

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

BİRDEN ÇOKLUĞA GEÇİŞ: ÂLEMİN OLUŞUMUNDA SUDUR VE
HUDUS TEORİLERİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Elif HELALŞAH

Danışman:
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İSTANBUL

2023

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

BİRDEN ÇOKLUĞA GEÇİŞ: ÂLEMİN OLUŞUMUNDA
SUDUR VE HUDUS TEORİLERİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Elif HELALŞAH

Danışman:

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İSTANBUL

2023

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalı'nda 020119YL16 numaralı Elif HELALŞAH 'ın hazırladığı “*Birden Çokluğa Geçiş: Âlem Oluşumunda Sudur ve Hudus Teorileri*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 10/02/ 2023 Cuma günü 13:00-14:30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ.

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi.

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Burhan KÖROĞLU

İbn Haldun Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Elif HELALŞAH

10 Şubat 2023

ÖZ

İslam düşünce tarihi açısından sudur ve hudus nazariyeleri kelam, felsefe ve tasavvuf gibi farklı ekollerde izini sürebileceğimiz iki önemli düşünce sistemidir. Bu çalışma söz konusu iki teoriyi incelemeyi ve karşılaştırmayı amaçlamaktadır. İlk bölümde sudur nazariyesini, üç filozof üzerinden işledik. Sudur düşüncesini bütüncül bir sistem halinde kurgulayan ilk isim Plotinus, selefi Grek filozoflarından farklı olarak âlem için bir kaynak aramış ve üç hipostazdan oluşan sisteminde Bir'i, sudur eden ilk kaynak olarak göstermiştir. Nüzul ve uruçtan oluşan bir döngü ile sistemine mistik bir yapı kazandırmıştır. İslam felsefesine geldiğinde Farabi ile sudur teorisine felekler nazariyesi de eklenerek genişletilmiş ve felsefi sisteme dahil edilmiştir. İbn Sina ise sudur teorisini sıkı bir nedensellik bağı ile yeniden güncellemiş ve İslam düşüncesi için uzun dönem etkilere sahip olacak güçlü bir nazariyeye dönüşmesini sağlamıştır.

Kelamın kozmoloji anlayışını temsil eden hudus nazariyesi ise ikinci bölümde konu edinilmiştir. Öncelikle kelamcıları kendi kozmoloji anlayışlarını ortaya koymaya iten sebepler tarihi bir arkaplan verilerek gösterilmeye çalışılmıştır. Sonrasında, üzerinde ortak bir kabulün sağlandığı tam bir kozmolojik yapı öncesi ileriye sürülen fikirler ve tartışmalar önemli isimler üzerinden işlenmiştir. Çalışmamızın ikinci bölümü için son olarak hudus nazariyesinin temel ilkeleri ele alınmış ve bu şekilde nazariyeye bütüncül bir bakışın sağlanmasına çalışılmıştır. Tezimizin son bölümünde temel argümanları ortaya konulan iki teorinin karşılaştırılması yapılarak, Allah'ın zatına, tabiata ve insana dair görüşlerine ve anlaşmazlık noktalarına dikkat çekilmiştir.

Anahtar kelimeler: Sudur, hudus, vacibu'l-vücut, imkân, fail-i muhtar, mûcib bi'z-zat.

ABSTRACT

When it comes to Islamic intellectual history, the emanation (sudur) and creation (hudus) theories are very important theories that can be pursued in multiple schools of thought such as kalam, philosophy and mysticism. This study aims to investigate and compare the two. In the first chapter, we examined the emanation theory from three philosophers' point of view. Plotinus, who unlike the greek philosophers that came before him, searched for a source from which the universe emanated from, and was the first philosopher to do so, thought up a system made up of three hypostases, with the First being the first source of emanation, a mystical system of looping ascendance and descendance. Whereas in Islamic philosophy, Alfarabi built upon the theory of emanation with cosmology and incorporated it into philosophy, and Avicenna built upon it even further incorporating his firm belief of causation and correlation, turning it into a theory with long lasting effects on Islamic thought. In the second chapter, we examine the creation theory which represents the concept of cosmology in kalam. First, we tried to provide the reasons which led to the mutakallimun (scholars of kalam) having to define their own views on cosmology. Afterwards, we examined the ideas and arguments that came before a widely accepted cosmological system from the viewpoints of multiple important figures. As for the last part of the second chapter, we evaluated the core tenets of the theory of creation, providing an all encompassing look on the theory and its details. In the final part of this thesis, we compared the theories and the main arguments they put forward, and brought attention to their views on Allah himself, nature and people; and on the points at which the two theories' views collided with each other.

Key Words: Emanation, creation, vacibu'l-vücut, the possible, fail-i muhtar, mûcib bi'z-zat.

ÖNSÖZ

Varlığı anlamlandırmak ve kendine bu anlam içinde uygun rolü bulabilmek, düşünen insanlar için her çağda değerli bir çaba olmuştur. İslam düşüncesinde bu çabanın ürünleri olarak karşımıza çıkan sudur ve hudus nazariyelerini tezimiz boyunca anlamaya ve birbirlerine temas ettikleri noktaları ortaya koymaya çalıştık. Bu süreçte üzerimizde emeği geçen, yanımızda olan ve destek verenlere şükranlarımızı ifade etmeliyiz.

Öncelikle lisans ve yüksek lisans hayatımda kelam ilmine ilgi duymama vesile olan, bütün sorularıma sabırla cevap verip, ortaya attığım fikirlerin düşünmeye değer olduğunu hissettiren, tez sürecinde gerekli desteğini sunarken kendi ayaklarımız üzerinde özgürce çalışabilmemize olanak sağlayan, tüm çalışma yoğunluğu ve idari görevlerine rağmen her zaman ulaşılabilir olan, kendisi ile tanışmak ve çalışmanın büyük bir şans olduğu kıymetli hocam Prof. Dr. İlyas Çelebi'ye teşekkür ederim. Aynı şekilde lisans zamanından itibaren kendisinden ders aldığım, her zaman öğrencilerine geniş bir perspektifle, çağa uygun bütüncül bir bakış açısı kazandırmaya çalışan kıymetli hocam Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu'na teşekkür ederim. Birlikte eğitim görmekten zevk duyduğum her zaman fikir alışverişinde bulunduğum yüksek lisans dönem arkadaşlarıma da şükranlarımı sunarım. Sağladığı rahat, huzurlu ve ferah ortam sebebi ile İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kütüphanesine ve her daim yardımsever ve güler yüzlü personeline de ayrıca teşekkür etmek isterim.

Başörtüsü problemleri sebebi ile eğitime ara verdiğim dönemde her zaman manevi desteğim olan, problemler hallolur olmaz iki küçük çocuğuma rağmen eğitimime devam etmek için beni destekleyen, benimle birlikte her zorluğa letafetle, şefkatle katlanan, her daim yükümü omuzlayan kıymetli hayat arkadaşım, eşim İbrahim Helalşah'a da en kalbi şükranlarımı sunarım. Yüksek lisansa kabul haberimi alan fakat bitirdiğimi görmeye ömürleri vefa etmeyen, beni büyütüp yetiştiren anne ve babamı da bu vesile ile ve her daim rahmetle anarım.

Elif Helalşah

İstanbul-2023

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN.....	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR.....	ix
GİRİŞ.....	1
1.Çalışmanın Konusu ve Önemi	1
2.Çalışmanın Yöntemi ve Kaynakları	3
BÖLÜM I: SUDUR TEORİSİ.....	7
1.1.Plotinus ve Sudur Teorisi	8
1.1.1.Bir/Tanrı/Hen	11
1.1.2.Nous/Akıl/Zekâ	17
1.1.3.Ruh	23
1.2.İslam Felsefesinde Sudur'un Mimarı: Farabi ve Teorisinin Yapı Taşları.....	31
1.2.1.İlk Sebep	35
1.2.2.Semavi Akıllar	36
1.2.3.Semavi Cisimler	38
1.2.4.Ay Altı Âlem	39
1.2.5.Faal Akıl	43
1.3.İslam Felsefesinde Sudur'un Kabulü: İbn Sina ve Teorinin Temel Parametreleri	47
1.3.1.Zorunlu varlık – Mümkün Varlık	51
1.3.2.İllyet.....	54
1.3.3.Varlık- Mahiyet Ayırımı.....	56
1.3.4.İbn Sina'nın Sisteminde Tanrının Bilgisi	59
BÖLÜM II: HUDUS TEORİSİ.....	66
2.1.Hudus Delilinin Tarihi Arka Planı	68
2.2.Erken Dönemde Hudus Tartışmaları.....	77
2.2.1. Dırar b. Amr ve Arazilardan Oluşan Cisim Teorisi.....	78
2.2.2. İbrahim b. Seyyar en-Nazzam ve Her Şeyin Cisimliği İddiası	81

2.2.3.Kelam Atomculuğunun İlk Neferi: Ebu'l- Hüzeyl el-Allaf	86
2.3.Hudus Delilinin Temel İlkeleri	94
2.3.1.Cevher.....	95
2.3.2.Araz	102
2.3.2.1.Arazlar tek başlarına kaim olamazlar	104
2.3.2.2Arazlar bir mekândan diğerine intikal edemezler.	105
2.3.2.3.Araz, arazla kaim olamaz.	105
2.3.2.4.Araz iki zamanda baki olamaz.	106
2.3.3. Cisim	107
2.4.Âlemin Yaratılmışlığının Cevher ve Araz Teorisi ile Ortaya Konulması.....	108
BÖLÜM III: SUDUR VE HUDUS NAZARİYELERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI	
.....	111
3.1. Zatla İlgili Meseleler	111
3.1.1. Mucib bi'z-Zat Tanrı	112
3.1.2.Fail-i Muhtar Yaratıcı.....	118
3.2. Tabiat ile İlgili Meseleler	127
3.2.1. Varlığın Kaynağı Meselesi: Varlık Nereden Gelir, Vardan mı, Yoktan Mı?	
.....	128
3.2.2. İlliyyet.....	134
3.3. İnsanla İlgili Meseleler.....	140
3.3.1. İnsanın Özgürlüğü	140
SONUÇ.....	154
KAYNAKLAR	159
ÖZGEÇMİŞ	167

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
c.	Cilt
çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed	Editör
haz.	Hazırlayan
neş.	Neşreden
ö.	Ölüm Tarihi
s.	Sayfa
sy.	Sayı
tah.	Tahkik Eden
t.y.	Tarih Yok

GİRİŞ

1.Çalışmanın Konusu ve Önemi

“Birden çokluğa geçiş: âlemin oluşumunda sudur ve hudus teorileri” başlıklı tezimiz, âlemin bir olan Allah’tan nasıl varlığa geldiğini inceleyen sudur ve hudus teorilerini ele alacaktır. Bu iki nazariyede varlığa gelişin keyfiyeti üzerine odaklanılarak çalışma *Mebde*’ çerçevesinde tutulacak, *Mead* ile ilgili bahislere değinilmeyecektir. Sudur nazariyesi İslam felsefesinin, hudus nazariyesi ise kelamın kozmoloji anlayışını ortaya koyar. Farklı yaklaşımlarla kurgulanmış kozmolojiler düşünce sistemlerinde kendilerine has Tanrı, âlem, tabiat ve insan anlayışlarının ortaya çıkmasına sebep olurlar.

Genelde İslam düşüncesini özelde ise kelam tarihini anlayabilmek açısından sudur ve hudus nazariyelerini bilmek büyük önem taşımaktadır. Kelam ilminin erken dönemlerinden itibaren şekillenen ve döneme ait eserlerde ciddi bir yekün tutan hudus fikri, mütekaddim kelam anlayışında hakim bir unsur olarak karşımıza çıkar. İslam düşüncesindeki yaygın hudus kabulünden farklı olarak Farabi ve İbn Sina eli ile İslam felsefesine kazandırılan sudur teorisi ciddi bir yankı uyandırmış, kelamcılar tarafından eleştirilere maruz kalmıştır. Gazali ve Şehristânî bu konuda müstakil eserler yazarak tartışma zeminini genişletmişler ve konu felsefe- kelam çatışması boyutunu aşarak kelam müfredatı içerisinde tartışılmaya başlanmıştır. Mantık ilminin de eklenmesiyle birlikte felsefeleşmiş kelam diye nitelendirilen müteahhir kelam dönemi bu şekilde zuhur etmiştir. Kelam cenahında böyle bir etkiye sebep olmuş sudur nazariyesi, sonrasında İsrakiliği de içine alacak şekilde genişlemiş ve felsefî yaratma teorisinin özünü oluşturmuştur. Vahdet-i vücud düşüncesine de ilham vererek tasavvufî akımlara kaynaklık etmiştir.

Şüphesiz ki bütüncül bir sistem kurgusu ön gören nazariyeler bir anda ortaya çıkmamış, farklı ellerde işlenerek belli bir süreç sonunda olgunluğa erişmişlerdir. Çalışmamızda sudur nazariyesini, gelişim sürecini de yansıtacağını düşündüğümüz Plotinus, Farabi ve İbn Sina’nın görüşleri üzerinden ele aldık. Bahsi geçebilecek diğer filozofları çalışmanın sınırlarını belirleyebilmek açısından konu dışında bıraktık.

En temel argümanı tanrının tam ve kamil; iyi ve cömert olması sebebiyle taşarak âleme varlık vermesi olan sudur nazariyesi, en üsten alta doğru ilerleyen ve ilerledikçe

varlıkların çeşitlenmesini öngören hiyerarşik bir yapıya sahiptir. Tanrı birdir ve mutlak manada basit bir yapıdadır. Bu mutlak basitlik sebebiyle kendisinden ancak bir şey taşabilmektedir. İslam felsefesindeki meşhur *birden bir çıkar* önermesinin dayanağı da bu basit yapıda oluşur.

Varlığın tanrıdan taşması yani feyz, tanrının doğal yapısı gereğidir. Dolayısıyla tanrı varoldukça feyz devam edecek, âlem her zaman tanrı ile birlikte var olacaktır. Bu sebeple sudur nazariyesine göre âlem ezeli ve ebedidir. Feyzin tanrının doğasından kaynaklanması, varlığa getirmenin iradi bir eylem olmadığı anlamına gelmektedir. Tanrı cömert ve iyi olduğundan kendinden sadır olan bu feyzen razıdır fakat istemesi halinde feyze ara vermesi ya da feyzi büsbütün kesmesi söz konusu değildir.

Bir'den yani tanrıdan başlayıp aşağı doğru inen feyz, her aşamada yeni varlıklar isdar ederek kayba uğrar ve ay altı alemde maddede son bulur. Bu şekilde nazariyenin nüzul aşaması sona erer. Madde çeşitli etkenler sebebi ile bileşikler oluşturur ve daha üst formlara evrilir. Yukarı doğru bu gidişte son nokta insandır ve o yetkinleştğinde, sahip olduğu ruh geldiği ulvî aleme geri dönebilecek, bir bakıma tanrıya ulaşabilecektir. Teori bu şekilde nüzul ve uructan oluşan bir döngü öngörür. Yunan felsefesinin bir devamı sayılan Plotinus, bu döngü sayesinde seleflerinden farklı olarak felsefeye mistik bir yapı kazandırmıştır. Taşdığı bu mistik yön, nazariyenin İslam felsefesinde kabul görmesini kolaylaştırmıştır.

Sudur nazariyesi, felsefe-kelam çatışmalarında etkin bir sebep olarak rol almıştır. Teoriden kaynaklanan alemin ezeliyeti ve varlıklar üzerinde tanrının iradesinin bulunmayışı, kelam ve felsefe arasında kapanamaz uçurumların oluşmasına sebep olmuştur. Kelam anlayışına göre âlem sonradan yaratılmış, hadis kabul edilmiş ve Allah ile ezelde bulunabilecek her hangi bir varlık kategorisi reddedilmiştir. Kelamdaki bu anlayış hudus olarak isimlendirilmiştir. Âlemin yokken sonradan yaratıldığına dair bu inanış, İslamın ilk döneminden itibaren bütün müslümanlar tarafından genel bir kabul görmüştür. Fakat kozmolojik bir yapıya bürünmesi kelamcılar tarafından gerek kendi aralarında gerekse farklı inanç sahipleri ile giriştikleri tartışmaların sonucu olarak gerçekleşmiştir. Fetihlerdeki hızlı ilerleme İslam alimlerini henüz erken dönemlerde pek çok farklı dini inanış ve felsefe ile mücadele etme zorunda bırakmıştır. Bu mücadele kelamda üretkenliği de beraberinde getirmiştir. Bu süreçlerin sonunda hudus fikri, kozmolojik bir alt yapıya da sahip olan bütüncül bir nazariye halini almıştır.

Hudus nazariyesine göre âlem cevher ve arazlardan oluşur. Arazlar iki zamanda baki kalamazlar ve cevherler arazsız bulunamazlar. Bu şekilde Allah âlemi sürekli yeniden yaratır. Bu yaratma Allah'ın iradesine dayalıdır, doğası gereği varlık vermesini gerektirecek herhangi bir zorunluluk söz konusu değildir. Allah'ın her türlü noksanlıktan uzak ve kamil olması, zorunlu olarak yaratmayı gerektirmez. Allah ilmi, kudreti ve iradesi ile dilediği zaman, dilediği şekilde yaratır. Bu bağlamda Allah ile birlikte ezelden kadim herhangi bir varlığın bulunması düşünülemez.

Bu iki temel teoriyi anlamak İslam düşüncesinde herhangi bir tartışmayı anlamak açısından büyük önem taşımaktadır. Buna rağmen literatürde bu iki nazariyeyi birlikte ele alan ve onları karşılaştırmaya tabi tutan herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. İki nazariye üzerinde ayrı ayrı çalışmalar yapılmış ya da nazariyelerin spesifik bölümleri tezlere konu edilmiştir. Fakat bu çalışmalar İslam düşüncesini anlamaya yardımcı olacak bütüncül bir yaklaşımı ortaya koyamamıştır. Çalışmamız hem iki nazariyeyi ayrıntıları ile işlemiş hem de nazariyelerin Allah'ın zâtı, tabiat ve insan perspektifinde karşılaştırmasını yapmıştır. Bu sayede İslam düşüncesindeki felsefe ve kelam çatışmasının sebepleri daha iyi anlaşılabilir. Çalışmamız sadece İslam düşüncesindeki tartışmaları anlamak açısından değil aynı zamanda klasik kelam eserlerinin anlaşılmasına katkı sunması açısından da önemlidir. Özellikle müteahhir dönem eserleri çoğu zaman karşılarında sudurcu bir filozofu muhatap alıyormuşçasına konularını işlemişlerdir. Bu eserlerin tam anlamıyla anlaşılabilmesi için her iki nazariyenin de bilinmesi elzemdir. Müteahhir dönemde kullanılan ortak kelimelerin yerine göre hangi anlamı ifade ettiğinin anlaşılması açısından da çalışmamızın katkı sunabileceği düşüncesindeyiz. Zira ortak müfredat birbirlerinden çok farklı anlamlarda hatta çoğu zaman zıt anlamlarda bile kullanılabilmektedir. Bunları ayırtabilmek iki teoriyi de bilmeyi gerekli kılmaktadır.

2.Çalışmanın Yöntemi ve Kaynakları

Sudur ve hudus nazariyelerinde âlemin varlığa geliş keyfiyetini kozmolojik boyutları ile birlikte karşılaştırmayı hedeflediğimiz çalışmamız üç ana başlık altında ele alınmıştır. Tezimizde yer verdiğimiz her konuyu birincil kaynaklar üzerinden işlemek, ikincil

kaynaklara konunun gelişimini ve etkileşim alanlarını görmek açısından başvurmak temel yaklaşımımız oldu.

Sudur nazariyesini konu edindiğimiz ilk başlığımızda, nazariye açısından önemli roller oynayan üç filozof perspektifinde teoriyi ortaya koymaya çalıştık. İlk isim Plotinus, teorinin kurucu şahsiyeti olarak ele alındı. Yukarıdaki iddiamız üzerine öncelikle birincil kaynaklara yani Plotinus'un kendi eserine ve kısmi tercümelerine başvurduk. Fakat konunun alanımız dışı olması ve tam metin türkçe tercümelerinin bulunmaması bizi oldukça zorladı. Birincil kaynak ısrarı ile çok vakit kaybettikten sonra Ahmet Arslan'ın, *İlkçağ Felsefe Tarihi, 5- Plotinus, Yeni Paganizm ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi* adlı çalışması genel çerçeveyi anlayabilmemiz açısından oldukça faydalı oldu. Meseleyi genel hatları ile kavradıktan sonra birincil kaynaklara tekrar dönüp olabildiğince filozofun görüşlerine sadık kalarak konuyu ele almaya çalıştık.

Kaynaklarda Plotinus'un İslam felsefesi ile bağlantısı *Üsûlûcya Aristoteles'in Teolojisi* adlı eser olarak gösterilmektedir. Bu bağlamda biz de çalışmamızda bu eserden yer yer istifade ettik. Fakat eserin tercüme edilirken uğradığı dönüşüm, Plotinus'un kendi teorisini anlamamıza engel olacak nitelikteydi. Bu sebeple İslam felsefesinin ilgili dönemlerinde tercüme edilmemiş olmasına rağmen biz Plotinus'un kendi eseri olan *Enneadlar*'ın Ferit Cebir'in yaptığı Arapça çevirisi *Tasuatu'l-Eflutin*, Stephen Mackenna'nın yaptığı İngilizce çevirisi *The Enneads*'dan yararlandık. Eserin tamamının Türkçe çevirisi bulunmamakla beraber Zeki Özcan'ın *Enneadlar Plotinus Seçmeler* ve Haluk Özden'in *Plotinus Enneadlar* adlı *Enneadlar*'ın bazı kısımlarının çevrildiği eserlerden de istifade ettik.

Sudur nazariyesinin İslam felsefesine geçişini sağlayan ve onu yeniden kurgulayıp öncesinde olmayan boyutlar kazandıran Farabi, ele aldığımız ikinci isim oldu. Bu aşamadan sonra kaynakların asıllarının Arapça olması ve çoğunluğunun günümüze ulaşmış ve tercüme edilmiş halde bulunması çalışmamızı kolaylaştıran önemli bir faktör oldu. Farabi ve felsefesi hakkında bütüncül bir görüşe sahip olabilmek adına filozofun ulaşabildiğimiz tüm eserlerinden faydalanmaya çalıştık. *Mabadi Ara ehl el- Medine el- Fadila* ve *Mebadi'ul-Mevcudat*, sudur teorisini ayrıntılarıyla işlediği iki temel eser olarak çalışmamızda en çok istifade ettiğimiz kaynaklar oldu.

İslam felsefesinde sudur nazariyesinin kabul görmesini sağlayan ve kendisinden sonraki felsefecileri de etkileyerek nazariyeyi uzun yıllar düşünce dünyasında etkili kılan

İbn Sina, ele aldığımız üçüncü ve son isim oldu. İbn Sina'nın çok yönlü yapısı ve hemen hemen bütün eserlerinin korunarak günümüze ulaşması bizi büyük bir külliyatla karşı karşıya bıraktı. Bu sebeple Farabi'de yaptığımız gibi tüm eserleri okumaya çalışmak yerine konumuzla doğrudan bağlantısı olan eserleri seçerek ilerlemeyi tercih ettik. *Şifa* külliyatının bir parçası olan *Metafizik/İlahiyat* ile *İşarat ve't-Tenbihat* adlı iki eseri sudur felsefesini doğrudan ele alması sebebiyle en çok yararlandığımız kaynaklar oldu.

