevda**, çev. Ahmed el-Mağribi, Daru's-Sâkî, Beyrut, 2008.

GREENE, Brian. **El-Kevnu'l-Enik**, çev. Fethullah eş-Şeyh, el-Munazzemetu'l-Arabiyye li't-Terceme, Beyrut, 2005.

GRİBBİNE, John. **Kıssatu'l-Kevn**, çev. Mustafa İbrahim Fehmi, Mektebet Kelimat 'Arabiyye, Kahire, 2. Baskı, 2011.

ĞURABİ, Ali Mustafa. **Ebul Huzeyl El-Allaf**, Hicazı Matbaası, Kahire, 1949.

HAFFACİ, Ahmed b. Muhammed b. Ömer Şihabuddin. **İnayetü'l Kadı ve Kifayetü'r Razi ala Tefsiri'l Beyzavi**, (Haşiyetü's Şihab), Daru's-Sadır, Beyrut, T.y.

Hafız el-Hattabi. **Şenü'd Dua**, thk. Ahmed Yusuf ed-Dekkak, Daru's-sekâfeti'l-'arabîyye, 3. baskı, 1992.

HANEFİ, Hasan. **Mine'l Akideti İle's Sevra**, Daru't Tenviri li't Tıbaa, Beyrut, 1988.

HASBUNNEBİ, Mansur Muhammed. **El-Kevnü ve'l İcazü'l İlmi fi'l Kurani'l Kerimi**, Daru'l Fikri'l Arabi, Kahire, 2. Baskı, 1991.

HAWKİNG, Stephen, Leonard Mlodinow. **Büyük Tasarım (et-Tasmimu'l- 'Azim, Grand Design)**, çev. Eymen Ahmed Ayyade, Daru't-Tenvir, Beyrut, 2013.

HAWKİNG, Stephen. **El-Kevnu fi Kişrati Cevz (Ceviz kabuğundaki Evren)**, 'Alemlü'l-Marife, Kuveyt, Sayı 291, 2003.

HAWKİNG, Stephen. **Mucez Tarihi'z-Zemen (Zamanın Kısa Tarihi)**, çev. Edhem es-Seman, Dar Talas, Dımeşk, İkinci Baskı, 1993.

HAYYAT, Ebi el-Hüsayin. **El-İntisaru ve'r Reddû ala ibni'r Ravendi**, thk. Nyberg, Daru evraku şerkiye, Beyrut, 2. baskı, 1993.

HEİSENBERG, Werner. **El-Mebadiu el-Fizyaiyye li-Nazariyyeti'l-Kemm**, çev. Muhammed Sabri, İntisarat eş-Şebeki, Kelimat Arabiyye, Kahire, 2. Baskı, 2011.

HEİSENBERG, Werner. **Et-Tabiatu fi'l-Fizyai'l-Muasira**, çev. Edhem es-Seman, Daru Talas, Dimeşk, 1986.

HUDAYRİ, Zeyneb. **Eser İbn Rüşd Fi-Felsefeti El-Usur El-Vusta**, Darus-Sekaf, Kahire, 1983.

HULİ, Yumni. **Et-Tabii'yyatü fi ilmi'l-kelâm**, Daru's-Sekafeti li'n-neşri ve't-tevzi, Kahire, 1995.

Hüveydi, Yahya. **Dırasat fi İlmi'l Kelam ve'l Felsefeti'l İslamiyye**, Daru's Sekafeti li't Tıbaati ve'n Neşri, Kahire, 1979.

HÜVEYDİ, Yahya. **Dırasat fi İlmi'l Kelam ve'l Felsefeti'l İslamiyye**, Daru's Sekafeti li't Tıbaati ve'n Neşri, Kahire, 1979.

ISFAHANİ, Er-Ragıp. **Müfredatü'l Elfazi'l Kur'ani'l Kerim**, thk. Safvan Dâvûdî, Daru'l-Kalem, Dimeşk, 4. Baskı, 2009.

İBN FARİS, Ahmed b. Zekeriyya. **Mu'cemu'l Mekayisi'l Lüga**, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Daru'l Fikri Li't Tıbaa'ti ve'n Neşri, Beyrut, 1979.