Tezin ikinci bölümünde hudus nazariyesini konu edindik. Bu bölümü isimler perspektifinden ele aldığımız önceki bölümden farklı bir yaklaşımla çalıştık. Kelamcıların salt felsefe yapmak gibi bir gayelerinin olamayacağı düşüncesinden yola çıkarak, onları âlemin yaratılışının kozmolojik boyutunu tartışmaya iten sebepleri ortaya koymayı denediğimiz *Hudus Delilili ve Tarihi Arka Plan* ilk başlığımız oldu. Bu başlık altında tezinin tartışılmaya başlandığı dönemin tasvirini yapmaya çalıştık. Bu sayede hem düşüncedeki çeşitliliği göstermek hem de kelam atomculuğunun kaynakları meselesine değinmeyi hedefledik. Bu bağlamda Yakup b. İshak el Küleyni'nin, *Usul-u Kafi*, Eş'ari'nin *Makalatü'l- İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin*, Mes'udî'nin *Mürucu'z-Zehap ve Meadinu'l-Cevher*, Şehristani'nin *el-Milel ve'n-Nihal* gibi klasik eserlerin yanında Şemsettin Günaytan, İrfan Bayın, *Kelam Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, Alnoor Dhanani'nin *Kelamın Fizik Kuramı*, S. Horovitz'in *Yunan Felsefesinin Kelama Etkisi*, Reşat Cengil'in *Ezeli Bozgun İslam Tarihi Felsefesi*, Dimitri Gutas'in *Yunanca Düşünce Arapça Kültür* gibi yakın dönem kaynaklarına da başvurduk. Alexander Treiger'in "Kelamın Kökenleri", Patricia Crone'nun "Tanrı'yı dışlayan Kozmolojiler" Otto Pretzl'in "Erken Dönem İslam'ın Atom Öğretisi" makaleleri de faydalandığımız çalışmalar arasındaydı. Düşüncedeki çeşitlilik ve kelamcıları bu tartışmalara dahil eden saikleri ortaya koyduktan sonra *Erken Dönem Hudus Tartışmaları* şeklinde ikinci bir başlık açtık. Bu kısımda, cevher-araz şeklinde son atomcu şeklini almadan önceki hudus tartışmalarının çerçevesini çizmeye çalıştık. Daha alt başlıklarda, tartışmalarda başı çeken şahsiyetler eşliğinde, üzerinde karar kılınmış bir kozmoloji öncesi fikri çeşitliliği ele almaya çalıştık. Bu bağlamda Dırar b. Amr, İbrahim b. Seyyar en-Nazzam ve Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf öncülüğünde öne sürülen fikirlere yer verdik. Bu başlıklar altında Cahız'ın *Kitabu'l-Hayavan*, Hayyat'ın *Kitabu'l- İntisar*, Ebu Kasım el-Belhî'nin *Kitabu'l-Makalat*, Eş'ari'nin *Makalat* , Ebu Hüseyin Abdurrahman el-Malati'nin *et-*

Tenbih ve 'r-Red ala Ehlil Ehva' ve 'l-Bida', Bağdadî'nin *el-Fark* İbn Hazm'ın *el-Fasl* ve Şehristani'nin *el-Milel ve 'n-Nihal* vb kaynaklara başvurduk.

Tezimizin ikinci bölümünün son kısmında ise hudus teorisi olarak karar kılınmış cevher-araz teorisinin genel kabul gören temel önermelerini *Hudus Delilinin Temel İlkeleri* başlığı altında ele aldık. Bunun için çoğunlukla müteahhir dönem eserlerine başvurduk. İbn Metteveyh'in *Tezkira fi Ahkâmi'l-Cevahir ve 'l Araz*, Seyfuddin Âmidî'nin *Ebkâru 'l-Efkâr fi Usuli 'd-Din*, Sa'düddin Teftâzânî'nin *el-Makasıt* ve *Şerhu 'l-Akâid*, Kadı Beyzâvî'nin *Tavâliu 'l-Envar*, Seyyit Şerif Cürcanî'nin *Şerhu 'l-Mevakif*, Alnoor Dhanani'nin *Kelamın Fizik Kuramı*, Mehmet Bulgen'nin *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, kullandığımız başlıca kaynaklar arasında sayılabilir.

Sudur ve hudus nazariyelerini temel argümanları ve önemli şahsiyetleri açısından ele aldıktan sonra çalışmamızın üçüncü bölümünde iki nazariyeyi, üç temel perspektif açısından karşılaştırdık. İlk etapta her iki nazariyede Allah'ın zatına dair görüşlerini ele aldık. Daha sonra ise tabiat ve insanla alakalı görüşleri açısından karşılaştırmaya gittik. Bu aşamada çalışmamızın bu kısmına kadar edindiğimiz bilgiler ışığında kendi çıkarımlarımızı yapmak temel yaklaşımımız oldu. İddialarımıza dayanak olarak önceden de kullandığımız eserlere atıflarda bulunduk. İki nazariyenin karşılaştırılması denilince öncelikli olarak akla gelen, Gazali'nin *Tehafütü 'l-Felasife Filozofların Tutarsızlığı*, Şehristanî'nin *Kitabu 'l-Musâraa Filozoflarla Mücadele*, İbn Rüşd'ün *Tehafütü 't-Tehafüt*, gibi tehafüt geleneğinin temel kaynaklarından yararlandık. Bunun yanı sıra Gürbüz Deniz'in *Kelam Felsefe Tartışmaları (Tehafütler Örneği)*, editörlüğünü Cüneyt Kaya'nın yaptığı *Gazzali Konuşmaları*, Özgür Koca'nın *İslam, Causality, and Freedom From the Medieval to the Modern Era* adlı çalışmalarından faydalandık. Bu çerçevede Mehmet Dağ'ın "İmam El-Harameyn El-Cüveyni'de Nedensellik Kuramı." Ve Mehmet Evkuran'ın "İslam Düşüncesinde Nedensellik Problemi Doğa ve Tarih Algımız Üzerine" adlı makalelerinden de istifade ettik.

BÖLÜM I: SUDUR TEORİSİ

Sudur teorisi, âlemin başlangıcı ve sebebi nedir sorusuna verilen yanıtlardan biridir. Buna göre âlem her yönü ile bir ve tek olan tanrıdan, onun yapısı ve zatı gereği bir taşma ile varlığa gelmiştir.

Bu taşma taşan şeye nispetle sudur, taşıran ilkeye nispetle ise feyz adını alır. Teoride, Aristoteles'te (ö. mö. 322) görülen bilfiil olma ve bilkuvve olma halleri oldukça belirleyici bir fonksiyon kazanır. Tanrı dahil sistemdeki tüm varlıklar bu kategorizasyon üzerinden okunur. Buna göre her durumda bilfiil olan tanrı herhangi bir doğa, harici güç, irade ve önceleyen bir tasavvur olmaksızın kendi bilfiil olma hali neticesinde sürekli olarak taşar. Bu taşma esnasında güttüğü bir gaye yoktur.¹ Taşma esnasında sonraki varlıklar tanrıdan sadece varlık anlamını alırlar. Bu anlam, araya ikincil sebepler girse de özünde tüm varlıklara ilk sebep olan tanrıdan gelir, sebepler zinciri ile araya aracı ilkelerin girmesi bu özü değiştirmez. Bu sayede çokluk içinde bir tür birlik bulunduğu fikri kabul edilir. Bu sebeplilik zinciri ile meydana gelen her varlık, kendinden öncekine nispetle daha düşük bir mertebededir ve sebebi olan önceki varlıktan tesir alır. Mertebeye bu düşüş sudur sisteminde inişi yani nüzulü temsil eder ve ilk maddede son bulur. Bu maddenin karışma, birleşme ve benzeri şekillerde işleme girmesi sonucunda daha üst varlık formları oluşur. Bu ise uruç yani çıkışı temsil eder. Bu çıkış varlıksal anlamda insan ile son bulur fakat her varlığın özünde bulunan “birlik anlamına erişme çabası” ile tanrıya kadar ulaşmak hedeflenir ve sistem bu şekilde iniş ve çıkıştan oluşan iki yönlü bir döngüyü öngörür.

Sudur teorisi, kendisinden önceki felsefi birikim dikkate alınarak pek çok ekolden ilkeler almış ve gününün ihtiyaçları da göz önünde bulundurularak ortaya konmuş eklektik özellikler sergileyen bir sistemdir. Bu özelliğine bağlı olarak değişim gösteren sistemde, değişmeyen en önemli unsur “tanrının birliği” ve “birden bir çıkar” ilkesidir. Tanrı, basit bir yapıya sahip olup ayrıştırılabileceği bileşenleri bulunmayan saf bir birliği temsil eder. Âlemin herhangi bir parçası tanrıda zat olarak bulunmaz ondan varlık alır

¹ İbrahim Halil Üçer, “Sudur Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021) s.386.

fakat onun parçası değildir. Bu ilke sistemin tüm filozofları tarafından hassas bir şekilde korunmaya çalışılmıştır.

İslam felsefesi ile birlikte düşünüldüğünde teori için üç önemli isim karşımıza çıkar. Bunlar Yeni Eflatunculuğun önde gelen isimlerinden Plotinus ki, sistemin ilk kurucu filozofudur, Farabi; sistemi İslam felsefesine taşımış ve Batlamyus'un kozmoloji anlayışı ile birleştirmiştir. Üçüncü isim olan İbn Sina ise sistemin felsefi temellerini sağlamlaştırmış ve sonraki dönem felsefelerinde ciddi izler bırakmasına sebep olmuştur.

İbn Sina sonrasında sudur teorisi hem felsefe hem de kelam camiası içerisinde çokça tartışılmış ve önemli yankılara sebep olmuştur. *Gazali* (ö.505/1111) *Tehafütü'l-Felasife*'yi yazarken hedefinde filozoflar olsa da, temel eleştirisi sudur teorisinin iddialarına yöneliktir. Bunun ardından hem Gazali'ye cevap olarak hem de onun görüşlerini savunan pek çok tehafüt yazılmış, bu hususta ciddi bir literatür ve gelenek oluşmuştur. Ortaya çıkardığı bu ciddi tartışmalara rağmen sudur, kelam camiasında âlemin varoluşunu açıklamak üzere başvurulmuş bir teori olarak kabul görmemiştir.

İbn Sina sonrası Meşşai geleneğin vazgeçilmez âlem açıklaması olan sudur, başka felsefi gelenekler için de önemli bir çıkış noktası olmuştur. Şehabettin Sühreverdi'nin (ö.587/1191) kurucusu olduğu İşraki felsefe farklı bir terminoloji kullanarak sudurun temel özelliklerini sisteminde içselleştirmiştir. İşraki felsefede *Nuru'l-Envar*'dan çıkan nurlar aşağı doğru inildikçe güç kaybederler iniş karanlıkla yani madde ile son bulur. Sudur, yine felsefi sayılabilecek dini düşünce geleneklerinden tasavvufa da etki etmiş ve İbnü'l-Arabi'nin (ö. 638/1240) *Vahdet-i vücud* teorisi için de temel bir çerçeve olarak kullanılmıştır.

1.1.Plotinus ve Sudur Teorisi

Sudur teorisinin kökenlerini araştırdığımızda karşımıza yeni platonculuk ve bu okulun en önemli ismi sayılabilecek Plotinus çıkmaktadır. Milattan sonra 204-270 tarihleri arasında yaşayan Plotinus, Mısır'ın Lykopolis şehrinde doğmuştur. Kendisi hakkındaki bilgileri öğrencisi Porphyrios'dan (ö.305) edindiğimiz Plotinus, 28 yaşında felsefeye ilgi duymuş, döneminin en önemli kültür merkezi olan İskenderiye'ye gitmiş, burada pek çok meşhur felsefe okulunu gezip üstadlar ile tanışmış sonra aradığı kişinin Ammonius Saccas (ö.242) olduğuna karar verip 11 yıl boyunca onun öğrencisi olmuştur. 242 yılında Roma

imparatoru III. Gordianus'un İran seferine katılarak İskenderiye'yi terk etmiştir. Bu seferden gözettiği maksat olan İran ve Hint felsefelerini öğrenmek arzusuna, seferin başarısız olması sebebiyle ulaşamamıştır. Sefer sonunda tekrar İskenderiye'ye dönmemiş ve Roma'da bir felsefe okulu kurmuştur.²

Plotinus'un felsefe eğitimini aldığı İskenderiye oldukça kozmopolit bir yapıya sahipti. Bir yandan eski Yunan felsefesi bir yandan da Yahudilik ve Hristiyanlığın öğretileri düşünce dünyası üzerinde etkili oluyordu. Plotinus her ne kadar kendisini Platon'un (m.ö. 448) bir takipçisi olarak görse ve felsefesinin, Platon'un eserlerinin yorumlarından ibaret olduğunu ileri sürse de³ İskenderiye'nin ve içinde yaşadığı zamanın etkilerinden bağımsız bir felsefe yapmadığı bir gerçeklik olarak karşımızdadır. Aslında Plotinus'un ve yeni Platonculuğun kendisinden sonraki düşünce akımlarına etkisinin büyüklüğü de bu iki dünyayı yani eski Yunan felsefesi ile Yahudi-Hristiyan kültürlerini kendince bir mecz ile işlemiş olması ve daha önce görülmemiş yeni bir felsefe ortaya koyabilmesinden kaynaklanmaktadır.⁴

Plotinus'tan önce birbiri ile bağdaşması mümkün olmayan iki temel görüş vardır; maddeyi ezeli gören Yunan felsefesi ve her şeyi yoktan var eden ezeli tanrı anlayışını benimseyen Yahudi-Hristiyan teolojisi. Yunan filozofları birbirlerinden farklı şekillerde ifade etseler de hepsinde madde ezelidir. "Maddenin nereden geldiği" sorusu hiç bir zaman sorulmaz. Çünkü o hep vardır ve böyle bir soru onlar için anlam ifade etmez. Esas mesele "maddenin kim tarafından ne şekilde düzenlendiği" sorusudur. Bu sebeple tanrı maddeyi yaratan değil, maddeler dünyasını düzenleyen bir konumdur. Bunu ister Platon gibi Demiorgos tarafından idealar dünyasını taklit ederek yapsın isterse de Aristoteles (m.ö. 322) gibi ilk hareket ettirici olsun sonuçta tanrının işlevi kosmostaki düzeni sağlamaktır. Halbuki Yahudilik ve Hristiyanlık ile birlikte ortaya yeni bir tanrı inancı çıkmıştır. Buna göre Tanrı, ezeli ve ebedi olan tek varlıktır ve her şeyi yoktan o yaratmıştır.⁵

² Eduard Zeller, *Greek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2008) s. 384.

³ Jacqueline Russ, *Felsefe Tarihi-Modern Dünyanın Yaratılması*, çev. İsmail Yerguz (İstanbul: İletişim Yayınları 2013) s.21.

⁴ Russ, *Felsefe Tarihi*, s.8.

⁵ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi, 5- Plotinus, Yeni Potonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010) s.80-81.

Bu ikiliğin içinde Plotinus'un ortaya koyduğu felsefe maddenin ve evrenin kaynağını sorgulamak durumunda kalmıştır. Kendisini eski Yunan felsefesinin bir takipçisi olarak gören Plotinus'un yoktan var eden bir Tanrı anlayışını benimseyemeyeceği ortadadır. Bu durumda Plotinus maddeden başlayıp ilk kaynağa kadar ulaşacağı bir sistem tasarlamıştır.⁶ Bu tasarımda kendinden önceki filozofların görüşlerini de kullanmış ve bu fikirlerin kendince gördüğü eksiklerini de tamamlayarak yeni bir yorumunu ortaya koymuştur⁷. İşte bu öğretisi, sonraları Hristiyan⁸ ve İslam Felsefelerini de oldukça etkileyen Sudur Teorisidir.

Plotinus, görüşlerini ancak hayatının son dönemlerinde kâleme almıştır. Toplamda 54 makaleden oluşan eserini vefatından sonra öğrencisi Porphyrios dokuzar makaleden oluşan altı bölümlük bir kitap halinde derlemiştir. Her bölüm dokuz makale içerdiği için kitaba dokuzluklar anlamında *Enneadlar* adı verilmiştir. *Enneadların* ilk bölümü ağırlıklı olarak ahlak konularını işler. İkinci bölüm fizik, üçüncüsü kozmoloji, dördüncü bölüm ruh, beşinci bölüm akıl, altıncı yani son bölüm de Bir'i işler. Kitabın düzeni Porphyrios tarafından oluşturulmuştur. Plotinus'un metafizik sistemini anlatan görüşleri ağırlıklı olarak *Enneadlar*'ın son üç bölümünde işlenmiştir.⁹

İslam felsefesi göz önünde bulundurulduğunda Plotinus'un İslam düşünce dünyasına girişi yukarıda adı geçen *Enneadlar*'ın orjinal hali ile değil Aristoteles'in Teolojisi anlamına gelen *Üsûlûcyâ Aristâtâlis* adlı derleme bir eser ile olmuştur. Bu eser *Enneadlar* kitabının IV-V-VI bölümleri ile bu bölümlere ait yorumlardan oluşmuştur. Bu kitap ilk İslam filozofu Kindi (ö. 252/866) tarafından Halife Mu'tasım'a (ö.227/842) sunulmak üzere Abdülmesih b. Naime el-Hımsi'ye tercüme ettirilmiştir. Kindi kendisi de bu tercüme üzerinde çalışmış ve bir takım düzeltmelerde bulunmuştur.¹⁰ Eserin Aristoteles'e izafe edilmesi kabulü ve yaygınlaşması açısından önemli bir kolaylık sağlamıştır. Aynı dönemde Aristoteles'in *Metafizik* kitabı da mevcuttur ve bu iki eser arasındaki bariz farklılık İslam filozoflarının gözünden kaçmamıştır fakat felsefenin İslam dininin öğretileriyle uzlaştırılabilmesi açısından *Üsûlûcyâ*, materyalist Aristo

⁶ Aslan, *Felsefe Tarihi*, s.83.

⁷ Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi / Antik Felsefe*, çev. Serdar Uslu (İstanbul: Küre Yayınları, 2017) s.138, Russ, *Felsefe Tarihi*, s.22-24.

⁸ Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer (İstanbul: Say Yayıncılık, t.y.) s.412.

⁹ Aslan, *Felsefe Tarihi*, s.51.

¹⁰ *Üsûlûcyâ Aristoteles'in Teolojisi*, çev. Cahit Şenel (Ankara: TÜBA, 2017) s. 15.

metafiziğinden daha uygun görülmüştür. Bu sayede *Üsûlûcyâ*'nın Aristo'ya aidiyeti sorgulanmadan *Metafizik* adlı eseri ile çelişkili durumlarda tevil edilerek uzlaştırmaya gidilmiştir.¹¹

Plotinus'un felsefesi sadece İslam felsefesini etkilememiştir. Hristiyan felsefesi üzerinde de oldukça etkili olmuştur. Özellikle ortaçağ Hristiyanlığı ve Katolik teolojii biçimlendirmekte büyük bir etki yapmıştır.¹² Plotinus'un ileride göreceğimiz üç hipostazı Hristiyan teslis akidesinden bazı farklılıklar gösterse de "İznik ve İstanbul'da yapılan kilise konsüllerinden önce vefat etmiş olan Plotinus bu üç tanrısal kişilik arasındaki ilişkiler hakkında, sonraki kilise babalarının bazılarının düşüncelerine açıkça etki etmiş olan belirleyici bir çerçeve ortaya koymuştur."¹³

Plotinus'un sistemi üç ana unsur üzerine kurulmuştur. Bunlar mutlak iyi olan; Bir, Akıl/Nous/Zeka ve Ruh/Nefis kavramlarıdır.

1.1.1.Bir/Tanrı/Hen

Sudur teorisinin en üst noktasında bulunan öge Bir'dir. Plotinus iki türlü bir'den bahseder. Bunlardan ilki, tamlık ve bütünlük anlamında bir olma; bir ev, bir ordu, bir madde gibi; buradaki birlik varlık halini koruyabilmenin şartıdır ve bu birin kendi içinde çokluk barındırması, onun birliğini bozmaz. Diğer ise bu başlıkta anlatmak istediğimiz Tanrı anlamındaki Bir'dir. Plotinus'a göre varlıklar ancak sahip oldukları birlik sayesinde ve birlik ölçüsünde vardır. Birliklerini kaybettiklerinde dağılıp yok olurlar. "*Varlıkların bir varlık olduğunu söylediğimiz her biri varlığı bu birliği içerdiği ölçüde vardır; varlık birlikten ne kadar azına sahipse o kadar az varlıktır; ne kadar çoğuna sahipse o kadar çok varlığı vardır.*"¹⁴ Birlikten pay alma nispeti ise, o şeyin özünde ne kadar bileşik, mürekkep olup olmadığı ile ilgilidir. Plotinus'un tanrısı olan Bir, gerçek anlamda bir olan

¹¹ *Üsûlûcyâ*, s. 17.

¹² Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer (İstanbul: Say Yayıncılık, t.y.) s. 420.

¹³ Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi*, s.348.

¹⁴ Plotinus, *Enneadlar Seçmeler*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Asa Kitabevi, 1996) s. 80.

tek şeydir. Varlığı için kendinden başka bir ilkeye ihtiyaç duymayan, özü itibari ile de basit olduğu için içerisinde hiçbir çokluk barındırmayan Bir'dir.

Plotinus Bir'in tanımlanamayacağını, onun hakkında konuşulamayacağını iddia eder ve Bir'i anlatmak için negatif teolojiye başvurur. Negatif teoloji anlayışı Plotinus sayesinde felsefi literatüre girmiş ve daha sonra gelen pek çok felsefe akımı tarafından da benimsenmiştir. Plotinus, Bir'in ne olduğunu değil ancak ne olmadığını söyleyebileceğimizi ileri sürer, ancak burada söylemek istediği, Bir'in bizim söylediğimizin zıddı olduğu değildir. Onu tanımlamak konusundaki aciziyetimizdir. Bizim bir hakkında konuşmamız, onu bir şekilde tanımlamamız kendi ihtiyaçlarımızı gidermek için yaptığımız bir şeydir.

...(Bir) herhangi bir şey değildir; çünkü her şeyden öncedir, artık varlık da değildir; çünkü varlığın varlık formu olan bir formu vardır; fakat bu ilk terim her hatta düşünülür formdan yoksundur. Çünkü Bir'in mahiyeti her şeyi türetmek olduğundan, bu mahiyet türettiği şeye sahip değildir. O bir şey değildir; ne niteliği ne de niceliği vardır; ne zeka ne de ruhtur. O ne hareketli ne de dindir, ne yerde ne de zamandadır; o kendi başına diğer özlerden yalıtılmış özdür veya daha doğrusu özsüzdür; çünkü özden önce, hareketten önce ve dinginlikten öncedir, çünkü bu nitelikler varlıkta bulunur ve varlığı çokluk yapar...¹⁵

Görüldüğü gibi Plotinus Bir'in tanımlanamayacağı konusunda oldukça ciddidir. Bu sebeple Bir'e varlık bile demek istemez. Çünkü her tanım aynı zamanda bir sınırlama demektir ancak Bir, sonsuz ve sınırsız olarak her türlü sınırlamadan münezzettir. Aynı zamanda Plotinus'a göre bir şeyi olanaklı kılan sebep, olanaklı kıldığı şeyin altında veya içinde sınıflandırılmaz. Bir, varlığı meydana getiren sebep olduğundan kendisi varlık ötesi bir konumdadır.¹⁶ Plotinus'a göre varlık hiç bir zaman basit olmaz, her zaman bileşik bir unsurdur bu sebeple mutlak anlamda basit ve tek olan Bir'e varlık demek mümkün değildir.

¹⁵ Plotinus, *Seçmeler*, s. 84.

¹⁶ Elif Nuyan, "Metafizik", *Metafizik-Filozofların Metafizik Sistemleri*, ed. Kadir Çüçen (İstanbul:Sentez Yayınları, 2020) s. 98.

Plotinus'un Bir hakkında söylediği en net ifade, Platon'un idealarına da gönderme yapan iyi olmak özelliğidir. Plotinus'un Bir'i ya da Tanrı'sı bizatihi iyidir, iyilik Tanrı'nın bir arazi şeklinde değildir.¹⁷ Tanrı'dan sudurun gerçekleşmesi de bu iyiliği sebebiyledir. Plotinus iyi kavramını, "mükemmel olan", "kendi kendisine yeten", "başka şeylerin kendisine muhtaç olduğu ama onun hiç birşeye muhtaç olmadığı" anlamında kullanır.¹⁸ Mükemmel olmak kendisinden bir şey çıkarmayı da zorunlu kılar.

*"Tamlığa, mükemmeliğe erişen herşey kendinden başka bir şey meydana getirir. Her zaman tam ve mükemmel bir durumda olan şey ise daimi bi şekilde meydana getirir ve bu meydana gelen şey ezeli olur ne var ki meydana gelen şey kendisini meydana getirenden daha aşağı bir makamdadır."*¹⁹ Mükemmel ve tam olanın yeni bir şey üretmesi fikri Plotinus için hayati bir önem taşır. Plotinus bu sayede Yunan felsefesinin ezeli madde-tanrı ikilisi ile tek tanrılı dinlerin yoktan yaratma inancı arasındaki kapanamayan uçurumu orta bir formül ile çözmek ister. Bunu yaparken felsefi köklerinin kavramlarını çok iyi kullanır ve üstadı olarak gördüğü Platon'un iyi ideasını yeniden yorumlayarak yaşadığı çağdaki din-felsefe uzlaştırması çabalarına çok büyük bir katkıda bulunur. Bir, iyi olduğundan varlığı kıskanmadığından, tam ve mükemmel olduğundan, bu mükemmeliği sonucu sudur gerçekleşmektedir. Böylece âlem ya da madde ezeli olarak kendi başına var değildir fakat yoktan da yaratılmamıştır.

O halde O (ilk olan) en mükemmel ve cömetlerin ilkiyken nasıl kendinde (varlık vermeden başka bir şey meydana getirmeden) kalır? Sanki zatında cimriymiş ya da ona acizlik isabet etmiş gibi. Halbuki O her şeyin üzerindeki güçtür. Peki bu şekilde nasıl "asıl" olabilir? Şüphesiz ondan bir şey meydana gelmiş olmalıdır. Mademki diğer şeylerden meydana gelen başka şeyler var ve bu şeyler varlıklarını ve var kalmalarını onlardan alıyorlar. O halde, sonradan olan varlıkların aslı olana, hepsinden daha yüce bir cömerlik gerekir.²⁰

¹⁷ Plotinus, *Seçemeler*, s. 89.

¹⁸ Arslan, *Felsefe Tarihi*, s. 183.

¹⁹ Plotinus, *Tasuatu'l-Eflutin*, çev. Ferit Cebir (Beyrut: Mektebetu'l-Lübnan Naşirun, 1997) s.430.

²⁰ Plotinus, *Tasuât*, s.458.

Bir, öncesi olmayan ilktir ve tam anlamıyla basittir. Bir'in bu basit yapısını korumak için Plotinus'un çok fazla çaba sarfettiği hatta bazen anlaşılamayacak şekilde zorlamalarda bulunduğu görülmektedir. Mesela Bir'den meydana gelen sudur, onun iradesi dışında olur. Bir, taşmak zorundadır bu taşma hali kendiliğinden meydana gelir. Bir'in doğası gereği gerçekleşen bu taşmada istek veya irade söz konusu olamaz. Çünkü istemek bir eksiklik göstergesidir. İsteyen ve irade eden aslında kendini tamamlamak ya da bir iyiliğe ulaşmak için ister ya da irade eder. Halbuki Bir mükemmeldir kendisinde hiçbir eksiklik yoktur.

Bir düşünmez. Çünkü kendisi tektir ve basittir, düşüneceği bir şey yoktur. “*Mutlak olarak basit varlık kendine dönemez ve kendinin bilgisine sahip olamaz.*”²¹ Plotinus, düşünmek için bile bir ikilik gerektiğini savunur. Düşünen ve düşünülen arasında bir ayırım yapılmalıdır, düşünen düşündüğü kendisi de olsa bir soyutlamaya gitmelidir. Bu da Bir'in basitliğine ve tekliğine gölge düşürür. O sebeple Bir düşünmez. Düşünme aynı zamanda bir değişme de demektir, düşünmeden önceki hal ile sonraki hal birbirinden farklı olmalıdır; düşünmeden önce bilgisizlik, cahillik söz konusudur. O halde bir düşünürse kendinde bir değişim meydana gelecektir, daha önce bilmediğini bilecektir, eksikliğini tamamlamış olacaktır, dolayısıyla ilk halde mükemmel olmayacaktır bu ise Bir için imkânsızdır.²²

Plotinus ortaya çıkabilecek olan acizlik görüntüsünü engellemek için Bir'in mükemmelliği ve ihtiyaçtan müstağni olması sebebiyle düşünmeye ihtiyacı olmadığını belirtir. Burada akıllara felsefede “tanrı cüzleri bilir mi” sorusu gelir fakat Plotinus'un Bir'i kendinden sadır olan Aklı bile bilmez, çünkü onu bilmeye ihtiyacı yoktur. Aklın Bir'e katabileceği hiçbir şey olmadığından onu düşünmesi ve bilmesi gerekmez.²³ Kendisini düşünmeyen bir varlık olarak kendisinin ne kadar bilincinde olduğu da şüpheli gözükmektedir. Plotinus bu problemi aşmak için kendisinden sadece Akıl taşmış olsa da zincirleme bir şekilde ardı ardına gelen taşmalar sebebiyle nihayetinde her şey Bir'den taşmıştır ve dolayısıyla ondan bir iz taşımaktadır ve bu şekilde Bir, bir tanrı olarak âlemden büsbütün habersiz de değildir demek istemektedir. Bir, düşünüldür. Bir, düşünüldür.

²¹ Plotinus, *Seçmeler*, s. 51.

²² Plotinus, *Seçmeler*, s. 89.

²³ Plotinus, *Seçmeler*, s. 43-49.

Düşünülür bizzat kendinde kalır ve başka hiçbir şeye ihtiyacı yoktur; o gören, düşünen varlık gibi değildir; fakat Bir’de bir tür duygu vardır; her şey ona aittir, her şey onda ve onunla birliktedir. O kendini tam bir ayırdetme yetisine sahiptir. Hayat ondadır ve herşey ondadır. Bir çeşit şuurla onun kendi hakkındaki düşüncesi, bizzat onun kendi demek olan düşüncesi, ezeli bir dinginlikten ve Zeka’nın düşünmesinden farklı bir düşünmeden ibarettir.²⁴

Fakat ortaya koyduğu bu çözüm sorunlara tam olarak cevap vermekten uzaktır. Bilindiği gibi tanrının cüzeleri bilip bilemeyeceği meselesi sudur nazariyesi bağlamında İslam felsefesi ve kelim arasında en önemli anlaşmazlıklardan biridir. Tanrının düşünmemesi, irade etmemesi kelim için kabul edilemez bir acziyettir. Plotinus’un sistemi üç hipostazdan oluşan bir sistem olduğundan Plotinus; âlemi düşünme, idare etme, irade gibi pek çok özelliği bu üç hipostaz arasında paylaştırmıştır. İleride göreceğimiz gibi tanrıya ait olmasını beklediğimiz pek çok özellik Akıl’da bulunmaktadır. Buradan da anlayacağımız üzere Plotinus’un felsefe yaparken esas gayesi, tanrıyı yeniden yorumlamak değildir. Maddeye veya âleme bir kaynak bulmaktır. Bunun için ortaya koyduğu sudur nazariyesinde Bir, Akıl kavramı ile çözemediği problemleri gidermek için başvurulan bir çözüm gibi gözükmektedir. Plotinus, Enneadlarda sık sık “peki Akıl böyle iken neden Bir’e ihtiyaç vardır” diyerek iddiamızı destekleyebilecek ifadeler kullanır.²⁵

Bizim açımızdan Birle ilgili bir diğer soru da panteizm hakkındadır. “Bir’in yanında bir başka şeyin olması zorunludur; aksi takdirde her şey, bütün içinde birbirinden ayrılmamış olarak saklı kalırdı.”²⁶ ifadeden de anlıyoruz ki Bir kendinde âlemi bir şekilde barındırıyor ve âlem ondan taşıyor peki taşan bu varlıklar Tanrının cüzlerinden mi oluşur ya da bir şekilde Tanrı âlemin hammaddesi midir? Plotinus bu soruyu kendisi de sorar; “Bir bize onları nasıl verdi? Onlara sahip miydi veya değil miydi? Onlara sahipse basit değildir; ve sahip değilse bir nesneler topluluğu ondan nasıl çıkar?”²⁷

²⁴ Plotinus, *Seçmeler*, s. 41.

²⁵ Plotinus, *Seçmeler*, s. 28.

²⁶ Plotinus, *Tasuat*, s. 416.

²⁷ Plotinus, *Seçmeler*, s. 73.

Plotinus eserinin pek çok yerinde bunu cevaplamaya çalışmıştır. Bir'i her şey için bir kaynak olarak gösterdiğinden Bir'in nasıl olupta hem basit hem de herşeyi kendinde barındıran olduğu görmezden gelinemeyecek bir sorudur. *“bütün varlıkların önünde, basit ve kendinden sonra gelenlerden farklı bir şeyin olması gerekir; bu basit şey kendi başına vardır, ardından gelenlere karışmaz ve buna karşılık, başka şeylerde başka bir tarzda bulunur.”*²⁸

Böylece her şey hem İlk'tir ve hem İlk değildir. İktir çünkü ilk olandan türemiştir. İlk değildir, çünkü ilk olan, her şeye varlık vermekle birlikte, kendinde kalır. O halde her şey, doğru bir çizgi halinde uzanan bir Hayat gibidir. çizginin art arda gelen noktalarından her biri farklıdır; fakat çizginin bütünü süreklidir. Çizginin durmaksızın farklılaşan noktaları vardır; fakat önceki nokta, onun ardından gelen noktada kaybolmaz.²⁹

Verdiği cevaplarda meseleyi tam olarak netliğe kavuşturduğu söylenemez. Plotinus'un bu duruma karşı bulduğu çözüm bizim felsefedeki meşhur “birden ancak bir çıkar” teorisidir. *“Basit bir varlık tek bir şey bağışlayabilir.”*³⁰ Plotinus bu teori ile panteizm iddialarından kurtulmayı hedeflemez. Çünkü bu onun için bir sorun değildir. Onun hedefi Bir'in basitliğini korumaktır. Birden ancak kendisine benzeyen basitliğini bozmayacak tek bir şey sadır olur, o da Akıl'dır. Akıl birden sadır olduğu için ondan daha düşük bir seviyededir ama saflık olarak ilk kaynağa en yakın varlık olması bakımından Bir'e en çok benzeyendir. Bir'e çok benzemesine rağmen kendi kendine var olmayıp bir sebebe bağlı olması onu basit bir varlık olmaktan çıkarır ve bu sayede Plotinus basitliği korumak uğruna Bir'e atfedemeyeceği pek çok özelliği Akıl'a atfederek sistemini geliştirir. Peki Plotinus panteizm açısından nerede durmaktadır? Plotinus öncesi Yunan felsefesinde panteizmi savunan okul stoacılarıdır. Onlara göre tanrı kendinden ayrı olarak bulunan maddenin içine etkin kuvvet olan ruh ve akıl yoluyla sızarak onlara canlılık verir. Plotinusta böyle bir şeye rastlanmaz çünkü ona göre gerçek varlık ancak tinsel olandır ve bu tinsel varlıklar yani akıl ve ruh ondan taşarak meydana gelmişlerdir. Öncesinde

²⁸ Plotinus, *Seçmeler*, s. 39.

²⁹ Plotinus, *Seçmeler*, s. 23-24.

³⁰ Plotinus, *Seçmeler*, s. 73.

kendilerine has ayrı bir varlıkları yoktur. Bu bakımdan Plotinus'ta gözüken panteizm, Yunan felsefesinde görülen panteist anlayıştan farklıdır ve metafizik unsurlarla sınırlıdır. Çünkü görülür dünyadaki maddi şeyler metafizik âlemdeki şeylerin imajlarıdır.³¹ Maddi dünya parçalanmış ve değişebilir nesnelerin alanıdır, doğal zorunluluğa maruz kalan zaman ve mekân ilişkilerine tabi ve gerçek varlığa sahip olmayan gölge varlıkların dünyasıdır.³² Plotinus, Platon gibi gerçeğin değişmezliğine inanır. O sebeple gerçek âlem ancak duyu üstü âlemdir. Duyulur nesneler dünyası sürekli değişime uğradığı için gerçek değil bir gölge, duyu üstü dünyanın bir imajıdır.³³

Plotinus felsefesine bakıldığında ondaki kendine has panteizm inkâr edilemez olmasına karşın Plotinus akıl ve ruhun Bir'in parçaları olduğunu söylemek de istemez. Bunlar bir şekilde Birden taşmışlardır fakat Bir kendinde aynı ile kalmıştır, vurgusunu sürekli yineler ve aklı ve akıldan taşan ruhu güneş ve güneşin ışınları ya da kar ve karın soğukluğu arasındaki ilişkiye benzetir. Bu aynı zamanda sudurun gerçekleşmiş ve bitmiş bir süreç olmadığını da ifade eder. Bu taşmanın yani sudurun başlangıcı olmadığı gibi sonu da yoktur. Bir'in aklın illeti olmak bakımından bir önceliği olsa da bu öncelik zamansal bir öncelik değildir ve zamanın kendisi de âlemin oluşumu ile ortaya çıkan bir olgudur. Dolayısıyla öncesinde zamandan bahsedilemez.

1.1.2.Nous/Akıl/Zekâ

Plotinus'us sisteminin ikinci ögesi Akıl ya da zekâ diye adlandırılan Nous'tur. Sistemde çok temel ve önemli görevleri vardır. O, Bir'den aracısız olarak taşan tek şeydir ve bu sayede mükemmelliğe ve birliğe en yakın haldedir.

Akıl kavramı Plotinus'a gelmeden önce Yunan felsefesinde de karşımıza çıkar ve iki farklı anlamda kullanılmıştır. Bunlardan ilki çıkarsamacı/diskürsif akıldır. Bilimsel bir yöntemle, mantıksal çıkarımda bulunmayı ifade eder. Sebep-sonuç zinciri ve zamansal bir sıralama içerir. Diğer akıl ise nesnesini doğrudan bütünüyle kavrayan sezgisel bir

³¹ Aslan, *Felsefe Tarihi*, s. 59.

³² Zeller, *Grek*, s. 389.

³³ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa, 2012) s. 497.

akıldır. İçerisinde sebep-sonuç ya da zamansal bir sıralama barındırmaz, bilgiyi entellektüel bir kavrayışla veya bir tür sezgiyle bütün olarak kavrar. Plotinus, akıl kelimesini bu iki anlamı ile de kullanır. İnsan ruhunun yetilerinden bahsederken ruhun en yüksek faaliyeti olarak gördüğü çıkarsamacı akıla yer verir. Fakat Plotinus'un metafiziğinde akıl denilince ilk düşüneceğimiz şey Nous olan akıldır. İkinci hipostaz olan bu akıl, tüm akılsal dünyayı tek bir zaman dışı kavrayış içinde algılar. Onda bilen ve bilinen arasında bir ayırım yoktur ve nous bu akılsal formları bilmek için imgelere veya kavramlara ihtiyaç duymaz.

Plotinus'un akıl kuramı, kendisinden önce Yunan felsefesinde ortaya konulan akıl kuramlarının bir bileşimi niteliğindedir. Akıl bir bakıma Platon'un felsefesindeki ideaları temsil eder. Bilindiği üzere Demiorgos bu idealara bakarak duyusal dünyayı meydana getirmiştir. İdealar duyusal dünyadaki varlıkların açıklayıcı ilkesi ve aynı zamanda ahlak ve estetik değerlerin de kaynağı durumundadır. Fakat Plotinus'ta akıl sadece idealar değil, aynı zamanda onlara bakan Demiorgos'tur. Akılda birlik ve çokluğun bir arada bulunması ona hem idealar hem de Demiorgos olma imkânını vermiştir. Aristotelesin en yüksek form diye nitelediği, kendi kendisini düşünen bir düşünce olan Tanrı figürü de Plotinus felsefesinde akıl olarak karşılığını bulur. Stoacıların evreni yöneten akıllı ilkeleri durumundaki logoslar da Plotinus'un akıl kuramına etki etmişlerdir.³⁴ Buna göre akıl, ruh aracılığı ile duyusal dünyanın etkin gücü, meydana getirici, yaratıcı gücü olarak hem formel hem de fail nedenidir.

*“Akıl her şeydir, tüm varlığında her zaman aynıdır; O, ezeli ve ebedi olarak gerçekleşmiş olan saf varlıktır; onda hiçbir yerde gelecek yoktur, çünkü her gelecek onun için şimdidir; onda hiçbir yerde geçmiş yoktur, çünkü onda hiçbir şey var olmaktan kesilmemiştir.”*³⁵ Akıl, Bir'in taşması sonucu ondan aracısız olarak meydana gelen tek şeydir. Esas kaynağa bu yakınlığı sayesinde çok mükemmel ve yetkindir. Varlık ve özdür. *“Türemiş varlığın, Bir'le ilişkili biçimde, türemesini durdurması, varlık olmasını; bakışını kendine döndürmesi ise zeka olmasını sağlar ve o Bir'e bakmak amacıyla durduğunda, hem zeka hem de varlık olur.”*³⁶

³⁴ Arslan, *Felsefe Tarihi*, s. 157.

³⁵ Arslan, *Felsefe Tarihi*, s. 161.

³⁶ Plotinus, *Seçmeler*, s. 22.

Daha önce zikrettiğimiz üzere Plotinus Bir ya da Tanrı diye isimlendirdiği ilk hipostazın, varlık olmadığını söylemektedir. Bu bağlamda ilk varlık Bir'den türeyen akıldır. Aklın, bu şekilde türemiş bir varlık olması, basit bir yapıya sahip olmasına engeldir. Bu sebeple akıl türemiş ve dolayısıyla da bileşik bir varlıktır. İçinde çokluk barındıran bir, birdir. “ *O halde İlkten sonra bir varlık varsa, bu basit bir varlık değildir, çokluk olan bir birliktir.*”³⁷ Akıldaki bu çokluk bütün İdeaları, evrensel ve bireysel akılları da kapsamaktadır.

Bir'den sonra gelen olgular göz önünde bulundurulduğunda Plotinus'un sistemi içinde temaşa kavramı oldukça büyük bir öneme sahiptir. Temaşa, Plotinus ile birlikte Yunan felsefesine girmiş değildir. Ondan önce Platon ve Aristoteles'te de bu kavrama rastlamaktayız. Platon'da Demiorgos, idealar dünyasını temaşa ederek evreni meydana getirirken, Aristoteles'te Tanrı, dışarıdaki herhangi bir şeyi değil bizzat kendini temaşa eder. Plotinus, temaşa etme fiilinde hem işlev hem de kapsam olarak büyük bir değişikliğe gider. Öncelikle onda temaşa tanrının yani Bir'in fiili değildir. Temaşa akıldan itibaren ortaya çıkar ve sonrasında evrende bulunan bütün varlıklar kendi güçleri nispetince, kendilerine uygun bir tarzda temaşada bulunurlar. Plotinus'un temaşa fiiline getirdiği en büyük değişiklik onun işlevine dairdir, Plotinus'a göre temaşa meydana getirme, yaratma eylemi ile özdeşdir. Bir'den taşan Akıl, ondan çıkar çıkmaz ilkesine yönelir ve onu temaşa eder ve bu sayede varlık kazanır, hem akıl hem öz hem varlık olarak teşekkül eder.³⁸ Temaşa, sudur sonucu meydana gelen her şeyin ilk eylemidir. O şeyler kendinden önce gelen, onları doğuran sebeplerini temaşa ederek varlık kazanırlar. Kendi bünyelerindeki tekamül temaşa eylemiyle gerçekleşir. Tekamüle erdiklerinde ise onlar da başka bir şeyin sebebi olurlar.

Plotinus felsefesinde Akıl, çok merkezi bir yerde olup üstlendiği görevlerden belki de en önemlisi birlikten çokluğa geçişte anahtar rolü oynamasıdır. “*Her şey zekadadır; fakat iyi mutlak birlik içinde kaldığı halde Zeka, İyinin çokluktaki belirtisi, işareti, izi gibidir.*”³⁹

³⁷ Plotinus, *Seçmeler*, s. 40.

³⁸ Arslan, *Felsefe Tarihi*, s. 91-92.

³⁹ Plotinus, *Seçmeler*, s. 27.

Plotinus, Aristoteles'in fiil-kuvve kavramlarını da kullanır. Zeka/Akıl, aracısız olarak birden taşıdığı için ilk varlıktır ve her zaman fiil halindedir. Onu kuvveden fiile geçirecek başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Bir'e yakınlığı onu mükemmel ve fiil halinde kılmıştır. Her kuvve kendinden önce gelen ilke tarafından fiil haline çıkarılır. Bu bağlamda Akıl kuvveden fiil haline çıkarıcıların ilkidir. *“Zeka gerçek anlamıyla alınırsa, onunla, güç halinde olmamadan zeka haline geçen bir zekayı değil; fakat bir fiil halinde ve ezeli olarak var olan zekayı anlamak gerekir.”*⁴⁰ Akılın fiil halinde oluşu aynı zamanda düşünürlerin de kendinde olduğu anlamına gelir. Akıl hem düşünen hem düşünülen şeydir. *“Düşünme zekanın sonradan kazandığı bir şey olmadığından, bütün herşeye kendinden dolayı sahiptir. kendisini kendisiyle düşündüğü için o, düşündüğü şeydir. Eğer zeka bir gerçeklik ve düşündüğü şey de başka bir gerçeklikse, onun kendi realitesi, kendisi için düşünme objesi olmayacaktır; o fiil halinde değil güç halinde olacaktır”*⁴¹

Akıl kendini düşündüğünde aynı zamanda kendi özü olan varlıkları da düşünür ve bu varlıklar evren için ilk örnekler kabilinde olurlar. *“Sonuç olarak zekanın varlıklarla aynı şey olduğunu söyleyelim; zeka onları kendinde içerir; fakat bu, mekânda içermeye değildir; onun bizzat kendi kendini içermesi ve onlar için bir birlik olması anlamındadır. Dünyada bütün varlıklar bir bütün, bununla birlikte ayırdırlar.”*⁴²

Akılda bulunan bu varlıklar ideallerdir, idealar ise bir form, bir tür zeka veya entelektüel bir cevherdir ve gerçek varlıklardır.⁴³ Yani duyulur varlıklar değil aklı varlıklardır. Duyulur varlıklar Plotinus'a göre bu aklı varlıkların imajlarıdır, gerçek değildirler. Gerçek varlıklar bozulmaya ve değişime uğramazlar ve ezelidir.⁴⁴ Bu şekilde Nous'un her şeyi kendinde barındırması ve aynı zamanda birlik halinde kalması birden bir çıkar formülünü ve oradan çokluğa geçişi olanaklı kılar.