İBN HAZM, Ali bin Ahmed. **El-Faslu fi'l Mileli ve'l Ehvai ve'n Nihal**, Mektebetü's-Selami'l-Alemiyye, Kahire, H. 1348.

İBN MANZUR, Muhammed bin Ali. **Lisanu'l Arab**, thk. Abdullah Ali el-Kebir, Neşru Dari'l Mea'rif, Kahire, T.Y.

İBN METTEVEYH, El-Hasan. **Et-Tezkira fi Ahkami'l Cevahiri ve'l Araz**, thk. Sami Latif, Daru's-Sekâfe, Silsiletü Nefaisi'l Fikri'l İslami, Kahire, T.Y.

İBN RÜŞD, Muḥammad bin Aḥmad. **Menahicü'l Edille**, thk. Mahmud Kasım, Matbaatu'l Encilu'l Mısriyye, Kahire, 2. Baskı, 1964.

İBN RÜŞD, Muḥammad bin Aḥmad. **Tefsiru Ma Ba'de't Tabia**, el-Matbaatü'l Katulukiyye, Beyrut, 1938.

İBN RÜŞD, Muḥammad bin Aḥmad. **Tehafütü't Tehafüt**, thk. Muhammed el-Aribi, Daru'l Fikir el-Lübnani, Beyrut, H. 1298.

İBN RÜŞD, Muhammed bin Ahmed. **Menahicü'l Edille**, thk. Muhammed Kasım, Matbaatu'l-Encilu'l-Mısriyye, Kahire, 2. Baskı, 1964.

İBN SİNA, Ebu Ali. **El-İşarat ve't Tenbihat mea Şerhiha li Nasuriddin et-Tusi**, thk. Süleman Dünya, Dari'l Mea'rif, Kahire, 3. Baskı, T.Y.

İBN SİNA, Ebu Ali. **En-Necat fi'l Hikmet**, Muhyiddin Sabri el-Kürdi, 2. Baskı, 1938.

İBN SİNA, Ebu Ali. **Eş-Şifa**, thk. Saeed Zayed, Matbaatu Ayatollah Marashi, Kum, 1405.

İBN SİNA, Ebu Ali. **Mecmuu'r Resail**, Matbaatü Dairati'l Mearifi'l Osmaniyye, Haydarabad, H. 1354.

İBN SİNA, Ebu Ali. **Resailü İbn Sina**, Taba Haceriyye, Matbaatü'l Cevaib, el-Kustantiniyyetü, H. 1298.

İBN SİNA, **El-İlahiyyat min Kitabi's Şifa**, Matbaatü Bakiri, H. 1418.

İBN SİNA, **Et-Talikat**, thk. Abdurrahman Bedevî, Daru İslamiye lal neşri, T.Y.

İBN-İ RÜŞD, Muḥammad bin Aḥmad. **Faslu'l Mekaḥ**, tkd. El-Bir Nasri Daru'l Meşrik, Beyrut, 2. Baskı, T.Y.

İBNÜ'N NEDİM, Ebu'l-Ferec. **El-Fihrist**, thk. Rıza Teceddüd, Daru'l Marife, Beyrut, 2. baskı, 1997.

İCÎ, Abdurrahman. **El-Mevâkıf**, Silsiletü ilmi'l-kelam, alemü'l-kütüb, Beyrut, T.Y.

İHVANU'S SAFA. **Er-Resail**, Daru Sadır, Kahire, T.Y.

JANET, Paul, Gabriel Seailles. **Muşkilatu Ma Ba'de't-Tabia**, çev. Yahya Huveydi, el merkez el kavmyi lal terceme, Kahire, 2015.

JEANS James. **El-Fizyau ve'l-Felsefetu**, çev. Receb Cafer, Daru'l-Mearif, Kahire, T.Y.

JEANS James. **El-Kevnu'l-Gamid**, çev. Abdülmecid Mersi, el-Matbaatu'l-Emiriyye, Kahire, 1942.

KADI ABDULCABBAR. Ahmed bin Halil, **Şerhu Usuli'l-Hamse**, thk. Abdülkerim Osman, Daru vehba, Kahire, 3. Baskı, 1996.