Duyulur dünyada form olan her şey yukarıdan gelir; form olmayan şey de oradan gelmez... Dünyadaki, birbiriyle uyuşan bütün nitelikler ve nicelikler, sayılar ve büyüklükler, türemeler ve durumlar, etkin ve edilgin olmalar, ayrıntılı olarak da bütün olarak da tabiata göre

⁴⁰ Plotinus, *Seçmeler*, s. 29.

⁴¹ Plotinus, *Seçmeler*, s.29.

⁴² Plotinus, *Seçmeler*, s. 31.

⁴³ Plotinus, *Seçmeler*, s. 33.

⁴⁴ Plotinus, *Seçmeler*, s. 31.

olmaktadır. Zamanın yerine ezelilik vardır. Zekada yer, kavramların karşılıklı olarak birbirinin içinde olmasıdır. Çünkü zeka da her şey, hem kavramlardan anlayabildiğimiz şey hem de daima entellektüel bir özdür; orada her varlık bu aynı veya başkası, hareket veya dinginlik, hareketi veya hareketsiz, cevher veya nitelik olsun kendi payına düşen hayata sahiptir. Zekada her şey cevherdir; çünkü her varlık, niteliği cevherinden ayrılmayacak şekilde güç halinde değil; fiil halindedir.⁴⁵

Nous'un bütün ideaları kendinde barındırması, her şeyin onun içinde bulunması, sürekli fiil halinde olup kendini düşünmesi onu gerçek bilgi sahibi yapar. Plotinus'a göre duyu organları ile elde ettiğimiz, çıkarsamacı bilgi gerçek bilgi değildir. Duyularından elde ettiği verilerle düşünen kişi her şeyi kuşatamaz ve yanılabilir. Nous ise aldanma olmaksızın saf bir bilgi ile bilir. *"Bizzat kendi hakkındaki hakiki bilgi yalnızca zekada mevcuttur. Düşünmek suretiyle, o bizzat kendini düşünmektedir çünkü onda düşünen özne, düşünülen nesne ve düşünce, tek ve aynı şeydir."*⁴⁶

Âkil, ma'kûl ve akıl özdeşliği Aristoteles'te de görülen bir teoridir. Fakat Plotinus bunu Aristotalesten farklı olarak Tanrıya değil Nous'a hasreder. Bu özdeşlik sonraları İslam felsefesinde de sıklıkla kullanılmıştır. İslam felsefecileri, Aristoteles gibi bu özdeşliği Tanrı'ya atfetmekte bir sakınca görmemiştir. Halbuki Plotinus, İlk olan Tanrıyı düşünmekten ve düşünülen objeleri barındırmaktan münezzeh kılmak konusunda çok ısrarlıdır ve eserinin pek çok bölümünde bu konuya defaten değinmektedir.

Aklın en gerçek olan bu bilgisinin, nasıl bir bilgi olduğu da açıklanmaya muhtaçtır. Akıl sadece külli bir bilgi ile mi bilir yoksa cüz'i şeyleri de bilir mi? Bu soruyu Plotinus da sorar ve aklın bilmesini anlatmak için ağaç benzetmesine başvurur. Nasıl ki bir ağacı gören kimse gövdesi ve dallarını ayrı ayrı değil de ağacı bir bütün olarak görüp algılıyor ve sonrasında dallar, gövde, kök gibi ayrı ayrı tasnife gidebiliyorsa Akıl da bu şekilde küllileri külli olarak bilir ve cüzilerden de büsbütün habersiz değildir demek istemektedir. Fakat Aklın bilme şekli, eserde sıkça kullanılan bu benzetmeye rağmen net görünmemektedir. Akıl kendinde olan eşyayı bilmektedir fakat kendinden taşarak daha sonraki merhalelerde meydana gelen şeyleri yani cüz'ileri bilmemektedir. Plotinus'a göre

⁴⁵ Plotinus, *Seçmeler*, s. 35.

⁴⁶ Plotinus, *Enneadlar*, çev. Haluk Özden (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2008) s. 111.

bunları bilmesi gerekmemektedir. Çünkü sebep, sebeplisi olduğu şeyi bilmeye muhtaç değildir. Aklın bu bilgisizliği ise onun dışındaki şeylerin bilgilerinden daha üstün bir durumdur.⁴⁷ Bu bağlamda Akıl kendisinden sonra gelen şeylerin direk ya da dolaylı yoldan sebebidir fakat anlaşılıyor ki âlemin bilinçli bir düzenleyicisi değildir.

Aklın kendinden sonraki âlemle ilişkisi, üçüncü hipostaz olan Ruh aracılığı ile maddeye form vermesi şeklinde gerçekleşir. İslam felsefesinde bu işlev vacibu's-suver olarak isimlendirilmiştir ve Tanrıya ait bir konumdur. Madde- form kuramı Aristoteles'e ait bir kuramdır. Madde potansiyel bir varlıktır ve ancak form aldıktan sonra potansiyeli fiili duruma dönüşür ve gerçek varlığını kazanır.

Plotinus'un metafiziğinde madde, varlık hiyerarşisinin en alt basamağındadır. Kendi başına bir varlık değildir hatta varlık olmaktan çok yokluğa yakındır. Heyula diye adlandırılan madde, varlığın hiyerarşinin her aşamasında azalarak kendisine ulaşmadan son bulduğu noktadır.

Heyula cisimlerin taşıyıcısıdır. Tesir etmesi için hiçbir yol olmayan ademdir... Cisim değildir fakat nefis, ruh, hayat, misal ya da akıl da değildir. Yine belli bir mana da değildir. O bizzat bilinmezliktir ve kuvvet de değildir. O bütün bu makamlardan mücerret, ayrı bir şeydir. Ona vucut da denilemez bilakis adem olarak vasfedilmesi daha isabetlidir. Hareket yahut sukunda olduğu gibi bir yokluk değildir o hakiki bir ademdir... O yalnızca bir zat olma arzusudur... Ruh kendisine bir varlık vermedikçe kendisinde gücü olmayan, vucuttan mahrum bir durumdadır... Maddeye giren ve çıkan her şey hakikatin taklididir.⁴⁸

Bu hiyerarşinin, varlık olmayan iki kutbu: varlık olmaktan daha yüce olan Bir ve neredeyse yokluk olan ve kötülüklerin de sebebi olan maddedir. Plotinus'a göre şayet bir ilk ve ondan sonra gelenler varsa bu varlık zincirinin bir yerde son bulması gerekir, o son ise maddedir. Plotinus'ta varlık iyilik olduğundan, varlığın azalmasıyla iyilik de azalır ve heyulaya gelene kadar sona erer. Bu sebeple heyula yani madde kötülüğün de şerrin de sebebi durumundadır. “*Bu sınır, kendisine hayırdan hiçbir şey ulaşmamış olan heyuladır*

⁴⁷ Cahit Şenel, “Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları” (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2012) s. 43.

⁴⁸ Plotinus, *Tasuat*, s. 250.

ve bu şerrin zaruretidir.”⁴⁹ Plotinus’un metafizik sisteminde her şey bu iki kutup arasında gerçekleşir.

Plotinus’un akıl kuramı sadece felsefî açıdan âlemin açıklayıcı nedeni, ilkesi olması ile sınırlı değildir. Aklın, en az ilki kadar önemli bir diğer işlevi de yeryüzündeki bireysel ruhların kurtuluşunu mümkün kılmaktaki rolüdür. Bireysel ruhun bu dünyadan kaçıp kötü olan bedeni terk edebilmesini ve bu sayede mutluluğa ulaşip, kurtuluşa ermesini mümkün kılan, ilke Akıldır.⁵⁰ İnsan kendi aklı ile gerçekten çabaladığında, dünya nimetlerinden uzaklaşıp mütevazı bir hayat sürdüğünde ilahi bir inayet ile birlikte Bir’e doğru bir yolculuğa çıkabilir ve Akıl bu yolculukta sondan bir önceki aşamadır.

1.1.3.Ruh

Plotinus’un sistemindeki üçüncü hipostaz Ruh’tur. Ruh, metafizik sistemde aklî âlem ile duyulur âlem arasında geçişi sağlayan unsurdur. İkinci hipostaz olan Aklın önce Bir’i sonra kendini temaşa ederek mükemmelliğine kavuşması neticesinde, taşması ile meydana gelir. İlk sebepten değil de ondan taşan bir sepepliden meydana geldiği için Akıl’a nispeten daha aşağı bir konumdadır.

Tüm maddi âlemin açıklanmasında kendisine ihtiyaç duyulan Ruh’a Plotinus eserinde geniş bir yer ayırmıştır. Plotinus’a göre Ruh duyulur âlemin açıklanmasından çok daha fazla bir anlam taşır. Çünkü Ruh sayesinde insan metafizik bir yolculuk yapabilir ve Bir’e kadar uzanabilecek bu yolda hakikate erebilir. Plotinus’u selefi Yunan filozofarından ayıran en önemli yanı bu mistik tavrıdır. Filozof bu konuyu sadece felsefenin bir malzemesi olarak görmemiş, hayatına da ciddiyetle tatbik etmiştir. Yaşadığı çağda herkes tarafından sevilen ve takdir gören kişiliği ruhunu arındırıp hakikate erme yolunda zahidane bir yaşam sürmesi ile oluşmuştur.

⁴⁹ Plotinus, *Tasuat*, s. 103.

⁵⁰ Arslan, *Felsefe Tarihi*, s. 158.

Plotinus Ruh'u hem felsefî hem de mistik yanını koruyabilecek bir şekilde açıklamaya gayret göstermiştir. Bunu sağlamak için de anlaşılması oldukça zor bir sistem kurmuştur.

Plotinus ruhun bir ve bütün halinde aklî âlemde parçalanmadan kaldığını iddia eder.⁵¹ Ruh, üçüncü hipostaz olarak içinde çokluk barındıran ama yine de bütünlüğü olan bir yapıdır. Sudur nazariyesine ilk bakışta, temaşalar sonunda kendi mükemmelliğine kavuşan ruhtan, maddi âlem taşmış gibi görünse de dikkatle incelendiğinde daha karmaşık bir yapı ile karşılaşılır.

Ruh kabaca iki kısım ya da parçadan oluşur. Bunlardan ilki; ruhun yukarıda olan, aklî âleme ait olan temel ruh yani *Âlem Ruh* 'udur. İkinci kısım ise evreni meydana getiren, duysal dünya üzerinde yaratıcı faaliyetlerde bulunan *Doğa* 'dır. Âlem ruhu aklı temaşa ederek doğayı meydana getirmiştir.⁵² Plotinus uzunca yaptığı açıklamalarda bu iki ruhun aslında birbirinden ayrı iki ruh olmadığını hipostaz olan ruhun üst ve alt katmanı tarzında bir oluşum olduğunu anlatmaya çalışır.

Doğa, ruhun akılsal âlemdeki son kısmı olup duysal dünya üzerindeki düzeni sağlayan ve yaratıcı faaliyetleri yürüten, maddeye form kazandırarak onu varlık âlemine çıkaran, bitki hayvan ve insanlara ruh kazandırıp canlılık veren bölümüdür.⁵³ Fakat görevi bununla sınırlı değildir. Ruhun bu kısmının yukarı ve aşağı yönde hareket kabiliyeti vardır. Bilindiği gibi ikinci hipostaz olan Akıl, hareketsizdir sadece yerinde kalabilir ve bulunduğu yerden Bir'i temaşa edebilir. Fakat Doğa, duysal âlemle aklî âlem arasında hareket edebilir. Bu harekette dikkat çekici olan şey, ruhun Nous aracılığı ile fakat onu da aşarak Bir'e ulaşabilme imkânıdır. Plotinus'un ahlak sisteminde mutluluğu meydana getiren en yüksek amaç ruhun Bir'e ulaşmasıdır. İnsan için de geçerli olabilecek bu yolculuğun nihai yöntemini ise aşk olarak tanımlamıştır. Ruhun hareketi sadece yukarı yönde değildir, aynı zamanda ruh maddi âleme de inebilir. Bu yöndeki hareket ise ruhun kendi yarattığı fenomenel dünyaya aldanması, kendi doğasına yabancılaşması, düşmesi anlamlarına gelmektedir.

⁵¹ Plotinus, *Tasuat*, s.301-302.

⁵² Arslan, *Felsefe Tarihi*, s. 120.

⁵³ Plotinus, *The Enneads*, çev. Stephen Mackenna (Londra: Faber and Faber Limited) s.258.

Ruhun duyusal dünyayı meydana getirmesi, oraya inmesi aslında kendi yapısının doğal bir sonucudur. Bu bağlamda ruhun madde ile ilişkisi bir düşme ve kötülük olarak görülmeli midir? Bu soru Yunan felsefe geleneğinde de sorgulanmıştır. Gelenekte bu soruya birbirinden tamamen farklı iki cevap verilmiştir. Pythagorasçılar, ruhun bedendeki varlığını ruh için kesin bir kötülük olarak görmüşler ve insanın maddi, fiziksel dünyadan uzaklaşmaya çalışmasını salık vermişlerdir. Stoacılar ise Akıl'ın, Logos'un veya Tanrı'nın maddeyle ilişkisini doğal kabul etmişler ve maddeye bu şekilde bir nüfuzu, kosmosun düzenliliği ve uyumu sağlaması açısından yüksek bir inayet olarak görmüşlerdir.⁵⁴ Plotinus kendi sisteminde Yunan felsefe geleneğinden gelen bu iki zıt görüşü birleştirmek istemiş gibi görünmektedir. Bu niyet ise sistemde bir gerilim ve ikilik meydana getirmiştir.

Plotinus'a göre ruh maddeye inse, ona nüfuz etse ve onunla karışsa bile maddeye hiç bir şekilde bağımlı değildir. Saf, tinsel ve ölümsüz bir töz olma özelliğini her zaman korur. Plotinus, Antik Yunan dünyasında Platon gibi Ruh'un saflığını sonuna kadar savunur. Ruh, akılsal dünyaya ait bir varlıktır. Onun akılsal dünya ile duyusal dünya arasında birleştirici bir görev yüklenmesi ya da maddede bir şekilde bulunması saflığına halel getirmez. Plotinus bu tezini savunurken Yunan filozoflarının Ruh hakkındaki görüşlerini de eleştirir ve IV. Ennead'ın 7. Bölümünü bu konuya ayırır. Atomcular ve Stoacılar Ruh'u madde olarak görmeseler de onun maddeden ayrılamayacağını söylerler. Aristoteles ise ruhun ölümsüz olmayan bir şey olduğunu ve onun bedeninin entelekyası, formu olduğunu söyler. Pythagoras ve Pythagorasçı okul, ruhu ahenk ve uyum konumuna indirgerler. Plotinus, bütün bu görüşleri eleştirir ve ruhun doğası hakkında bir sorgulamaya gider.

Plotinus'a göre Ruh maddi bir şey olamaz. Ruh ne doğa filozoflarının ana maddesi/unsuru ne atomcuların atomları ne de Stoacılarıdaki gibi maddenin belli bir biçimi anlamında maddi bir varlık olabilir. Doğa filozoflarının dört unsuru ruhtan yoksundur. Onların belli oranlarla birleşip meydana getirdikleri cisimlerin hayat sahibi olabilmeleri imkân dahilinde değildir. Sahip oldukları bu hayata, kendilerinden başka bir sebeple, dışarıdan bir etki ile sahip olmalıdırlar.

⁵⁴ Arslan, *Felsefe Tarihi*, s. 127.

Plotinus, ruhun maddi bir varlık olmadığını göstermek üzere çeşitli delillendirmelere de başvurur. Duyum, bilgi, mükemmel ahlak ve soylu eylemlerin Ruhun cisimsel olmaması şartıyla mümkün olabileceğini ileri sürer. Aynı zamanda güzellik, cesaret, adalet gibi gayri maddi şeylerin varlık sebebi de ruhun gayri maddi olmasıdır.

Plotinus, Aristoteles'in ruhu/nefsi "bilkuvve hayata sahip organik cismin ilk yetkinliği" olarak tanımlamasını da kabul etmez çünkü bu takdirde beden ortadan kalktığında ruhun da ortadan kalkması gerekecektir. Üstelik ruhun bedene formunu vermesi aralarında bir çelişkinin olmamasını da gerektirir. Bu şekilde ruh bedenine isteklerine karşı gelemeyecektir. Halbuki erdemli insan, bedeninin arzularına karşı koymayı da bilmektedir.

Plotinus, bütün bu tartışma ve yorumlardan sonra şu sonuca varır: Ruh, tanrısal varlık alanına ait, ezeli-ebedi ölümsüz bir tözdür. Hayata kendi özü gereği sahiptir ve bu durum sudur eden üçüncü hipostaz olan ruh için geçerli olduğu gibi tek tek bireysel ruhlar için de geçerlidir. Onların her biri bir hareket ilkesidir, özü bakımından hayattır, her biri göksel dünyanın düzenini temaşa eder ve kendisinden çıkmış olduğu kaynağına geri dönmek için çaba gösterir.

Ruhun maddi dünyayı meydana getirmesi, Nous'u temaşa etmesi ve Nousta bulunan formlarla dünyayı düzenleyip biçimlendirmesi şeklinde gerçekleşir. Bu bağlamda duyusal evrenin nihai sebebi, yaratıcı ilkesi Nous'tur. Ruh, kendisinde formları barındırmaz, onları Noustan alarak maddeyi şekillendirir. Yukarıda söz ettiğimiz ikilem de burada ortaya çıkmaktadır. Maddi evren, ruhtaki formların yansımastan ibarettir ve kendinde Ruh'u da barındırmaktadır, barındırdığı bu ruh dolayısıyla da bir iyiliğe sahiptir. Aynı anda madde ise kötü görülmüş ve ruhun ondan uzaklaşması bir hedef haline getirilmiştir.

Ruh, bütünüyle akılsal dünyadan ayrılıp duyusal dünyaya inmez. Ruh'un daha önce de değindiğimiz yukarıda bulunan kısmı olan Evrensel Ruh, yukarıda kalır ve yerinden dünyayı yaratır ve düzenler. Nous'u temaşa eden kısım da burasıdır. Plotinus Ruh'un bu kısmını yerinde ve ulvi bir âlemde bırakmakla kendini Hristiyan gnostiklere karşı bir pozisyonda tanımlar. Gnostiklere göre evrensel ruh zayıflamış ve kusurundan

dolayı dünyaya düşmüştür. Evrensel ruh kötüdür ve maddi evren onun kötülüğünün sonucudur ve kötü bir hapishanedir. İnsan ise daha yüksek bir dünyadan tinsel gücün düşmesi, azalması sonucu bu dünyaya gelmiştir ve Gnosis yoluyla bu dünyadan kurtulmaya çalışmalıdır. Plotinus, Gnostiklerin bu görüşü ile mücadele eder. Ona göre evrensel ruh ulvi âlemde kalır ve iyidir, kendisinden bir şeylerin taşabilmesi de bu iyiliği neticesindedir.⁵⁵

Ruhun hareketli olan, maddeyle temasa giren kısmı ise Doğa olarak adlandırılan aşağıdaki kısımdır. Doğa aynı zamanda içinde bireysel ruhları da barındırır. Bir'e ulaşabilme ya da maddeye karışabilme bireysel ruhların özelliklerindendir. Bireysel ruhlar bitkilerin, hayvanların ve insanların ruhlarıdır. O halde bu ruhlar üçüncü hipostaz olan ruha ait olduklarına göre ruhun bölünmemiş bütün bir yapıda olduğu nasıl söylenebilir? Plotinus bu konuda şöyle bir ifade kullanır:

Cismin birliği, uzamın sürekliliğinin meydana getirdiği bir birliktir. Onda ayrı parçaların her biri kendine mahsus bir yer işgal eder. Ruh'un birliği ise böyle bir birlik değildir. O, ayrı parçalardan meydana gelmez. O, kendisini kabul eden şeyin her noktasında bulunmak anlamında bölünebilirdir, ama bu şeyin her parçasında bütünüyle bulunması anlamında da bölünemezdir.⁵⁶

Plotinus'ta Ruh aklî bir varlıktır. Bölünme ise miktarı, hacmi, fertlerinin kendine has bir mahalli bulunan ve aynı anda farklı yerlerde bulunamayan şeyler için geçerlidir. Ruh ise bölünemez, bölünmeyi kabul etmez zihinde dahi boyuta sahip olmayan bir varlıktır. O kendi neyse o olduğu halde daima sabit kalır. Plotinus Ruh'u etrafına ışınlar yayan bir dairenin merkezine benzetir. İşte Ruh'un aslı, ulvi âlemde bulunan ve bölünemeyen bir nokta gibidir. Hissî âleme gelindiğinde ise Ruh'un bedenlerde kaldığı müddetçe bölündüğüne şüphe yoktur fakat Ruh bu halde bile kemalini korur. Aslında bir olduğu halde çokluk olur.⁵⁷

⁵⁵ Burhan Köroğlu, “İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe” (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001) s. 78.

⁵⁶ Arslan, *Felsefe Tarihi*, s. 129.

⁵⁷ Plotinus, *Tasuat*, s. 302-303.

Plotinus, ruh ve maddenin buluşmasını, ruhun gelip maddeye girmesi şeklinde değil de her yere yayılmış olan doğa adındaki ruhun, bu yayılımı sebebiyle maddeye yakınlaşmış olduğunu ve kendisine yakın bir mesafede ruhu bulan ve ruhu kabul etmeye elverişli olan cisimlerin ruha katılması şeklinde açıklar.

O halde evrensel varlık, kendinin ne yakınında ne de uzağında bu nesnelerin her birinde bütün olarak vardır; fakat o sadece, kendini kabul edebilen nesnelerde bulunur... Ruhları işte böyle aydınlık ışınlar gibi düşünüyoruz. Onları gönderen varlık bizzat kendinde sabit olarak kalır ve bu varlıkların her birine canlı bir varlık karşılık gelir.⁵⁸

Bu şekilde ruhun parçalanmadan bütün halde kalarak tek tek tüm canlılarda bulunabileceğini açıklamaya çalışır. Ayrılmanın, parçalara bölünmenin ruha ait değil, ruha katılan bedenlere ait bir durum olduğunu söyler. Her bedene ait ayrılmış bir ruhun bulunmasını evrenin tek bir ruh tarafından değil hesaplanamaz sayıdaki ruhlar tarafından yönetilmesine sebep verecek olması hasebiyle reddeder.⁵⁹

Bu açıklama karşımıza yeni bir soruyu getirir. Her canlı aynı ruhtan pay aldıysa nasıl birbirinden farklı tasarruflarda bulunabilirler ya da insanın özgür iradesinden bahsedilebilir mi? Plotinus, canlılar arasındaki farklılığın ruhtan değil, ruha katılan nesnelerin farklılığından kaynaklandığını iddia eder.

O zaman başka bir bedene niçin yayılmaz? Bu beden buna gücü yettiği kadar yaklaşsın; bu yaklaşmayla onu kabul eder ve ona sahip olur. Fakat dahası! Bu başka beden bizzat bir ruha sahiptir ve bu ruh, birinci bedenin ruhuyla aynıdır. Bu ruhlar birbirinden hangi bakımdan ayrılacaklardır? Her birinde ruhun özüne eklenen şeyle.⁶⁰... Çünkü beden bazı yetenekleri vardır ve bu yeteneklerine uygun olan şeyi alır. O bir ruhu kabul etmek için doğmuştur. Fakat her beden her ruhu kabul etmek için elverişli doğmaz, bütün ruhlar mevcuttur; fakat her bedende değildir. Hayvanlar ve bitkiler ruhlardan alabildikleri kadarıyla onlara

⁵⁸ Plotinus, *Seçmeler*, s. 102.

⁵⁹ Plotinus, *The Enneads*, çev. Stephen Mackenna (Londra: Faber and Faber Limited) s.257.

⁶⁰ Plotinus, *Seçmeler*, s. 107.

sahiptir. Aynı şekilde bir anlamı olan sözler, birileri tarafından, yalnız bir ses olarak değil; aynı zamanda sözler olarak, ve diğerleri tarafından basit bir ses ve gürültü olarak algılanmışlardır.⁶¹

Plotinus, ruhun herhangi bir uzama, hacme ya da büyüklüğe sahip olmadığını söyler. Bu sebeple ruh için bir mekândan söz etmek mümkün değildir. (Akılsal varlıklar ve akılsal âlem için mekân ve zaman söz konusu değildir bunlar duyusal âlemin öğeleridir.) Uzama, hacme sahip olan şeyler cisimlerdir. Biz, kendi dünyamızda şeyleri birbirinden ayrı mekânlarda algılarız bu sebeple bedenlerin sahip olduğu ruhlar bizim bakış açımızdan birbirinden ayrı ve farklıdır. Bedenler, Ruh'tan aldıkları paylar nispetinde bireysel ruhlara sahip olurlar. Bu bireysel ruh, beden canlılığını koruduğu müddetçe canlı varlıktan ayrılmaz.⁶²

Bedenle birleşmiş olan bu ruh, bir bakıma bu bedenin kontrolü altında kalır. İçinde bulunduğu insan zekasını ve çabasını ortaya koyarak daha ulvi âlemlere ulaşma çabasına girmese bu ruhlar maddi, süfli âlemde sıkışıp kalırlar. Plotinus'a göre ulvi âleme ulaşma çabası gösteremeyen bu ruhlar, beden öldükten sonra da yukarıya çıkamazlar çünkü maddeye fazlasıyla bulaşmış ve yeteneklerini kaybetmişlerdir. Bu sebeple maddi âlemde kalarak ruh göçüne uğrarlar, bir bedenden diğerine savrulurlar. Fakat Bir'e ulaşma, ulvî âleme çıkma çabası gösteren insanların ruhları, onlar öldükten sonra yukarıya yönelerek Âlem ruhuna yeniden katılabilir.

Ruh'un duyusal dünyayı meydana getirmesi bağlamında maddenin ontolojik yapısına da değinmeliyiz. Yukarıda bahsedildiği gibi Ruh Nous'u temaşa eder ve ondaki ilkeler ve formlar sayesinde maddeyi şekillendirir ve onu varlık sahasına çıkarır. Plotinus'un sistemi iki uçlu bir sistemdir. En yukarıda varlık olmaktan bile daha yüce olan Bir bulunurken en aşağıda ise varlık bile sayılamayacak, neredeyse yokluk denilebilecek bir madde söz konusudur. Nasılki Bir için bir kaynaktan söz edemiyorsak, madde için de bir kaynaktan söz edemeyiz. Madde ruhtan taşmış bir töz değildir. Ruh, form kabul etme kabiliyeti olan ve fakat varlık bile olmayıp neredeyse yokluk olan maddeye formunu vererek onu var kılar. Bu açıklamayı dile getirmiş olamamızın sebebi,

⁶¹ Plotinus, *Seçmeler*, s. 120.

⁶² Plotinus, *The Enneads* s.257.

Plotinus öncesi Yunan felsefe geleneğinde maddenin kaynağının aranmadığı, onun ezeli olarak var olduğu, tanrının ya da en yukarıda sayılan olgunun onu şekillendirip, düzenlediği yönündeki kabulü hatırlatmak istememizdir. Plotinus, sudur teorisi sayesinde yaşadığı çağdaki Yahudi ve Hristiyan gelenekten gelen, yoktan var etme anlayışı ile Yunan felsefe geleneğini birleştirip, uzlaştırmak istemiştir. Fakat ortaya koyduğu sistem dikkatlice incelendiğinde Yunan Felsefe geleneğinden gelen ezeli Tanrı-ezeli madde dualizmini tam olarak ortadan kaldıramamıştır. Her ne kadar Plotinus'un maddesi, önceki felsefe geleneğinden daha zayıf bir görünüm kazansa da temelde ezeli olmaktan kurtulamamıştır.

Plotinus'un sudur nazariyesini ele almak için açtığımız bu başlığı kapatmadan önce ortaya koyduğu sistemi kısaca özetlemeyi toplu bir bakış sağlamayı kolaylaştırması açısından faydalı buluyoruz. Plotinus sistemi için Bir, Akıl ve Ruh olmak üzere üç temel öge tahsis ediyor. Bir, hakkında çok fazla bir şey söyleyemeyeceğimiz, özünde cömert ve iyi olan ve bunun gereği olarak varlık vermek üzere taşan, sistemin zirvesinde bulunan ve varlık kategorisine girmekten daha yüce bir unsur olarak karşımıza çıkıyor. Plotinus Bir'in mutlak anlamda basit bir yapısı olduğunu iddia ediyor ve sistemi açısından bu hususu çok önemsiyor ve yapıda çokluğu çağrıştıracak her türlü şeyi reddediyor. Bir'in akletmesi de akleden ve akledilen ikiliğini doğurabileceği korkusu ile reddedilen fikirlerden biri olarak karşımıza çıkıyor. Sistemde Bir, sudurun menşei ve varlıkların kendisine ulaşmayı hedeflediği nihai mistik unsur olarak resmediliyor. Bir'den sudur eden akıl-nous, ondan aracısız olarak taşmış mükemmelliğe ve iyiliğe en yakın ilk varlık olarak sistemde yerini alıyor. Varlık kategorisi akıl ile başlıyor. Sebepli ve varlık olması onu basit olmaktan alıkoyuyor. Kendi içinde çokluğu barındıran bir tür birlik olarak nitelendiriliyor. Alemdeki geçmiş ve gelecek her şey onda akılsal bir form olarak bulunuyor. Bir'i temaşa etmesi sayesinde kendi mükemmelliğine eren akıl, üçüncü ve son unsur olan Ruh'u taşıyor. Sistemde bu üç unsur, Plotinus için tek gerçek sayılan akılsal âlemin temel yapıları olarak karşımıza çıkıyor. Akılsal âlemin bir imajı olarak nitelendirilen maddi âlem, Plotinus açısından hakikat âlemi olarak kabul edilmiyor. Sistem için büyük öneme sahip olan ruh, bu iki âlem arasında gidip gelen ve bağlantıyı kuran, dünyanın düzenini sağlayan ve bireysel ruhların kaynağı olan unsur olarak kurgulanıyor. Plotinus sistemini varlık dışı iki uç unsur ile tasarlıyor. En yukarıda varlık

olmaktan daha yüce Bir bulunurken, en aşağıda varlık bile denemeyecek madde bulunuyor. Ruh bu maddeler ile bir araya gelerek onlara canlılık ve düzen kazandırıyor. Maddeye bağlı kaldıkça irtifa kaybeden ruh, bağı zayıflatabildiği ölçüde diğer aleme dönmeye imkan buluyor. Bireysel ruhlar da maddi hayattan el etek çekmekle ruhlarını arındırıp nihai hedefleri olan Bir'e yaklaşabiliyorlar. Bu şekilde Plotinus temel üç unsur ile bütün bir sudur sistemini karmaşık bir yapıya ihtiyaç duymadan ortaya koyuyor.

1.2.İslam Felsefesinde Sudur'un Mimarı: Farabi ve Teorisinin Yapı Taşları

Tam adı Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Farabi et-Türki olan filozof, Türkistan'ın Farab şehrinde yaklaşık 258/ 871 yılında doğmuştur. Babası Türk asıllı bir komutandır. Hayatı hakkında bilgiler 4-7. Asırlar arasında tabakat kitaplarına dayanır. En erken rivayet İbn Nedim'in (380/990) *Kitabu'l-Fihrist*'inde yer alır ve çok az malumat barındırır. Sonraki eserler bu basit malumata Farabi'nin eserlerinin listelerini, hocaları ve talebeleri hakkında bilgiler ve sıhhati şüpheli birkaç hikaye eklerler.⁶³ Zamanın eğitim ve kültür merkezlerinden biri olan Farab'da iyi bir eğitim almış olduğu anlaşılmaktadır fakat bu konuda elimizde ayrıntılı bilgiler bulunmamaktadır. Kaynakalarda memleketindeki eğitimini tamamladıktan sonra ilmi seyahatlere çıktığı ve hayatı boyunca bu seyahatlerini sürdürdüğü yazmaktadır. Buhara, Semerkant, Mevr ve Belh gibi yakın bölgelerdeki ilim ve kültür merkezlerini ziyaret ettikten sonra kırklı yaşlarında Bağdat'a gitmiştir. Bu şehirde dönemin büyük dil alimlerinden İbnü's-Serrac (ö. 929)'dan Arapça dersleri almış, kendisi de ona mantık okutmuştur. Farabi Bağdat'ta, Nesturî bir hristiyan olan Matta b. Yunus'tan mantık dersleri almış fakat Farabi'nin mantık ve felsefe alanında kendisinden en çok faydalandığı kişi Harranlı Yuhanna b. Haylan olmuştur. Bağdat'ta yirmi yıl kadar yaşadıktan sonra Dimaşk'a gitmiş 337/948 yılında Mısır'a kısa bir seyahatte bulunduktan sonra yeniden Dimaşk'a dönmüş ve 339/950 yılında burada vefat etmiştir.⁶⁴

⁶³ Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu. (İstanbul: Açılım Kitap, 2007), s.215.

⁶⁴ Mahmut Kaya, "Farabi", DİA. c.XII. s.145.

Farabi ilim yolunda kazandığı büyük şöhret ve felsefi ilimlere getirdiği katkı ve yeniliklerle Aristoteles'ten sonra “Muallim-i Sâni” ünvanı ile anılmıştır. Farabi'nin en büyük başarısı mantık alanındadır. Aristoteles'in mantık külliyyatının tamamına şerh, tefsir ve muhtasarlar yazarak külliyyatın açıklanıp incelenmemiş herhangi bir kısmını bırakmamıştır. Kendisi de mantığın her bölümü için kitaplar yazmış ve gelecek nesillere çok zengin bir literatür bırakmıştır. Daha önce Aristoteles'te görülmeyen bir taksime giderek mantığı “tasavvurat” ve “tasdikat” olmak üzere iki ana bölüme ayırmış ve taksim kendinden sonraki mantık eserlerinde de takip edilmiştir.⁶⁵

Bizim çalışmamızda Farabiye yer vermemizin sebebi ise İslam felsefesinde Sudur nazariyesini ilk işleyen kişi olması itibarı iledir. Önceki bölümde de değindiğimiz üzere Sudur nazariyesini ilk ortaya koyan kişi, Yeni Eflatunculuğun önder isimlerinden Plotinus'tur. Plotinus'un *Ennealar* adlı eserinde sudur teorisi derinlemesine işlenmiştir. İslam felsefesi söz konusu olduğunda sudur teorisinin bize aktarımını sağlayan eser *Enneadlar* değil *Üsulucya Aristotalis (Aristoteles'in Teolojisi)* olarak adlandırılmış olan farklı bir eserdir. Bu eserin yazarı hakkında çok kesin bilgiler bulunmamakla birlikte *Enneadlar*'ın ağırlıklı olarak metafizik konularını işlediği IV-V-VI bölümlerinin bir çeşit derlemesi olduğu kabul edilmektedir. Eser ilk İslam filozofu Kindi öncülüğünde Arapçaya tercüme edilmiştir. *Enneadlar* ve *Üsulucya* arasında görülen bir takım farkların kaynağı konusunda, yazarının Porfiryus (ö.305) olması ya da Süryaniceye yahut Arapçaya tercüme esnasında yorumlayıcı/insiyatif kullanan bir usupla aslına sadık kalınmadan çevrilmiş olabileceğine dair iddialar öne sürülmüştür. Bu konuda bizi ilgilendiren temel nokta İslam coğrafyasında *Üsulucya*'nın kabulünün *Enneadlar*'a kıyasla daha kolay görünmesidir.⁶⁶

Sudur teorisini işleyen eser Kindi öncülüğünde tercüme edilmesine rağmen sudur nazariyesi Kindi tarafından kabul görmemiştir. Felsefesinde yeni platonculuğun etkileri rahatlıkla görülebilse de Kindi, her zaman yoktan yaratma fikrini savunmuş ve hudus delilini kullanarak karşı fikirlerle mücadele etmiştir.⁶⁷ İslam felsefesinde sudur

⁶⁵ Kaya, DİA. s.146-147.

⁶⁶ Bknz. Mehmet Murat Karakaya, “Plotinus'un Esûlûcya üzerinden Farabi'ye Etkisi” (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016) Tezin V. Bölümü plotinus, usulucya ve farabi arasında karşılaştırma yapmaktadır.

⁶⁷ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan. (İstanbul: Birleşik yayıncılık, 2000) s. 109-115.

nazariyesini sistemleştirip felsefesinin merkezine yerleştiren ilk kişi Farabi'dir. *Üsûlûcya* kitabının Farabi felsefesi üzerindeki etkilerini göstermek üzere pek çok akademik çalışma yapılmıştır. Eserin, Aristoteles'in felsefesi adı ile tercüme edilmiş olmasının o dönemin felsefe camiası içerisinde kabulünü kolaylaştırdığı yönünde pek çok iddia öne sürülmüştür. Aristo'nun eserlerini derinlemesine incelemiş, pek çok defa okumuş ve üzerlerine şerhler yazmış olan Farabi'nin Plotinus'a ait olması kuvvetle muhtemel bu eser ile Aristo'nun metafizik anlayışı arasındaki farkı keşfedebileceği kanaatindeyiz. Farabi'nin sudur nazariyesini kabul edip işlemesi daha çok onun eklektik felsefe yaklaşımından ileri gelmektedir. Farabi, hakikatin tek olduğunu ve her çağda farklı kişiler aracılığı ile birbirinden farklı bir şekilde dile getirilmiş olsa da dikkatlice ele alındığında hepsinin aynı gerçekliğin ifadeleri olduğunu savunuyordu.⁶⁸ Farabiye göre felsefe gerçeği aramanın bir yoludur ve halklar arasında süregelen bir çabadır. Ona göre, felsefe ilk olarak eski zamanda Irak halkından olan Keldanilerin elindeydi daha sonra oradan Mısır ehline geçti, onlardan da Yunanlılara intikal etti sonra da Süryanilere ve onlardan da Araplara geçti.⁶⁹ Farabi, tüm bu tarih serüveninde ortaya çıkan fikirleri ortak bir paydada uzlaştırmamanın imkânına inanıyordu. Farabi'nin hakikatin tekliği konusundaki ısrarı kendini eserlerinde de gösterir, Platon ve Aristotelesin fikirlerin aynı hakikatin farklı ifadeleri olduğunu göstermek için *el-Cem beyne re'yeyi'l-hakimeyn* adı bir eser kâleme almış, iki filozof arasında ihtilaflı görünen üç mesele seçmiş ve onları uzlaştırmaya çalışmıştır. Felsefe tarihinde bu tarz bir yaklaşım Porfiryus'da da görülür fakat o Aristo ve Platon'u uzlaştırmaya çalışırken Filozofların benzer düşüncelerini ele almış ve ihtilaflı meselelerden uzak durmuştur.⁷⁰ Farabi'nin özellikle ihtilaflı meseleleri seçmesi onun hakikatin tekliğine olan inancının düzeyini de gösterir niteliktedir. Farabi'nin bu eklektik yaklaşımındaki diğer bir sebep de içinde yaşadığı çağın problemlerine bir çözüm getirebilme çabasıdır. Zira *el-Cem beyne re'yeyi'l-hakimeyn* adlı eserinin başında, âlemin hudusu – kıdemi ve benzeri konularda zamanında yaşanan tartışmalara değinmiş ve bu konuya eseri ile cevap vermeyi amaçladığını belirtmiştir.⁷¹ Cabiri, Farabi'nin bu eklektik yaklaşımında çağının sorunlarına çözüm bulma isteğini daha öncelikli bir neden sayar ve

⁶⁸ Kaya, DİA, s.152.

⁶⁹ Farabi, *Kitab Tahsilu's-Saade*. (Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hilal,1995) s.86.

⁷⁰ Karakaya, "Farabi'ye Etki" s.20.

⁷¹ Farabi, *el-Cem beyne re'yeyi'l-hakimeyn*, (Beyrut: Daru'l-meşrik, 1986) s.79.

her şeye rağmen tüm çatışma alanlarını bile isteye uzlaştırma gayretinde olduğunu iddia eder.⁷² Farabi'nin uzlaştırmak istediği tek şey felsefi gelenek değildi. Farabi aynı zamanda din ile felsefe arasında da bir uzlaşma sağlamak, ortak bir hakikat inşa etmek istiyordu.

Farabi'ye göre felsefe, varlık olarak varlığın ilmidir ve felsefeyi tam bir ilim olarak ortaya koyan, onun mübdi'leri Platon ve Aristotalestir.⁷³ Farabi, kendisini de bir filozof olarak görür o sebeple felsefesinde temel aldığı nokta varlığın bilgisidir. Farabi'nin mirasçısı olduğu Yunan felsefesinde kabul görmüş temel bir ilkeye göre, varlık ve yokluk çelişğin iki yönünü oluşturur. Çelişik olan iki şeyin birbirine döndürülmesi ise aklen imkânsızdır. Aklen imkânsız olan şey de herhangi bir mevcudun kudreti altına giremez.⁷⁴ Dolayısı ile âlemin yoktan yaratılması felsefi disiplin açısından kabul edilebilir değildir. Varlık soruşturmasına baştan böyle bir önerme ile başlayan Farabi, dönemin kelimacıları tarafından genel kabul gören yoktan yaratma inancına alternatif bir teori üretmek zorunda kalmıştır. Bu aşamada karşımıza sudur teorisi çıkmaktadır.

Farabi'nin sudur teorisi, kendinden önceki geleneğin tüm birikimlerinin inceliklerle işlenerek yeni bir fikri üretimle ortaya konulmasıdır. *“Farabi'nin kozmolojisi, Aristotelesçi sebeplilik metafiziğini, Batlamyusçu astronomiden ödünç alınan gezegen düzeni içine yerleştirilen Plotinusçu sudur teorisinin son derece gelişmiş bir şekliyle bir araya getirmektedir.”*⁷⁵ Farabi bu sistemlerin hepsinin kendi içindeki açıklarını tespit etmiş ve kendi siteminde bu eksiklikleri giderme gayreti ile hepsinden uygun gördüğü kısımları alarak yeni bir kozmoloji ortaya koymuştur.

Sistemin en üstünde ilk sebep olan Tanrı bulunmaktadır. Onun bil-fiil akıl olması ve kendini bilmesi sebebiye ilk akıl ondan taşmıştır. Bu ilk akılın kendi sebebi olan Tanrıyı düşünmesi ile ondan ikinci akıl, kendini düşünmesinden de en uzaktaki sabit yıldızlar küresinin varlığı çıkar. Taşma bu şekilde devam ederek sonuçta on akıl ve sırasıyla ilk gök, sabit yıldızlar küresi, Satürn, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür ve

⁷² Muhammed Âbid el-Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev: A. Sait Aykut. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003) s.59-61.

⁷³ Farabi, *el-Cem*, s.80.

⁷⁴ Ömer Türker, *İslamda Metafizik Düşünce Kindi ve Farabi*. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019) s.242.

⁷⁵ Peter Adamson ve Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. Cüneyt Kaya. (İstanbul: Küre Yayınları, 2008) s.64

Ay'dan oluşan semavi cisimler meydana gelirler. Onuncu ve son akıl olan, faal akıl diye nitelendirilir ve kendisinden yeni bir semavi varlık değil Ay altı âlem taşar.⁷⁶

1.2.1.İlk Sebep

Farabi'ye göre Tanrı diye de adlandırabileceğimiz ilk sebep, Bir'dir ve Akıldır. Bütün diğer varolanların ilk sebebidir. Her türlü eksiklikten münezzehtir. Onun varlığı en üstündür ve her şeyden önce gelir. Ezelidir ve kendisini varlıkta kalıcı kılacak herhangi bir şeye ihtiyaç duymaz, onun bekası kendi zatından ve özünden gelir. Onun sureti yoktur dolayısıyla maddesi de yoktur. Varlığının herhangi bir maksadı ya da gayesi yoktur. Kendisi dışındaki her şeyden farklıdır. Tüm varlıklar varlığını ondan almış olsalar da onun varlığına sahip ya da ortak olamazlar. Onun zıddı da yoktur. Çünkü zıtlar bir araya geldiğinde birbirlerini ortadan kaldıran şeylerdir. O kendisine bölünebilecek cüzeleri olamayan tam anlamıyla birdir ve basittir. Maddesi de olmadığından bil-fiil akıldır. Çünkü suretin bil-fiil olmasına engel olan şey maddedir. Bu bil-fiil akıl olması sebebiyle ma'kuldür ve kendi özünü düşündüğünden dolayı da âkil'dir. Hak'tır, Hayy'dır, Hakîm'dir.⁷⁷

İlk sebep bil-fiil akıl olması sebebiyle daimi bir akletme hali içerisinde. Aklettiği ise yine kendi özüdür fakat bu akleden olması ile akledilen olması hali kendisinde bir ikilik meydana getirmez. Plotinus, hem akleden hem de akledilen olma durumunun Bir'de çokluğa sebep olabileceğini düşünerek bu özelliği Bir'den sonra gelen külli Akıl'a vermişti ve bu özellik onda yani külli akılda çokluğun sebeplerinden biri olmuştu. Farabi'ye göre ise bu özellik tanrının tözünden ileri gelmektedir, onun bil-fiil akıl olması sürekli bir akletmeyi, aynı zamanda âkil ve mâkul olmayı gerektirmekteydi ve tanrının mutlak anlamda bir ve basit olmasına engel değildi. Farabiye göre bu sürekli akletme hali diğer varlıkların ondan bir sebepler zinciri ile taşmasının da açıklayıcı nedenidir. Plotinus için Bir'in taşması, onun akletme eylemi ile değil özünden gelen iyilik ve cömertlik sebebiyledir. Farabi'ye göre, tanrıdan cereyan eden sürekli taşma hali onun için bir sebep değildir, onun kemâle ulaşması, daha cömert ya da daha şerefli olmasını sağlamaz. Zaten ilk sebep her halde tüm kemâl sıfatlarını özünde barındırır. Varlıkların

⁷⁶ Farabi, *el-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Ahmet Arslan. (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990) s.20-22.