KAKU, Michio. **Ma Ba'de Aynştayn**, çev. Fayiz Fevka'l- 'Ade, Dar Akademiyya, Beyrut, 1991.

Karadeniz, Osman, **Ecel Üzerine**, Anadolu matbaacılık, 1. baskı, 1992.

KEFEVÎ, Ebu'l Beka. **El-Külliyat**, thk. Adnan Derviş, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2. Baskı, 1998.

KEMAL, İbn Ebû Şerif. **El-Musâmere fi Şerhi'l-Musâyere**, Matbaatu's-Saade, Kahire, 2. Baskı, 1347.

KEREM, Yusuf. **Tarihu'l Felsefeti'l Yunaniyye**, Müessesetü Hindavi, Kahire, 2012.

KİNDİ, Yakûb ibn Ishāk. **Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye**, thk. Muhammed Ebu Ride, Daru'l-fikr el-arabi, Kahire, 2. Baskı, T.Y.

KRAUSS Lawrance. **Kevnun min La Şey'in**, çev. Gade el-Halvani, Menşuratu'r-Reml, Kahire, 2015.

KÜRDİSTANİ, Abdulkadir. **Takribu'l Meram fi şerhi't-Tehzibi'l-Kelam**, el Mektebeti'l Ezheriyye li't-turâs, Kahire, T.Y.

LİDSEY, James E. **el-İnficaru'l-Azam (The Bigger Bang)**, çev. Eizat Aamir, almeşrüaaü alkavmiu lilterceme, Kahire, 2005.

MAGUEİJO, João. **Esra 'u min Sur'ati'd-Davi**, çev. Said el-Es'ad, Daru'l-Hivar es-Sekafi, Beyrut, T.Y.

MATAR, Emîre Hilmi. **El-Felsefetu'l-Yûnâniyye târîhuha müşkilâtuha**, Dâru Kabâ li't-tibâ'ati, Kahire, 1998.

MATURİDİ, Ebu Mansur. **Kitabu't-Tevhid**, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Mearifi'l Mısriyye, Kahire, T.Y.

MATZ, Llyod. **Kissatu'l-Fizyai**, çev. Tahir Türbedar, Vail Atasssi, Dar Talas, Dımeşk, 2. Baskı, 1999.

MERHABA, Muhammed Abdurrahman. **El-Kindi Felsefetuhu**, Menşuratü U'veydat, Beyrut, 1985.

MERVE, Hüseyin, **en-Nezeatü'l Maddiyye fi Felsefeti'l Arabiyyeti'l İslamiyye**, T.Y.

MERZUK, Cemal. **Dirasatü fi ilmi l-kelam**, Daru'l-Afak el- 'arabîyye, Kahire, 2001.

MUHAMMED Salih. **Ebu Cafer -Es kâfi ve Arâihi el kelamiye**, Daru kibaa, Kahire, 1997.

MUNA, Ahmed Ebu Zeyd. **Et-Tasavvuru'z-Zerri**, Müessesetü'l-câmia li'l-neşri, Beyrut, 1994.

MURTEZA, Ahmed bin Yahya. **Tabakatu'l Mutezile**, Daru'l-Muntazar, Beyrut, 2. Baskı, 1988.

MUŞERREFE Ali. **Mutalaat İlmiyye**, el-Hey'etu'l- Mısriyyetu'l 'Amme li'l-Kitab, Kahire, 2012.

MÜTEAL, Alâüddîn. **Tasavvuru İbn Sina li'z-Zaman**, Daru'l-Vefa, İskenderiye, T.Y.

NASRÎ, El-Bir. **Felsefetü'l Mutezile**, Daru Neşri's Sekafe, İskenderiye, T.Y.

NEŞŞÂR, Ali Sâmi. **Neşetu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm**, Daru'l-Maarif, Kahire, Tarih yok.

NEŞŞAR, Mustafa Hasan. **Fikratu'l-Uluhe 'inde Eflatun**, Mektebet Medbuli, Kahire, 2. Baskı, T.Y.

NEYSÂBÛRÎ, Ebu Reşit. **El-Mesâilu fi'l-Hilâf**, thk. Maan Ziyade ve Rıdvan Seyid, Tab'atu Ma'hedi'l-İnmâi'l-Arabi, Trablus, 1979.