⁷⁷ Farabi, *Medine*, s.1-9

kendisinden taşması onda herhangi bir değişime sebep olamaz. Bu taşma hali ezeli ve ebedidir. Âlemin ezeli ve ebedi olmasının sebebi de budur. Bu sürekli taşma hali ile âlem varlık halinde kalmaya devam etme imkânını bulur.

1.2.2.Semavi Akıllar

Farabi'nin kozmolojisinde âlem ay üstü ve ay altı olmak üzere ikiye ayrılır. Ay üstü âlemde maddeden müfarık akıllar ve semavi cisimler bulunur. Ay altı ise bizim müşahade ettiğimiz bu dünyadır. Bu sistemin en üst noktasında ilk sebep bulunur. Onun taşması ile “birden bir çıkar” ilkesine dayanarak sadece ilk akıl çıkar. İlk akıl bir sebep ile meydana gelmiş olması hasebi ile özünde bir eksiklik barındırır fakat yine de tanrıdan sonra gelen en üstün varlıktır. Bu ilk akıl, ilk sebep gibi bil-fiil akıldır. Maddesi ya da sureti yoktur. İlk aklın sebebi olan, kendisinden taşıdığı tanrıyı düşünmesi ile kendisinden zorunlu olarak ikinci akıl çıkar. İlk akıl kendisini düşünmesi ile tözleşir ve bu sebeple ikinci bir taşma neticesinde ilk gök küresi varlık kazanır. İlk akıldan taşma sonucu meydana gelen ikinci akıl da yine ilk önce ilk sebep olan tanrıyı düşünür ve ondan üçüncü akıl taşar, kendini düşünmesi sebebiyle tözleşir ve sabit yıldızlar küresi ondan sadır olur. Sistem bu şekilde on akıl ve dokuz semavi cisim ile devam eder. Bu âlemdeki tüm varlıklar ikincil sebepler olarak adlandırılır.

Farabi ay üstü âlemde gerçekleşen oluşun her mertebesini tanrı ile irtibatlı bir şekilde açıklar bu sayede pagan kültüründe ve özellikle Helenistik dönem düşünürlerinde görülen ikincil tanrılar anlayışını engellemeye çalışır.⁷⁸ Farabi bu ay üstündeki varlıklara melekler denilebileceğini ifade eder. Bu süreç onuncu akıl olan faal akıl ile son bulur ondan artık başka bir akıl taşmaz, sadece ay altı âlem taşar. Bu müfarık akıllar derece ve üstünlük olarak yukarıdan aşağıya bir düzen içerisinde dirler fakat Farabi faal akıl haricindeki diğer dokuz akılla ilgili özel açıklamalara girişmez. Onlar sistemde mutlak birden çokluğa geçiş işlemini sağlamak için yer almış izlenimi vermektedirler.

Ay altı, ay üstü âlem ayırımı Aristoteles'te de görülür fakat onda akılların sayısı net değildir ve ilk sebep sadece hareket veren bir sebeptir, varlığın sebebi değildir çünkü Aristoteles'te madde ezelidir. Farabi bu şemayı Aristoteles'ten alıp, gününün astronomi

⁷⁸ Yaşar Aydın, *Farabi*. (İstanbul: İsam Yayınları, 2017) s.90.

bilgisine de dayanarak tüm gezegenleri de içerecek bir şekilde sınırlar ve ilk sebep sadece hareketin değil, varlığın da sebebi olur. Ay üstü ve ay altı âlem tarzındaki bu ikili sistem Platon ve yeni Eflatunculukta da görülür fakat orada gerçek olan ay üstü âlemdir. Ay altı âlem ise ay üstü âlemin bir yansımasıdır. Farabi'nin sisteminde ise her iki âlem de hakikattir. Hüseyin Atay, Farabi'nin sisteminde her iki âlemi de hakiki görmesinin, “vahdeti vücut”cu sayılamayacağına dair önemli bir delil olduğunu düşünür.⁷⁹

Farabi’de tanrı varlığı zorunlu olan ilk sebeptir. Ondan yine zorunlu olarak ilk akıllar ve dolaylı olarak semavi cisimler taşarlar. Ay üstü âlemdeki bu varlıkların Tanrıdan taşmaları zorunlu olduğundan, onlar da bir bakıma zorunlu varlıklardır. Ay altı âlemdeki madde ve suretten meydana gelen şeyler ise mümkün varlıklardır. Bunlar varlık yönünden eksiktirler ve varlığa gelmeleri ile gelmemeleri yönünde ortada, varlık ve yokluğun iki ucuna eşit mesafede bulunurlar. “ *Varlığı cevherinde olan ilk sebep, hem varolması hem de varolmaması mümkün olanı var etmiştir ki, böylece varlığın yönlerinden verilmedik hiçbir şey kalsın.*”⁸⁰ Farabi *es'Siyaset'ul-Medeniyye* adlı eserinde zorunlu varlık ve mümkün varlık ayırımına çok kısa bir şekilde değinmiştir, ileride İbn Sina bu meseleyi derinleştirecek ve sudur nazariyesini temellendirmek için önemli bir argüman haline getirecektir.

Semavi akıllarla ilgili bir diğer husus da onların varlık alanına çıkış zamanı ile ilgilidir. Farabi bu konuda çok nettir. Bu akıllar zaman bakımından ilk sebepten sonra değildirler.⁸¹ Sebep bakımından sonra gelseler de zaman bakımından bir sonralık söz konusu olamaz. Bu tanrının bil-fiil halde olup her zaman yetkin bir durumda bulunmasından kaynaklanmaktadır. Onun düşünmesi, sudurun sebebidir ve onun düşünmediği bir zaman dilimi yoktur. Dolayısı ile ondan taşanlar da zamansal açıdan sonra olamazlar. Taşma bir silsile halinde devam ettiği için âlem de ezeli olmak zorundadır.

⁷⁹ Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*. (Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları, 2001) s.31.

⁸⁰ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener ve Rami Ayas. (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980) s.23.

⁸¹ Farabi, *Siyase*, s.16.

1.2.3.Semavi Cisimler

Semavi cisimler, ilk dokuz aklın kendilerini temaşa edip tözleşmeleri sonucunda onlardan sadır olan göksel cisimlerdir. Bunlar sırasıyla; ilk gök, sabit yıldızlar küresi, Satürn, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür ve Ay'dır. Batlamyusçu astronomi anlayışına uygun olarak soğanın katmanlarını andıracak tarzda birbirleri içine geçmiş kürelerdir. En üstte bulunan ve en büyük olan ilk gök küresidir. Bu şekilde ay ile son bulan dokuz kürenin ortasında ise dünya yer almaktadır. Her katman bir küre olmasına rağmen bu kürenin bir kısmı ışık saçan bir görünümde olup kalan kısımları şeffaftır. O zamanın anlayışına göre dünya sabittir fakat onu çevreleyen bu küreler kendilerine has hız ve yörünge ile dairesel hareketler yaparlar.

Bu semavi cisimler bir bakıma ay altı âlemdeki cisimlere benzer. Onlar da madde ve suretten oluşur. Fakat onların maddesi ay altı âlemdeki maddenin aksine sadece belli bir sureti almaya müsaittir ve bu sureti kabul etmemesi imkânsızdır. Semavi cisimlerin sureti ise bil-fiil akıldır. Bu semavi cisimler suretlerini oluşturan bil-fiil akıl sayesinde varlığını kendisinden aldığı aşkın akılı ve ilk sebebi düşünürler. Yalnızca sureti ile düşünen göksel cisim kendi öznesini düşündüğünde ise özünü oluşturan suret ve maddeyi düşünür bu durum onu ilk sebep ve diğer on akıldan farklı kılar ve onunla insan arasında bir nevi ortaklık sağlar. Göksel cisim kendisinde maddeyi barındırması sebebiyle diğer maddi şeylerle bir ortaklık taşır lakin derece olarak diğer tüm maddi şeylerden daha üstündür.

Farabînin sudur sisteminde göksel cisimler, sadece o günün astronomi anlayışı doğrultusunda gezegenlere bir yer açmak ya da sistemi daha bilimsel kılmaktan çok daha işlevsel bir görev üstlenirler; ay altı âlemdeki cisimlerin *oluş*'una sebep olmak. Göksel cisimler kendi özlerinden kaynaklanan devamlı bir hareket halindedirler. Dokuz gökselin bu hareketleri birbirinden bağımsız ve farklı olduğu için süreçte farklı kombinasyonlar oluştururlar, bu kombinasyonlar ve sürekli değişim ise ay altı âleme etki ederek oluş'u başlatır ve sürdürür. Göksel cisimlerin etkileri beş madde ile sıralanabilir.

- 1- Göksel cisimlerin ortak olan tabiatlarından, zorunlu olarak ilk ve en basit maddenin varlığı çıkar.
- 2- Göksel cisimlerin tözlerinin farklılığından zorunlu olarak, töz bakımından farklı bir çok cismin varlığı çıkar.

- 3- Göksel cisimlerin konbinasyonları sebebi ile birbirlerine nispetle ortaya çıkan zıtlıktan yine zorunlu olarak zıt suretlerin varlığı çıkar.
- 4- Göksel cisimlerin konbinasyonlarının sürekli değişiyor olmasından dolayı birbirlerine olan nispetlerinin ve zıtlıklarının değişiminden, ilk madde üzerinde zıt suretlerin değişmesi ve birbirlerini takip etmesi durumu ortaya çıkar. (Farabi'nin sisteminde madde suretleri taşımaya yarayan bir konudur. Belirli, özgün bir niteliği olmadığından pek çok sureti kabul edebilecek niteliktedir. Aynı madde birden çok suretin konusu olmak durumunda kalabilir.)
- 5- Gök cisimlerinin bir ve aynı zamanda belli bir şeye olan zıt nispetlerinin ve bu nispette birbirleri ile uzlaşmaz bir halde olmaları sebebi ile ise zıt suretlere sahip şeylerin birbirleri ile karışması ve imtizacı ortaya çıkar.⁸²

Farabi'nin sisteminde âlem altı grup cisimden oluşur. Bunlar, mertebe sırasıyla; semavi cisimler, düşünen canlı, düşünmeyen canlı, bitkiler, madenler ve dört unsurdur.⁸³

1.2.4. Ay Altı Âlem

Farabi, cisimler ve arazların varlığını oluşturan altı sınıf ilkedен söz eder. Bunlardan üçü ay üstü âleme aittir, cisim olmadıkları gibi cisimde de bulunmazlar; İlk sebep, ikincil sebepler ve faal akıl. Diğer üçü ise, cisimde bulunup kendileri cisim olan şeylerdir; nefis, suret ve madde.⁸⁴

Ay altı âlemde sebeplilik zinciri ay üstüne nispetle zıt bir şekilde en üstten değil en alttan başlar. Öncelikle ilk madde ortaya çıkar. Bu aşamada madde sadece bir imkândır, dış dünyada karşılığı yoktur. Varlık yönünden en eksik olandır. Bu maddenin tek kabiliyeti suret kabul edebilmektir. Varlık nedeni sureti kabul etmektir, suret var olmayınca madde de var olamaz. Her ne kadar kendine konu olabilecek bir madde olmadan suret var olamazsa da suret madde için değil madde suret için vardır. Maddenin zıddı ya da mukabili yoktur.⁸⁵ Madde suret kabul etme bakımından ayırıcı bir özelliğe

⁸² Farabi, *Medine*, s.28-34.

⁸³ Farabi, *Siyase*, s.1.

⁸⁴ Farabi, *Siyase*, s.1.

⁸⁵ Farabi, *Siyase*, s.8.

sahip olmadığından iki zıt sureti de kabul edebilir. İki zıt sureti aynı anda kabul edemeyeceği için suretlerden biri maddeye gelir bir müddet kalır daha sonra zıttı gelir ve bir müddet kalır, bu durum sürekli devam eder. Böylece sistemde hem bozuluş hem de süreklilik sağlanmış olur.

Ay altı âlemdeki maddeleri ve karışımları semavi cisimler meydana getirirken, onların kendileri ile birleşip cismi meydana getireceği suretin sebebi; Faal akıldır, maddeye sureti faal akıl verir. Madde suret kazanmadan önce bil kuvve cisim iken suret ile birleşince bil fiil cisim olur. Farabi madde ve sureti ayrı ayrı kaynaklardan getirerek faal aklın yetilerine de bir sınırlama getirmiş gibi gözükmektedir. Aksi halde ay altı âlemi her şeyi ile yöneten bir güç tanrı olmaya daha yatkın izlenimi verebilirdi. Madde ve suret birleşmeden önce gerçeklikleri yoktur ancak birleşerek cismi yani cevheri oluşturduktan sonra bir gerçekliğe sahip olurlar. Bu şekilde Farabi, gerçekliği surete bağlayarak idealize eden Platondan ve varlığı maddeye indirgeyen materyalizmden de farklı bir görüş sergilemiştir.⁸⁶

Oluşan ilk cevher en basit cisimdir, bunlardan dört unsur; ateş, hava, su ve toprak meydana gelir. Bu dört unsur da semavi cisimlerin etkisiyle belli oranlarda karışarak kendilerinden sonraki varlıkları oluştururlar. Buradaki sıralama; dört unsur, madenler, bitkiler, gayrı natık hayvanlar ve natık hayvanlar şeklindedir. Bu sıra düzeninde önce gelen kendinden bir sonraki cins için madde, hizmet ve alet olmak bakımından üç şekilde yardımcı olur. Bu üç yardım çeşiti aynı anda değildir, her seferinde bir tür yardım mümkündür. Alt basamaktaki taşıyıcı maddeyi oluşturabilir, bu taşıyıcı maddenin üzerine sonraki cinsin sureti eklenerek yeni bir cins varlığa çıkmış olur. Bu bağlamda her kademe, hem kendi için hem de kendisinden sonraki basamaktaki türler için var olur. Sadece kendisi için var olan tür hayvan-ı natık yani insandır. Düşünen canlı, kendisinden üstün başka bir mümkün varlık cinsi bulunmadığı için başka hiçbir şey için yardımcı ya da alet olmaz. İnsanın kendisinden başka bir türe yardımı yaradılışı gereği değil ancak iradesi sonucu olabilir.⁸⁷ İnsan aşağıdan yukarıya doğru ilerleyen bu hiyerarşideki son halkadır. Bu şekilde âlem tüm kademeleri ile tamamlanmış olur.

Varlığa gelmek bağlamında tamamlanmış olan insanın, Farabiye göre daha gideceği çok yol vardır. Farabi, *Kitab 'ul-Huruf* adlı eserinin ikinci bölümünde “lafızların

⁸⁶ Aydın, *Farabi*, s.94.

⁸⁷ Farabi, *Siyase*, s.33.

meydana gelişi, felsefe ve din” şeklinde bir başlık açar ve burada insanlığın gelişimi açısından oldukça şaşırtıcı açıklamalarda bulunur. Buna göre; insan başlangıçta sıfır noktasındadır. İlk yaratılışında sahip olduğu tek şey fitratından gelen bir meyildir. Bu meyil kişiden kişiye değişiklik gösterebilir çünkü ay üstü âlemden aldığı etkileşim ve varlığa çıkma serüveni pek çok farklı kombinasyonu barındırır. İşte başlangıçtaki bu insan, fitratından gelen meyille kendine kolay gelen hareketleri yapmaya başlar. *Bu nedenle nefsi, fıtraten istidadının daha güçlü ve daha çok olduğu her şeyi bilmeye, düşünmeye, tasavvur etmeye, tahayyül etmeye ve taakkul etmeye yönelir.* Yaptığı bu ilk hareket fitratından geldiği için o hareketi tekrar tekrar yapması da makul bir hal alır. Bu şekilde tekrarlanan hareketler artık o kişide bir alışkanlık ve melekeye dönüşürler. Kişi artık içinde olanı, amaçladığı şeyi bildirme ihtiyacı duyar. İlk etapta sadece işaretlerle bildirmeye çalışır fakat bu yeterli gelmediğinde insan ses çıkarmaya başlar bu sesler zamanla sözcüklere ve dile doğru evrilir.⁸⁸ Görüldüğü gibi Farabi sudur sisteminde ilk sebeple başlattığı âlem serüvenini ay üstü âlem, ay altı âlem, cisim, dört unsur, madenler, bitkiler, hayvanlar ve son olarak insan şeklinde kendince mantıklı bir silsilede açıklamaya çalışmıştır. Fakat sadece fitri bir meyle sahip olan insanı sıfır noktasından başlattığında bize göre ciddi bir çelişkiye düşmüştür. Çünkü sudur sisteminde esas olan, taşmanın ezeli ve ebedi olması hasebiyle âlemin de ezeli ve ebedi olmasıdır. Mümkün varlıklardan olan insan, birey olarak ezeli ve ebedi değilse bile sistemin getirdiği bir sonuç olarak “insanlık”, ezeli ve ebedidir. Başlangıcı bulunmayan bir tür için ise sıfır noktasından söz etmek imkân dahilinde değildir. Farabi bu çelişkiyi çözebilmek için insanın tüm kabiliyetleri ile ilk etapta donanımlı bir şekilde geldiğini iddia edebilir fakat bu durumda da aşağıda dile getireceğimiz, felsefe ve din arasında kurduğu düzen bozulacaktır.

Farabi insanlığın gelişim sürecini çok ince detaylarına kadar adım adım anlatır. Sesler, kelimeler, diller oluşur. Daha sonra diller zenginleşir nesih, istiare ve mecaz içermeye başlar. Dildeki bu zenginlik hatabi ve şiirsel unsurları beraberinde getirir. Bu şekilde bir milletin dili meydana gelir bu dil nesilden nesile aktarılarak fasih bir konuma yükselir. Diller içinde gelişen hutbeler ve şiirler kıyas sanatının nefislerde gelişmekte olduğunun da bir göstergesidir. Milletler sahip oldukları bu dil ve unsurlarını nesilden nesile aktarır, bu aktarım ezberlemeyi zorunlu kılar ve ezber insanlara zor gelmeye

⁸⁸ Farabi, *Kitabu'l-huruf*, çev. Ömer Türker. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008) s. 73.

başladığında ise kendilerine bu konuda yardımcı olacak yazıyı icat ederler. Yazı ve kitaplarla birlikte dil bilimi daha da gelişir ve beş sanat ortaya çıkar; hitabet, şiir, rivayet, dillerini bilme ve kitabet. Bu şekilde pratik sanatlar tamamlandığında nefisler; yerde, yerin üzerinde ve etrafındaki duyulur şeylerin sebeplerini bilmeye, sorgulamaya başlar. Bu nedenlerin araştırılmasında ilk etapta hatabi yollara başvururlar, geldikleri seviye ancak buna yetmektedir. Herkesin kendi hatabi yolunu kullanması arada farklılıkları getirir ve bu şekilde gruplar ve mezhepler oluşur. Mezhepler arasındaki bu görüş ayrılıkları cedeli ve sofist yöntemleri doğurur. Zamanla bu yeni yöntemler de olgunlaşır ve bu yol ilmi hale gelir ve felsefede Platon zamanına erişilir. Daha sonra da Aristoteles zamanında nihayet ilmi inceleme sona erer ve bütün yollar ayrışır, teorik ve tümel ilmi felsefe olgunlaşır onda araştırılacak hiçbir şey kalmaz ve yalnızca öğrenilip öğretilebilen bir sanat haline gelir.⁸⁹

Görüldüğü üzere Farabi, insanı sıfır noktasından almış ve zaman içinde geliştirerek felsefeye kadar ilerletmiştir. Farabiye göre gerçek felsefe Platon ve Aristoteles ile başlamış ve kemale ermiştir. Felsefe insanlığın gelişim sürecinde çok önemli bir noktayı temsil eder. Her millet bu seviyeye ulaşamayabilir ya da ulaştıkları doğru ve sahih bir felsefe olmayabilir. Bu durum milletlerin istidadına göre değişkenlik gösterir.

Farabi'nin dini konumlandığı nokta ise felsefeden sonra gelir. Felsefenin öğretimi iki yolla yapılabilir bunlardan ilki burhanî yoldur fakat bu yol sadece özel bir takım sınırlı sayıdaki insanlar için geçerlidir. İkinci yol ise daha geniş halk kitlelerini hedef almaktadır:

Genel olan (ortak) öğretim ise cedeli, hatabi veya şiirsel yollarla yapılır. Fakat hatabi ve şiirsel öğretimin, hakkındaki görüşün karar kıldığı ve burhan açısından da doğru olan teorik ve pratik şeylerin halka öğretilmesinde kullanılması daha uygundur.

Bütün bunlardan sonra yasaların vaz edilmesine ve çıkarsanan, tamamlanan ve burhanla da temellendirilen teorik şeyler ile taakkul gücüyle çıkarsanan pratik şeylerin halka öğretilmesine ihtiyaç duyulur. Yasaları koyma sanatı, halkın tasavvur etmekte zorlandığı teorik makullerin iyi bir şekilde hayal ettirme; mutluluğa ulaşmada fayda veren toplumsal fiillerin her birini iyi bir şekilde çıkarsama; halka öğretilmesi gereken teorik ve pratik şeylerde bütün ikna yollarını

⁸⁹ Farabi, *Huruf*, s.73-87.

kullanarak iyi bir şekilde ikna etme iktidarıyla olur. Bu iki sınıfta yasalar konulduğu ve bunlara, halkı ikna edecek, bilgilendirecek ve eğitecek yollar eklendiğinde halkı bilgilendirmeyi, eğitmeyi ve mutluluğa ulaşacakları her şeyi onlara vermeyi sağlayan din meydana gelmiş demektir.⁹⁰

Anlaşılabacağı üzere Farabi’de din, felsefenin halka açıklanma yoludur ve insanlığın zaman içerisinde eriştiği ilerlemenin bir sonucudur. Dolayısıyla Farabi için din ile felsefeyi uzlaştırmak büyük bir mesele değildir. Biri diğerinin misaller ve hikayeler yolu ile anlatımı olduğundan aralarında çatışma olamaz. Çatışma ancak bu temsili anlayamayan ve dinin anlatımını hakikatin kendisi zannederek, aslında arkasında yatan derin burhanî yöntemleri kavrayamayanlar nezdindedir. Felsefe, her zaman öncedir ve önceliklidir fakat sadece havas için geçerlidir. Din ise avam için vardır, dinden neşet eden kelam ilmi de görünüşte felsefeye benzer bir üslûp taşıyor olsa da dinden kaynaklandığı için avama ait bir ilimdir.⁹¹

1.2.5.Faal Akıl

Faal Akıl kavramı felsefeye Aristoteles ile birlikte girmiştir. Aristoteles’e göre iki tür akıl vardır, bunlardan ilki edilgen akıldır. Bu akıl, kendinde bir şey olmayan fakat bilgiyi almak ve işlemek konusunda bil-kuvve halde, imkân halinde hazır bulunan akıldır. Bu akıl kendini bil-kuvve halden bil-fiil hale geçirecek bir etkene muhtaçtır, bu etken ise aklın ikinci türü olan faal akıldır. Aristoteles, faal aklın işlevini anlatmış; onun maddeden ayrı, saf ve ölümsüz olduğunu söylemiş olmasına rağmen tam olarak ne olduğunu açıklamamıştır. Bu sebeple kendisinden sonra gelen filozoflar tarafından, faal aklın tanrı olup olmadığı tartışılmıştır.

Farabi, muallimu’s-sani olarak Aristotelesin akıl kuramını takip etmiş ve sisteminde Faal akla önemli bir yer tahsis etmiştir. Faal aklı, ikincil bir tanrı şeklinde algılanamayacak fakat onsuz ay altı âlem ve insanın tekamülü ve mutluluğu da mümkün olamayacak bir konuma yerleştirmiştir.

⁹⁰ Farabi, *Huruf*, s.87.

⁹¹ Farabi, *Huruf*, s.90-91.

Farabi'ye göre bütün cisimler ve arazların altı mebdei vardır. Bütün eşyanın varlığını oluşturan bu altı ilke kendi içinde bir derece sistemine de tabidir.

- İlk sebep; bir ve tek olan tanrı ilk sebeptir. Sudur sisteminin getirdiği teselsül ile tüm eşyanın varlığı için dolaylı yoldan da olsa sebep konumundadır.
- İkincil sebepler; göksel akıllar ve semavi cisimler. Farabiye göre bunlara, ruhani varlıklar ya da melekler denilebilir.
- Faal akıl; göksel akılların onuncusu olmasına rağmen Farabi, faal akılı ayrı bir yere koyar. Sistem incelendiğinde diğer dokuz akıl, semavi cisimlere varlık vermek haricinde belirgin niteliklere sahip değildir. Kendilerinden ayrıntılı bir şekilde bahsedilmez. Halbuki faal akıl sistemde çok önemli bir yer işgal eder. Faal Akıl'a er-Ruhu'l-Emin, Ruhu'l-Kuds gibi isimler verilebilir. Melekut derecesindedir.
- Nefs, bu aşamada ilkeler çokluk gösterir. Semavi cisimlerin nefisleri, düşünen canlıların nefisleri, düşünmeyen canlıların nefisleri gibi.
- Suret.
- Madde.⁹²

Farabının sisteminde, Aristoteles'te olduğu gibi her şey iki kategoriden biri halinde bulunur. Bil-kuvve ya da bil-fiil olmak. Bu iki durumdan başka bir hal üzere olmak mümkün değildir. Tanrı da dahil bütün âlem bu ayırıma tabidir. Ay üstü âlemde bulunanlar kendiliğinden bil-fiil halindedirler öncesinde bil-kuvve halinde bulunmuşlukları yoktur. Bil-fiil halinde olmak demek, her zaman fiil halinde aktif olmak demektir. Âlemin ezeliliği meselesi de Tanrı'nın bu bil-fiil halindeliğinden kaynaklanmaktadır. Tanrı her zaman bil-fiil durumdadır ve bu sebeple her zaman bilir ve kendisinden bu bilgi sayesinde durmaksızın bir taşma-feyezan meydana gelir. Öncesinde bil-kuvve olma durumu yani pasif halde taşmanın meydana gelmediği bir süreç düşünülemez dolayısıyla âlem de ezelidir.

Bil-kuvve halinde bulunmak ise potansiyel barındırmak demektir. Farabi'nin sisteminde şeyler ya kendiliğinden, başlangıçtan itibaren bil-fiil haldedir ya da başlangıçta bil-kuvve halinde iken, bil-fiil halinde bulunan başka bir etken tarafından bil-fiil hale getirilirler. Başlangıçta bil-kuvve halinde olanlar, kendi başlarına bil-fiil hale

⁹² Farabi, *Kitabu's-Siyaseti'l-Medeniyye*. (Beyrut: el Matbaatu'l-Katolikiyye, 1964) s.31.

geçemezler. Ay altı âlemde bulunan şeyler, bu şekilde başlangıçta bil-kuvve halindedirler. Onları kuvve halinden fiil haline çıkarma işlevi ise Faal Aklın görevidir. Faal akıl, bunu gerek imkân halinde bulunan maddeye suret vermekle cisim haline geçmesine sebep olarak gerek de insanlarda, nefiste kuvve halinde bulunan düşünme gücünü aktif hale getirmekle onu bil-fiil düşünen konumuna yükselterek yapar.

Farabi'nin akıl teorisinde dört çeşit akıldan bahsedilir: bil-kuvve akıl, bil-fiil akıl, müstefad akıl ve faal akıl.⁹³ Bunlardan ilk üçü insana mahsus olup aklın gelişim seviyelerini gösterir. Faal akıl ise daha önce sözünü ettiğimiz ay üstü âlemdeki onuncu akıldır.

Bil-kuvve akıl, insanın nefsindeki kuvvetlerden biridir. Gelişmeye istidadı olan potansiyel halde bulunan bu akılda kaynağı belli olmayan, doğal olarak elde edilen, kendileri hakkında zorunlu kesinliğin kıyassız olarak meydana geldiği bir takım tümel öncüller bulunur.⁹⁴ Bu seviyedeki akılda henüz makuller yoktur. Bu tümel öncüller, akla makuller geldiğinde onların nasıl işleneceğini gösteren kodlar gibidir. Duyular dünyasında bulunan insan, duyulurlar bil-fiil makuller olmadığından bu bil-kuvve aklı ile onları idrak edemez, bilişsel bir işleme sokamaz.

İşte Faal aklın *düşünen canlıyı görüp gözetmek ve insan için erişilmesi gereken olgunluk mertebelerinin en yükseğine yani yüce muthuluğa ulaştırma*⁹⁵ görevi burada başlar. Faal akıl, özleri bakımından düşünülür/makul olmayan şeyleri düşünülür/makul kılar.⁹⁶ Dış dünyada bulunan maddeyle ilişkili cisimler, özleri itibari ile düşünülür değildirler. Cisimlerde düşünülür olabilecek kısım ya da bileşen onların suretleridir. Göksel cisimlerden gelen maddeye, suret vererek onu cisim haline getiren faal aklın; insanın muhatap olduğu, karşısında duran bu cismi, tekrar suret haline getirerek bil-kuvve insan aklına yansıtması ve o cismi bil-fiil makul haline getirmesi gerekir. Faal akıl, cismi bil-fiil makul haline getirip insanın bil-kuvve aklına yansıttığında, insan aklına yansıyan suret cismin kendinde barındırdığı ilk suretten farklı, bağımsız bir surettir ve insanın aklı için bilişsel bir işleme girmeye hazırdır. *Akılla bir şey kavramanın manası: Maddede kain*

⁹³ Hilmi Ziya Ülken ve Kıvımettin Burslav, *Farabi*, “Maânı-ül-Akl”. (Ankara: Kanaat Kitabevi, ty.) s.194.

⁹⁴ Farabi, *Kitabu'l-Burhan*, çev. Ömer Türker. ve Ömer Mahir Alper. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012) s.5.

⁹⁵ Farabi, *Siyase*, s.2.

⁹⁶ Farabi, *Siyase*, s.4.

olan suretleri, evvelce olduğundan farklı bir varlık kazanacak tarzda, maddelerinden tecrit etmektir.⁹⁷ İnsandaki bil-kuvve akıl, faal akıl sayesinde kendisine verilen bu ilk makulü aldığı andan itibaren bil-fiil akıl seviyesine yükselir. Bu aşamada bildikleri ve düşünebildikleri şeyler açısından bil-fiil durumda iken, bilmedikleri şeylere nispetle hala bil-kuvve akıl durumundadır. İnsan bildiklerinin sınırını genişlettikçe cisimden bağımsız olan ve özünde bil-fiil makul olan şeyleri de idrak etmeye başlar. Akıldaki bu ilerleme geliştikçe her şeyin bilgisine kavuşur ve bu durumda akıl, müstefad akıl konumuna ulaşır. Müstefad akıl seviyesine ulaşabilmek için insanın çaba göstermesi ve maddi şeylerden kendini uzaklaştırması gerekir. İnsanın bu konudaki çabası arttıkça akıl ya da içinde bulunduğu nefis bedene ihtiyaç duymaz bir hale gelir. Farabi için cennet de bedenle bağıni koparmış olan bu akılların birlikte buluşup toplandıkları yerdir.⁹⁸ İnsandaki akıl müstefad seviyesine ulaştığında artık faal akılla ittisal halindedir, kendisi de tam anlamıyla bil-fiil akıl, dolayısıyla makul ve âkil haline dönüşerek faal akla benzemiştir. Bu şekilde ilk sebeple başlayarak aşağıda maddeye kadar inen sistem, madeden başlayarak insanın faal akılla ittisali sayesinde ay altı, ay üstü sınırını geçerek ilk sebebe doğru yükselen döngüyü de sağlamış olur.

Tüm bu anlatılanlar ışığında görüldüğü üzere Farabi, Plotinus'tan aldığı sudur nazariyesini çok daha farklı bir boyuta taşımıştır. Farabi'nin sudur nazariyesi bağlamından katkısı onu İslam felsefesine kazandırmaktan çok daha fazladır. Onun elinde nazariye İslam coğrafyasında kabul görmeye daha uygun bir hal almıştır. Öncelikle Farabi, âlemi Plotinus'tan farklı bir şekilde kategorize etmiştir. Ay üstü ve ay altı olarak nitelenen her iki âlem de hakiki anlamda vardır. Farabi sistemde varlık ötesi her hangi bir unsur kabul etmez. En üstte Vacibu'l-vücut olarak bulunan tanrı, eşi benzeri ya da zıttı olmayan bir varlıktır. Farabi açısından tanrı hakkında konuşulamayacak kadar bilinmez bir unsur değildir. Farabi tanrının aklettiğini ve bu akletmenin sudura sebep olduğunu söyler. Tanrı ona göre akıl, mâkul ve âkildir. Ve bu durum onun özünden kaynaklandığı için basitliğine halel getirmez. Farabi, akletmeyi sudur nazariyesi için vazgeçilmez bir özellik haline getirir. Her aşamada akletmek, akledenden başka bir varlığın sudur etmesine sebep sayılmıştır.

⁹⁷ Ülken, *Farabi*, s.197.

⁹⁸ Farabi, *Medine*, s.83-86.

Farabi sistemi döneminin astronomi anlayışı ile birleştirerek, semavi akıllar ve feleklerin de etkin roller üstlendiği yeni bir şema oluşturmuştur. Varlık kategorisinin en altında bulunan maddede bu unsurların ürünü olarak karşımıza çıkar. Sıkı bir Aristoteles takipçisi olan Farabi sisteminde Faal akla da özel bir yer tahsis etmiştir. Ay altı alem ondan taşmıştır ve insanların filkuvv ve halinlerinden bilfiil hale ulaşabilmesi için gerekli itici gücün de kaynağı olarak gösterilmiştir. Sudur nazariyesi Farabi elinde Plotinus'tan tevarüs edilen taklidî bir teorinin daha ötesine taşınmıştır.

1.3.İslam Felsefesinde Sudur'un Kabulü: İbn Sina ve Teorinin Temel Parametreleri

Tam adı Ebu Ali el- Hüseyin b. Abdillâh b. Ali b. Sina olan İbn Sina, yaklaşık 370 yılında Buhara yakınlarındaki Eşrefe köyünde doğdu. Bilim ve felsefe alanında üstün katkılarda bulunan İbn Sina “eş-şeyhu'r-reis” ünvanıyla anılmıştır. Batıda genellikle Avicenna olarak bilinmekte ve filozofların prensi diye nitelenmektedir. Sadece felsefe alanında değil tıp alanında da bilim dünyasına katkıları çok büyüktür. İslam Meşşai okulunun en büyük sistemci filozofu ve orta çağ tıbbının önde gelen temsilcisidir. Değeri yaşarken de bilinmiş pek çok önemli görevlere getirilmiştir. 428/1037 yılında Hamedan'da vefat etmiştir.⁹⁹

İbn Sina, sudur nazariyesini ele alan ve İslam felsefesinde yaygın bir kabul görmesini sağlayan en önemli filozoftur. İbn Sina'nın sudur nazariyesi, şematik olarak bakıldığında Farabi'den alınmış ve üzerinde sistematik bir değişikliğe gidilmemiştir. Buna rağmen İslam felsefesinde “sudur” denilince akla gelen ilk isim İbn Sina olur. Sudurun İbn Sina ile bu kadar özdeşleşmesi, onun sisteme getirdiği mekânîk bir yenilikten ziyade sistemi büyük bir incelikte, sağlam bir felsefî zemine oturtmasından ileri gelmektedir. İbn Sina suduru anlattığı her yerde çok sistematik bir yol izler ve Vacibu'ı-Vücut'un özelliklerini anlatarak ve gerekli kanıtlamaları yaparak ilerler.

⁹⁹ Ömer Mahir Alper, “Sudur”, DİA. c.XX. s.319-322.

Vacibu'l-Vücut bi-zatihi olan tektir, cisim olmayan, cisimde olmayan ve bölünemeyendir. Başlangıcı ya da herhangi bir sebebi yoktur ve başka bir şey için de değildir. Kendisinden feyezan eden her şeyin vücudu, onun vücudunda değildir. Bu zatında çokluğu gerektirir. Âlemin ondan bir kasta binaen çıkması da mümkün değildir çünkü kast etmek, ihtiyar edip istemek bir eksiklik sebebi ile olur bu ise muhaldir. Âlemin meydana gelmesi onun bilgi ve rızası dışında tabiatı gereği ile de değildir. O kendi zatını akleden bilfiil akıldır. Bu kendini akledişi, onun âlem için mebde oluşunu ve âlemin ondan vücuda geleceğini bilmesini de içerir. Onun zatında, zatından başkası yoktur o akıldır, âkıldır ve mâkuldür ve zatı kendinde olanı bilici ve ona razıdır. Onun zatındaki bu bilgi; ilim, kudret ve irade ile aynı şeydir. O kendinden başka bütün vücutlardan mübayindir, ayrıdır.¹⁰⁰

Vacibu'l-Vücut olan zorunlu varlık, kendisi dışındaki her şeyin fail illetidir. Fail illet, diğer illet türlerinden farklı olarak bir ilkte sona ermelidir. Bu bağlamda bir ilk fail ilke olması zorunludur fakat diğer illet türlerinde, ilk unsurî illet, ilk sûri illet gibi bir ilkin bulunması zorunlu değildir. Çünkü o illetlerin hiç biri mutlak olarak ilk illet değildir. Zorunlu varlık olan bir, aynı zamanda öteki illetlerin ilkesi ve illetidir.¹⁰¹

Zorunlu varlığın fail olması demek; yokluk onlara tasallut ettikten sonra şeylere yeni bir varlık vermesi demek değildir.¹⁰² Kendi zatında mevcut olmayan “leys” olan şeyleri, zorunlu zatı ile “eys” kılmasıdır. Şeyler kendi zatlarında mutlak yokluğu haketmektedir, maddesiyle, suretiyle ya da her ikisinin bütünlüğüyle bile yokluğu haketmektedir. “Onun bütünlüğü, onu var edenin zorunlu kılmasına bitişmeyince ve var edenin ilişkisini kestiği düşünülünce onun bütünüyle yokluğu gerekir. Öyleyse onun var edilmesi, onu bütünüyle var eden tarafındandır. Onun hiçbir parçası, eğer maddesi ve sureti varsa ne maddesi ne de sureti bu anlama kıyasla onun varlığını önceleyemez”¹⁰³. Fail olmanın anlamı budur. Bu aynı zamanda ibda’da demektir. “Hükemanın ibda tarifi; zatında “leys” olan şeyin “eys”liğini devam ettirmek demektir.”¹⁰⁴ Bu bağlamda İbn

¹⁰⁰ İbn Sina, *el-Mebde ve'l-Mead*, nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran: Müessesetü Mütalati'l-İslami, 1984) s.75.

¹⁰¹ İbn Sina, *İlahiyat II*, s.282.

¹⁰² İbn Sina, *Mebde*, s.76.

¹⁰³ İbn Sina, *İlahiyat II*, s.284.

¹⁰⁴ İbn Sina, *Mebde*, s.77.

Sina'ya göre hudus zamanda bir vakit yokluktan sonra var olma anlamında değildir. Leys durumundaki mutlak yok olanın, te'yis edilerek mutlak mevcut oldurulmasıdır. Hâdis olmak zaman itibari ile değil, zat itibariyledir. İbn Sina, bu gibi ifadelerle iki şeyi sağlamaktadır, birincisi; hudusu kabul ederek zat itibariyle Allah'tan başka bir kadimi reddetmek, ikincisi ise, Allah'ın âleme varlık vermede sürekliliğini ortaya koymak. Çünkü şeylere varlık verilmedikçe var olamadıkları gibi varlık verilmesi kesildiğinde de özlerrinde leys yani mutlak yokluğu hakedici olduklarından varlık sahasından silineceklerdir.

Zorunlu varlık her yönü ile bir olduğundan ve onda herhangi bir kısım, bölüm bulunmadığından ondan sudur edecek şey de bir olmalıdır. Çünkü meşhur kaide “Birden ancak bir çıkar.” İbn Sina için de vazgeçilmezdir. Zorunlu varlıktan ilk varlığa gelen, aracısız olarak ondan sudur eden ilk akıldır. İlk akıl, aded olarak birdir, zatı ve mahiyeti de maddeden ayrık bir şekilde birdir. Kendisinde cisimsel bir şey bulunmadığı gibi maddeye eklenerek onu cisim kılan türde bir suret de bulunmaz. O maddede bulunmayan sırf akıldır ve müfarık akılların da ilkidir.

Peki bu ilk akıl tek olduğuna göre ondan nasıl olup da çokluk meydana gelmiştir? Bunun sebebi, onun zatına bazı çoklukların lazım olarak ilişmesindendir. Bu ilk malule akıl, felek ve nefis lazım olarak ilişir. İlk akla ilişen bu çokluk ilk sebepten dolayı değil ilk aklın zatının özelliklerinden dolaydır. İlk akıl zatı ile mümkün, gayrı ile zorunludur. İlk akıl kendi zatının bu ikili yönünü ve kendi ilk sebebini aklettiğinde ona çokluk ilişmiş olur. İlk akıl, kendi sebebi olan Vacibu'l-vücudu düşündüğünde kendinden ikinci akıl sadır olur, kendinin bu zorunlu varlıktan zorunlu olarak varlığa geldiğini düşününce en uzak feleğin nefsi sadır olur, kendine yönelip mümkün bir varlık olduğunu düşününce ise ondan en uzak feleğin cismi sadır olur.¹⁰⁵ İlk akıldan sadır olan ikinci akıl da yine böyle üçlü bir akletme sürecinden sonra kendi altındaki akıl ve felekleri meydana getirir. Farabi'de de olduğu gibi sistem bu şekilde faal akla kadar devam eder. Peki bu müfarık akıllar neden faal akılda sona ererler, neden kendilerinden sonra müfarık bir akıl vücuda getirerek çoğalmaya devam etmezler? “*O halde her akıldan, kendi altındaki aklın meydana gelmesi zorunludur ve bölünen ve sebeplerin çoğalması nedeniyle sayıca*

¹⁰⁵ İbn Sina, *İlahiyat II*, s.504.

çoğalan akli cevherlerin meydana gelmesi mümkün olduğunda durur ve orada sona erer.”¹⁰⁶ Bu cümleden anlıyoruz ki her kademedeki akıllar ve feleklerin nefsi ve maddesi ile âlemde belli bir miktarda çokluk meydana geliyor ve akıllar her kademe indiklerinde birbirlerinden farklılaşıyorlar bu farklılaşmanın ve çoğalmanın neticesinde son akıl yani faal akıl kendinden yine bir müfarık akıl değil ay altı âlemi taşıyor ve müfarık akıllar zinciri burada sona eriyor.

Faal akla kadar olan aşamada göksel cisimler ve nefisleri kendilerinden diğer göksel cisim ve nefisleri taşırmazlar. Her göksel cisim ve nefsi müfarık akıl sebebiyle vücuda gelir. Bu göksel küreler belli bir sayıya ulaştıklarında onlardan unsurlar meydana gelir. Unsurlar müfarık akıllardan meydana gelemezler çünkü kendilerini var eden illetleri ile bir çeşit benzerlik göstermeleri gerekir. Unsurlar oluş ve bozuluşa tabi olan maddesel türlerdir bu sebeple ancak maddesi bulunan bir illetin malûlû olabilirler. Göksel küreler her ne kadar oluş ve bozuluşa tabi olmasalar da bir nefisten yani suretten ve onun bilfiil kıldığı bir maddeden mürekkeptirler. Böylece ay altı âlemdeki cisimlerin temeli olan unsurlar göksel kürelerin etkisi ile meydana geliler. Bu unsurların maddeleri ortaktır, onları birbirinden farklı kılan suretleridir. Suretlerin farklılaşması feleklerin hallerindeki farklılıktan ileri gelir. Maddelerin birliği ise feleklerin hallerindeki birlikten ortaya çıkar. Onlardaki ortaklık doğaları gereği yaptıkları dairesel dönüşlerdir. Suretler birbirlerinden farklıdır ve maddeye iliştiğinde farklı unsurları oluştururlar. Fakat bu suretlerin maddeye ilişmesi rastgele bir tarzda değildir. Suretler bir bakıma özelleşmiş halde müfarık akıllarda bir resim tarzında bulunurlar ve “*onu özel bir istidada sahip kılan bir vasıta ile göksel bir etki tarafından özelleştirildiğinde, bu ayrıktan özel bir suret taşar ve o maddenin suretinde resmolunur.*”¹⁰⁷ Bu aşamadan sonra kendine özel sureti ile onu kabul etmeye istidadı olan madde buluşarak unsurları, unsurlar karışarak mizaçları oluşturur ve ay altı âlemdeki varlık katmanları tıpkı Farabi’nin iddia ettiği düzenle meydana gelir. Varlık hiyerarşisi, sudur sistemindeki en üst noktadan başlayarak çoğalmayı ve mertebeye aşağıya inışı temsil eden “nüzul”, insanın akli melekelerini yetkinleştirerek faal akla ittisali ile döngünün yönü çıkışa çevrilerek “uruç” ile temsil edilir. Sudur sistemi böylece en yukarıdan en aşağıya ve sonra yine en yukarıya şeklinde

¹⁰⁶ İbn Sina, *İlahiyat II*, s. 518.

¹⁰⁷ İbn Sina, *İlahiyat II*, s.522.

devam eden bir döngüyü öngörür. Bizim çalışmamızın kapsamı birlikten çokluğa geçiş üzerine olduğu için uruç meselesi ve insanın faal akılla ittisali konularında daha fazla bir ayrıntıya girmeyeceğiz.

İbn Sina'nın sudur sistemini anlayabilmek için üzerinde durmamız gereken bir takım temel meseleler vardır. Bunlar, zorunlu-mümkün varlık ayırımı, illiyet teorisi, varlık- mahiyet ayırımı gibi İbn Sina felsefesinin temel konularıdır. Bu konuların sudur ile olan sıkı münasebeti nedeniyle, sudur nazariyesinin İbn Sina felsefesinin tamamına içkin bir mesele olduğu iddia edilebilir.