NİSABURÎ, Ebu Reşit. **El-Mesailü fi'l Hilaf**, thk. Arthur Byram, Tab'atu Berlin, 1902.

NİSABURÎ, Fahreddin. **Şerhu Kitabî'n-Necat**, Hamid Naci İsfehani, Daru's Şarki ve'l Garbi, Tehran, H. 1383.

OSMAN, Abdülkerim. **Nazariyyetü Teklif**, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, T.Y.

PEZDEVÎ, Ebu'l-Yusr. **Usûlü'd-Dîn**, nşr. Hans Peter Linss, el-Mektebetü'l Ezheriyyetü li't Tûras, Kahire, 2003.

PİNES, S.B. **Mezhebü'z Zerrati inde'l Müslimin**, Almancadan çeviren: Muhammed Ebu Ride, Mektebetü'n Nahdati'l Mısriyye, Kahire, 1946.

RAZİ, Fahreddin. **El-Erbain fi Usuli'd Din**, Mektebetü'l Külliyyati'l Ezheriyye, Kahire, T.Y.

RAZİ, Fahreddin. **El-Mebahisü's Meşrikiyye**, İntişarati Bidar, Haydarabat, H. 1370.

RAZİ, Fahreddin. **El-Meseilül Hamsune fi Usuluddin**, thk. Ahmed es-Seka, Daru el-Cil, Kahire, 2. baskı, 1990.

RAZİ, Fahrüddin. **El-Metalibu'l Aliyye mine'l-ilmî'l İlâhi**, Daru'l Kütübi'l Arabi, Beyrut, H.1323.

RAZİ, Fahrüddin. **Levamiu'l Beyyinat şerhi asma allahu taala ve isifat**, el-Metbaatu eş-Şarkîyya, H. 1323.

RAZİ, Fahrüddin. **Mea'limü Usuli'd Din**, thk. Taha Rauf, Daru'l Kütübi'l Arabi, Beyrut, T.Y.

RAZİ, Fahrüddin. **Muhassalu Efkarî'l Mütেকaddimine ve'l Mütעהhhirine**, Tusi'nin şerhi ile birlikte, Thk. Taha Abdurrauf Sa'd, Mektebetü'l Külliyyati'l Ezheriyye, Kahire. T.Y.

RAZİ, Fahrüddin. **Tefsiru Mefatihi'l Gayb**, Daru'l-Fikir, Beyrut, 1981.

REES, Mart'in. **Fekat Sittetu Erkam**, çev. Cenat jemal, Dâru'l-kitab li'n- neşri, 2016.

RIZA, Reşit. **Tefsiru'l Menar**, Matbaatu'l Menar, Kahire, H. 1349.

RIZİK, Hani, **Mucez Tarihi'l-Kevn**, Daru'l-Fikr, Beyrut, 2003.

SADAİYYV, Arthur, Sellum, Tefvik, **El-Felsefetü'l Arabiyyetü'l İslamiyye**, Daru'l Farabi, Beyrut, 2000.

SAGAN Carl. **El-Kevn**, çev. Nafi 'Eyyub Lebs, Silsileti Aleml'i-Marife, Kuveyt, sayı: 178, 1993.

SALİH, Muhammed. **Medhalü ila İlmi'l Kelam**, Daru Kuba, Kahire, 2001.

SEYYİD SALİH, Saadedin. **Kadaya Felsefiyye**, Matbuat Camiat el-İmarat, Dubai, 1998.

STACE, Walter. **Tarihu'l Felsefeti'l Yunaniyyeti**, trc. Mücahid Abdulmunim, Daru's-sekâfeti li'n-neşri ve't-tevzi, Kahire, 1984.

SUBHÎ, Ahmed. **Fi İlmi'l-Kelam**, Muessetü Es-Sekafetü El-Camiiyye, Kahire, 1978.

SUFÎ, Mahir Ahmed. **El-Mevsu 'atu'l-kevniiyyetu'l-Kubra**, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 2007.

SULEYBA, Cemil. **El-Mu'cemu'l Felsefi**, Daru'l Kitabi'l Aleml, Beyrut, 1994.

ŞAFİÎ, Hasan. **Amidi ve'l-araehül-kelâmiyye**, Daru's-salam, Kahire, 1998.

ŞEHRİSTANÎ, Abdulkerim. **El-Milel ve'n Nihal**, tsh. Ahmed Fehmi Muhammed, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2. Baskı, 1992.

ŞEHRİSTANÎ, Abdulkerim. **Nihayetü'l İkdâm**, tsh. El-Ferid Ciyum, Mektebetü's Sekafeti'd Diniyye, Kahire, 2009.

ŞERİF, Amr. **Keyfe Bede'e'l-Halk**, Mektebetu's-Şuruk, Kahire, 2011.

ŞİRAZÎ, Sadruddin. **Mecmua'tü Resâili Felsefiyye**, Daru'l-ihyâ et'-turasu'l- 'arabi, Beyrut, 2001.

TABERÎ, Ebu Cafer b. Cerir. **Tefsiru't-Taberi**, thk. Abdullah et-Türki, Daru Hicri li't Tıbaa'ti ve'n-neşri, Kahire, 2001.

TAİ, Basil. **El-Kevnu ve'l-Âdem**, Mektebet Nur, T.Y.

TAİ, Basil. **Sayrûretu'l-Kevn**, Alemu'l-Kutubi'l-Hadis, Ürdün, 2010.

TEBRİZİ, Ebi Bekrin. **Şerhi mükedimatü Delaletü'l Hairine**, Takdim; Zahid el-Kevseri, Neşru'l Mektebeti'l Ezheriyye, Riyad, 1993.

TEFTÂZÂNÎ, Saduddin. **Şerhu'l Akaidi'n Nesefiyye**, thk. Ahmed Hicazi, Mektebetü'l-Külliyatü'l-Ezheriyye, Kahire, 1988.

TEFTÂZÂNÎ, Saduddin. **Şerhu'l-Makâsıd**, thk. Abdurrahman Amira, Alemü'l Kütüb, Beyrut, 2. Baskı, 1998.

TEHANEVÎ, Muhammed Ali. **Keşşafü Istılahatı'l Fünun**, Mektebetü Lübnani Naşirun, Beyrut, 1996.

TEVHİDÎ, Ebu Hayyân. **El-Mukabesat**, thk. Hasan Nedevi, Dar Souad, Kuveyt, 2 baskı, 1992.

TREFİL, James. **El-Canibu'l-Muzlim li'l-Kevn**, çev. Rauf Vasfi, el-Merkez el-Kavmi li't-Terceme, Kahire, 2016.

TÜRKÎ, İbrahim Muhammed. **Nazariyyatü Neşeti'l Kevni**, Daru'l Vefa li Dünya't Tıbaat, ve'n Neşri, Kahire, 2001.

UBEYDÎ, Hasan. **Nazariyyetu'l-Mekân fî gelsefeti İbn Sînâ**, Dâru's-Şuûni's-Sekâfiyye, Bağdat, 1987.

WEİNERBERG, Steven. **Ed-Dakaiku's-Selasi'l-Ula min Umri'l-Kevn**, çev. Muhammed Vail el-Atassi, ed-Daru'l-Muttehida, Dimeşk, 1986.

WERNER, Charles. **El-Felsefetu'l-Yunaniyye (la philosophie grecque)**, çev. Teysir Şeyhi'l- 'Ard, Daru'l-Envar, Dimeşk, 1968.

YASİN, Cafer, **Felâsifetun-Yunâniyyûn min Tâlis ilâ Sukrât**, Menşûrât
Mektebeti'l-fikri'l- 'arabî, Kahire, 3. baskı, 1985.

ZEBİDÎ, Murteza. **Tacu'l Arus min Cevahiri'l Kamus**, thk. Mustafa Hicazi,
Matbaatu Hukumeti'l Kuveyt, Kuveyt, 1969.

ZERKAN, Muhammed Salih. **Er-Razi ve Arauhu'l Kelamiyyei ve'l Felsefiyyeti**,
Daru'l-Fikir, Dimeşk, T.Y.

ZERKELÎ, **El-A'lam**. Daru'l-ilmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 15. Baskı, 2002.