1.3.1.Zorunlu varlık – Mümkün Varlık

İbn Sina'ya göre varlık bedihi bir kavramdır. Varlığın anlamı nefiste, herhangi başka bir ek bilgiye, çıkarıma ya da öncüle gerek duyulmaksızın kendiliğinden bilinir. Bu konu hakkında yapılan tarifler, yaratılıştaki bulunmayan bir şeyin bilgisini ifade etmeyip hatırlatma, işaret etme, söyleyenin kastettiği ve amaçladığı şeyi ifade etme kabilindendir.¹⁰⁸ İbn Sina varlığın hakikatine, insanın her durumda kendi varlığının bilincinde olması iddiasından yola çıkarak ulaşır. *El İşarat ve't-Tenbihat* kitabında meşhur boşlukta asılı duran adam örneğini verir, sağlıklı ya da sağlıksız, uykuda hatta sarhoş bir kimsenin bile kendi kendisinin varlığından tamamen habersiz olmayacağını, kendisine dair bu algının gözlemden ya da beş duyudan alınmadığını ifade ederek şöyle der: “*Şayet sen zatını ilk yaratılışında sağlıklı bir akıl ve yapıda yaratılmış olarak vehmedersen ve onun bütünüyle parçaları birbirine bitişik olmayan bir konum ve yapı bütününde olduğunu ve organlarının birbirine deymeyip aksine ayrı ayrı durduğunu ve de yalıtılmış havada bir an asılı durduğunu varsayarak vehmedersen, kendini her şeyden habersiz ancak varlığının subûtundan haberdar olarak bulursun.*”¹⁰⁹ Bu aşamadan sonra hakikatinden şüphe edilmeyen bir varlıktan, genel olarak varlıkların hakikatine hükmedilir ve kategorilere ayırarak incelemeye geçilir.

¹⁰⁸ İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa: İlahiyat I*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014) s.82.

¹⁰⁹ İbn Sina, *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy ve Muhittin Macit ve ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005) s. 107.

İbn Sina'ya göre tüm varlıklar; zorunlu, mümteni ya da mümkün kategorilerinden biri içerisinde dirler. Bu kategorileri tek başına tarif etmek olası olmadığından ancak birbirleri ile tarif edilebilirler. Bu bağlamda İbn Sina, öncelikle hem tasavvur hem de var oluş noktasında önce gelmesi ve varlığın yokluğa kıyasla daha iyi bilinmesi sebebiyle “zorunlu” kavramının anlaşılmasını hedefler. Zorunlu sürekli var olduğundan ve var olmadığı hiçbir zamandan söz edilemeyeceğinden, başlangıçta tasavvur edilmesi daha kolaydır. İmkansız olan yani mümteni de var olma imkânı taşımadığından yokluk anlamında bir zorunluluk taşır. Son kategorideki mümkün ise “imkânsız olmayan” ve “zorunluluk içermeyen” anlamları ile diğer iki terimin anlaşılması ile daha kavranılabilir olur.¹¹⁰

“Zorunlu (el-vâcib); varlığı, olduğu şekliyle kaçınılmaz, zaruri olandır . Bu ya bi-zâtihî yani özü itibariyle böyledir -varlıkların ilkesi gibi- ya da bir başka şey sebebiyledir (bi-gayrihî) -iki kere ikinin dört etmesi gibi-. Zorunlu ya ezeli, daimidir -varlıkların ilkesi gibi- ya da bir zamanda bulunup diğer zamanda bulunmayandır -Ay'ın vakti geldiğinde tutulması gibi-. ”¹¹¹ İbn Sina burada varlık anındaki zorunluluğa işaret etmektedir. İbn Sina'ya göre var olan, var olduğu anda kendinde bir çeşit zorunluluk ile vardır. Bu zorunluluk bir sebebe bağlı olmak ya da kendi zatından olmak üzere ikiye ayrılır. Bir illete bağlı olarak var olan, var olduğu anda zorunlu olsa da özü itibari ile mümkündür.

O, zorunlu ve mümkün ayrımını iki yönlü olarak ele alır. Bunlar varlığın zatı açısından durumu ve başkası açısından durumudur. Bir varlık zatı açısından zorunlu ise, bu başkası tarafından varlığa gelmesi için herhangi bir illete ihtiyaç duymadığını gösterir. Vacibu'l-vucud bu şekildedir. Zatı ile zorunludur bu sebeple başka hiçbir illete malul değildir. Bir şeyin hem zatı gereği hem de başkası gereği zorunlu olması mümkün değildir. Varlığı başkası ile zorunlu olursa başkası olmaksızın var olamadığında, varlığı zatı gereği de zorunlu olmamış olur. Çünkü zatı tek başına onu var kılamamıştır.

Zatı bakımından mümkün her varlığın, varlığı ile yokluğu bir illete bağlıdır. Ancak illetin varlığında söz konusu mümkün varlık var olacaktır. Aksi halde varlık

¹¹⁰ Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkan: Aristoteles'ten İbn Sina'ya İmkanın Tarihi*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011) s.162.

¹¹¹ İbn Sina, *Kitabu'l Mecmu' - el-Hikmet'ül Aruziyye*, thk. Muhsin Salih, (Beyrut: Daru'l-Hadi, 2007) s.35.

alanına çıkamayacaktır. İlette ihtiyaç duymak bu şeyin zatı ile alakalı bir durumdur. Mümkün varlığın mevcut ya da madum olması ondaki imkânı ortadan kaldırmaz bu şey her iki durumda da mümkün varlıktır, kendi zatında varlığın iki yönüne de muhatap durumda bir imkândan ibarettir. İbn Sina bu duruma binaen mümkün varlığı zatı ile mümkün diyerek nitelendirir. Kendinde sadece bir imkân durumunda olan bu şeyin varlığı ancak illetin ona ilişmesi ile husule gelecektir. İletinin ilişmesi ise onun için zorunlu bir durumdur. Eğer illetin ilişmesi zorunlu olamazsa imkân halinde askıda kalmaya devam edecektir. İbn Sina bu iki yöne dikkat çekerek mümkün varlığı; zatı ile mümkün, gayrı ile zorunlu varlık olarak nitelemiştir. Buradaki gayrı ya da başkası ile zorunluluk durumu, illetine kıyas iledir.¹¹²

Zorunlu ve mümkün; varlığın, var olan kısmını, mümteni ise; varolmasının imkânsız olduğu, yok olan kısmını ifade eder. Var olmasının imkânsız olması onun failine nispetle değil, kendinde bir imkân barındırıp barındırmamasına nispetledir. “*Her varlık varolmasından önce kendinde varlığının mümkün olmasına ihtiyaç duyar. Eğer o varlığı kendisinde imkânsız olan ise kesinlikle var olmamıştır. Onun varlığının imkânı, failin ona kadir olması değildir.*”¹¹³ İbn Sina varlık ve mahiyet ayrımı ile ilintili olarak varlık ve imkân ayırımına da gider. Bir şey mevcut olsun ya da olmasın ayrı bir zata bir başka deyişle mahiyete sahiptir. Dolayısıyla varlığın vacip, mümteni ya da mümkün şeklindeki bu üç kategorisi zatın özü ile alakalıdır.

İbn Sina öncesi dönem kelimasında, hudus delili etrafında yapılan tartışmalarda “tahsis” ve “tercih” terimleri, “bir hâdisin varlığa gelmesi için onun varlığını yokluğuna tercih edecek bir muhdisin tahsisine ihtiyaç vardır” şeklindeki kullanımlar bulunmaktadır. İbn Sina’nın bu tartışmalardan etkilenecek imkân delilini oluşturduğu iddia edilmiştir.¹¹⁴ Bu tespitin doğruluğu bir araştırma konusu olsa da kanımızca tahsis ve imkân kavramları arasında ciddi bir fark vardır. Tahsis bilinçli bir tercih ve isteğe bağlı bir durumken imkân sadece illete ihtiyaç duyar, illetin arkasında bir tercih ya da istek bulunması gerekmez üstelik İbn Sina’da imkân, zata ait bir özellik olarak ontolojik bir oluşumu da temsil eder.

¹¹² İbn Sina, *İlahiyat I*, s.106-115.

¹¹³ İbn Sina, *en-Necat*, çev. Kübra Şenel, (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012) s.198.

¹¹⁴ Bkz, Fadıl Aygün, “Zorunlu Varlığı İspat Bağlamında İbn Sina’da Varlık-Mahiyet İlişkisi: Ontolojiden Teolojiye”, *İslami İlimler Dergisi*, yıl.10, c.10, sy.1, Bahar 2015, s.111-131.

1.3.2.İllet

İllet kavramı İbn Sina felsefesi açısından son derece önemli bir kavramdır. İbn Sina, Aristoteles'ten aldığı dört illet kuramını kabul eder, buna göre illetler; sûrî illet, maddi illet, gaî illet ve fail illet şeklinde varlığın farklı yönleri ile alakalı olarak birbirlerinden ayrılırlar. Cismi oluşturan bu illetler geldikleri kaynak açısından da farklıdırlar.

Sûrî illet, *bir şeyin varlığının parçası olan ve o şeyi bilfiil o şey yapan* illettir.¹¹⁵

Bu illet, madde ve suretten oluşan bileşiğin sureti olmak bakımından, bileşiğe nispetle sûrî illettir. Bir bileşiğe nispetle cismin maddesi onun bilkuvve hali, suretin ona ilişerek bileşiğı oluşturması ise bilfiil halidir. Madde ya da suret kendi başlarına bulunamayan özlerinde bilkuvve olarak varolan parçalardır. Suret maddeye iliştiğinde, bilkuvve halde bulunan madde bilfiil cisime dönüşür. Bu açıdan tanımda “bir şeyi bilfiil o şey yapan” ifadesi geçmektedir. Suret madde için bir illet değıldir. Onunla birleşerek oluşturduğı bileşik cisim için bir illettir.

Maddi (unsurî) illet, *bir şeyin varlığının bir parçası olan, o şeyi bilkuvve o şey yapan ve o şeyin varlığının bilkuvve olarak kendisinde yerleştiğı şey olan* illettir.¹¹⁶

Madde ve suretten oluşan cismin maddesi o cismin unsurî iletteidir. Madde suretin kendisine yerleştiğı konudur. Suretin bilfiil cismi meydana getirebilmesi için maddeye ihtiyacı vardır. *Unsur, unsur olması bakımından sadece kabule sahiptir. Ona suretin yerleşmesi ise başkasından dolaydır.*¹¹⁷ Madde suretle buluşmadan önce bilkuvve haldedir. Maddenin imkân durumundaki bu haline, heyula denir. İbn Sina'da heyula cismi tersten çözdüğümüzde cismin kısımlarından biri olarak varsaydığımız itibari bir şey değıldir. *Böylesinin bilfiil kendi varlığı olması gerekir. Çünkü onun varlığı olmazsa, kendisinde meydana geleni kabule hazırlıklı olamaz*¹¹⁸. İbn Sina'da genel anlamda imkân durumunda olan her şeyin subuti bir varlığı vardır. Bilkuvve durumundaki şeyler sadece itibari, ademî değıldir. “*Kuvve, kuvve olması bakımından bilfiil varlıktır.*”¹¹⁹

¹¹⁵ İbn Sina, *İlahiyat II*, s.4.

¹¹⁶ İbn Sina, *İlahiyat II*, s.6.

¹¹⁷ İbn Sina, *İlahiyat II*, s.90.

¹¹⁸ İbn Sina, *İlahiyat II*, s.84.

¹¹⁹ İbn Sina, *İlahiyat I*, s.656.

Gâ illet, kendisinden ayrı olan bir şeyin varlığının, kendisi için meydana geldiği illettir.¹²⁰ Buradaki illet türü cismin meydana gelmesinin gayesi, sebebi, nedeni şeklinde nitelendirilebilir. Gaye bazen failin kendisinde olur; galip geldiğinde sevinmek gibi, bazen konuda olur; bir düşünmeden ya da doğadan kaynaklanan hareketin gayesi gibi, bazen de üçüncü bir şeyde olur; falanın hoşnutluğunu kazanmak gibi. *Gaye illeti, şeyliği bakımından diğer illetlerin bilfiil illet olarak mevcut oluşunun sebebidir. Fakat gaye illeti varlığı bakımından diğer illetlerin bilfiil illet olarak varlığının sonucudur.*¹²¹

Fail illet, kendi zatından, farklı bir varlık veren iletir. Fail illet iki türlü olur; doğal fail illet ve metafizik fail illet. Doğal fail illet, hareket ettirme türlerinin herhangi biriyle hareket ettirme dışında varlık vermez. Doğal fail, hareketin ilkesidir. Metafizik fail ise varlığın ilkesidir. Bu bağlamda fail illet diğer illet türlerinden çok daha fazla ontolojik anlama sahiptir. Çünkü madde ve suret, cismani cevherin zatî varlığından ayrı düşünülemeyen iç ilkelerdir. Madde ve suret şeye varlık kazandırılmazlar, bilakis onların sebep olabilmesi için fail illetin onlara varlık kazandırması gerekir.¹²² Failin varlık verdiği şey mübayin bir şeydir, failin zatında mündemiç değildir. Fail tarafından verilen varlık, münfail olan şeyin zatından da değildir. *Bu varlığın, fail olan bu şeyden meydana çıkması, bu failin zatının, o varlığın suretini kabul etmemesi ve ona katılacak bir şekilde bitişmeyip iki zattan herbirinin diğerini kabul etme gücü bulunmaması bakımındandır... Onun failden bizzat aldığı şey varlıktır.*¹²³ Bu ifadelerde İbn Sina tanrı için panteist bir algının da önüne geçmektedir. Yine bu aşamada ileride konu edineceğimiz varlık-mahiyet ayrımı karşımıza çıkmaktadır. İbn Sina ısrarla ifadeleri döndüre döndüre fail illetin sadece salt bir varlık verdiğini ve bu varlığın zattan yani mahiyetten farklı bir şey olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Verilen bu varlığın nedeni olarak ise failin varlık tarzını işaret eder. *Onun (me'ul) sahip olduğu varlığın nedeni, diğer şeyin (fail), bizzat sahip bulunduğu varlıktan bir başkası için varlık gerekli olacak bir bütünlüğe sahip olmasıdır.*¹²⁴

¹²⁰ İbn Sina, *İlahiyat I*, s.6.

¹²¹ İbn Sina, *İlahiyat II*, s. 126.

¹²² İlhan Kutlu, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002) s.184.

¹²³ İbn Sina, *İlahiyat I*, s. 12-14.

¹²⁴ İbn Sina, *İlahiyat II*, s. 16.

1.3.3.Varlık- Mahiyet Ayırımı

Çağdaş varlık felsefesine de kaynaklık etmiş olan varlık- mahiyet ayırımı, net bir şekilde ilk olarak Farabi tarafından ortaya konulmuştur. Farabi, varlık ve mahiyetin birbirinden ayrı iki şey olduğunu açıkça dile getirmiş ve bu ayırımdan hareketle zorunlu varlığı ispatlamaya çalışmıştır. Farabi’de bulunan bu varlık- mahiyet ayırımının en çok İbn Sina ile meşhur olması, onun felsefesinde bu ayırımın çok merkezi ve hakim bir rol oynamasından ileri gelmektedir. Felsefe tarihinde etkisi günümüze kadar devam eden bu yaklaşımın izlerini Aristoteles’te arayanlar da olmuştur; bazı tarihçiler bu konunun nüvelerinin Aristoteles’te bulunduğunu iddia etmiş¹²⁵ diğer bazıları ise Aristoteles’in sadece bu kelimeleri zikrettiğini, dolayısıyla gerçek anlamda varlık ve mahiyette bir ayırma gitmediğini söylemişlerdir.¹²⁶

Varlık - mahiyet ayırımı ilk olarak İbn Sina’nın ortaya koyduğu bir teori olmamasına rağmen onunla bütünleşmiş, zorunlu varlığı ispatta ve sudurun sistematüğını ortaya koymakta oldukça önemli bir işlev görmüştür.

Varlığın, bedihi bir kavram olduğu ve tanımının yapılamayacağı şeklindeki İbn Sina’nın görüşü yukarıda zikredilmişti. Teorinin ikinci kısmı olan mahiyet ise, bir şey ne ile şey oluyorsa onu o yapan şey anlamına gelmektedir. “*Her şeyin, onu o yapan bir mahiyeti vardır. Bu mahiyet, onun hakikati hatta zatıdır.*”¹²⁷ İbn Sina’ya göre bir şeyin bilinmesi için onun mevcut olması gerekmez, ağaç dediğimizde ya da masa dediğimizde zihnımızde bir şey canlanır, ağacın ya da masanın ne olduğunu biliriz, işte bu o nesnenin mahiyetidir. Bildiğimiz bu nesnenin hariçte bir varlığının olup olmaması bizdeki o nesnenin bilgisinde, nesnenin zatına dair bir fark oluşturmaz. “*Varlığa gelince ne bir şeyin mahiyetidir nede bir şeyin mahiyetinin parçasıdır. Demek istiyorum ki, mahiyeti olan şeylerin kavranmasına varlık dahil değildir. Aksine varlık mahiyetin üzerine gelip çatmıştır.*”¹²⁸

¹²⁵ Toshihiko Izutsu, *İslamda Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, (İstanbul: İnsan Yayıncılık, 1995) s.132-135.

¹²⁶ Hüseyin Atay, *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, (Ankara: Gelişim Matbaası, 1983) s.65-69.

¹²⁷ İbn Sina, *Mantığa Giriş Medhal*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006) s.22.

¹²⁸ İbn Sina, *İşarat*, s.131.

İbn Sina, bir şeyin mahiyetinin nedenleri ile varlığının nedenleri arasında fark olduğunu ifade eder ve bunu üçgen örneği üzerinden açıklar; üçgenin “*gerçekliği yüzeyle ve kenarı olan çizgiyle ilgilidir. Bunlar üçgeni, üçgen olması bakımından ve onun üçgenliğinin gerçeğinin bulunması bakımından kurarlar. Sanki bu ikisi onun maddesel ve biçimsel nedenleri gibidirler. Varlığı bakımından ise o bunlardan başka olan diğer bir nedenle ilgilidir ki o, üçgenin kurucu nedeni ve tanımının bir parçası değildir. Bu da fail neden veya fail nedenin fail olmasının nedeni olan gaî nedendir.*”¹²⁹ İbn Sina yukarıda anlattığımız üzere dört kısma ayırdığı nesnelerin sebeplerini kendi içinde tekrar bir bölümlenmeye tabi tutar ve nesnenin zatına ait olanlar ve zatına zait olanlar olarak ikiye ayırır. Nesnenin zatına yani mahiyetine ait olan nedenler maddi ve sûrî nedenlerdir, bunlar mahiyetin kurucu unsurlarıdır bunlar olmadan mahiyetten ya da zattan bahsedilemez. Nesnenin zatına zait olan nedenler ise fail ve gaye nedenlerdir. Gaye failin o işi yapmasının sebebi iken fail neden de işin yapılması varlığın verilmesidir.

Bir nesnenin var olabilmesi için varlık anlamının, o nesnenin mahiyeti üzerine ilişmesi gerekmektedir. Bu durumda karşımıza şu soru çıkmaktadır; varlık mı önce gelir, mahiyet mi? Varlık felsefesi bağlamında bu soru felsefe tarihi boyunca tartışılmış, varlığın önce geldiğini ya da mahiyetin önce geldiğini savunan gruplar ortaya çıkmıştır. İbn Sina’nın bu soruya cevabı şu şekildedir; “*şeyin varlığı olan sıfatın, varlığı olmayan mahiyeti sebebiyle veya başka bir sıfat sebebiyle olması caiz değildir. Çünkü sebep varlıkta önce gelirken, varlıktan önce, varlık bakımından daha önce gelen bulunmaz.*”¹³⁰ Metinden açıkça anlaşılmaktadır ki mahiyet varlık için bir sebep olamaz aksi halde sebep olabilmesi için varolmadan önce varolması gerekecektir. Peki varlığın üzerine zait olacağı mahiyet nerededir yoksa genel bir varlık anlamı vardır da mahiyetler sonradan mı gelip ona ilişir? İbn Sina varlığın önce geldiğini ve mahiyetin sonra olduğunu da söylemek istemez. Ona göre mahiyet kendisine varlık ilişmeden önce imkân durumundadır, bilkuvve halindedir varlık ona ulaşınca bilfiil nesne olur. Daha önce zikrettiğimiz üzere İbn Sina imkân için de bir varlık sahası tahsis etmişti bu bağlamda mahiyetin varlığa sebep olamayacağı çünkü var olmadığı iddiası da kendi içinde çelişik ve anlaşılması zor gözükmemektedir.

¹²⁹ İbn Sina, *İşarat*, s.126.

¹³⁰ İbn Sina, *İşarat*, s.129.

Varlık- mahiyet ayırımının sudurda gördüğü en önemli işlev; zorunlu varlığın, zorunlu ve bir olduğunu kanıtlamaktır. Zorunlu varlığın zorunluluğu, imkân halinde bulunan yani bir anlamda saf mahiyetler halinde bulunan şeylerin, imkân durumundan bilfiil duruma çıkabilmeleri için bir illete muhtaç olmaları sebebiyledir. Şöyle ki; illetler zincirinin sonsuza kadar gitmesi akla aykırı olduğundan, bu zincir bir noktada son bulmalı ve bu nokta ilk sebep olmalıdır. İlk sebep ise varlığı başka bir sebebe muhtaç olmayacak şekilde zatından dolayı var olmalıdır ki bu akli bir zorunluluktur. “Zorunlu varlığın, mahiyetinin olması ve varlığının zorunluluğunun bu mahiyetin gereği olması mümkün değildir.”¹³¹ Çünkü bu durumda bu ilk sebep olan zorunlu varlığın varlık ve mahiyet gibi ikili bir yapısı olacaktır ve tüm mahiyetler imkândırlar ve varlık sahnesine çıkabilmeleri için illete ihtiyaç duyarlar, zorunlu varlık ise kendinde bu tür bir imkân barındıramaz.

O’nun etkin bir sebebinin bulunmadığı sabit olduğuna göre, bu itibarla O’nun mahiyeti inniyetinden yani varlığından ayrı olamaz. O cevher ya da araz olamaz. O’nun herbiri varlığını diğerinden alan iki parçadan meydana gelmesi, yani bir bakıma zorunlu bir bakıma mümkün varlık olması da imkânsızdır. Şöyleki onun mahiyeti varlığından başka bir şey değildir, aksine onun varlığı ile hakikati birdir.¹³²

O halde ilk sebep olan bu zorunlu varlık, mahiyeti olmayan saf bir varlıktır ve dışarıdan bir illet olmaksızın kendi kendisi ile zorunludur. Varlığından ayrı bir mahiyeti de olmadığı için tanımı da yapılamaz.

Varlığı zorunlu olan bir ilk sebebe ulaştığımızda, bu ilk sebebin tek olmasının gereği neye dayanmaktadır? İletler zinciri sonsuz olamaz dedik fakat bu şekilde bir ilk sebeple son bulan birden fazla zincir olamaz mı? İbn Sina bu sorulara yine varlık- mahiyet ayırımını kullanarak cevap verir. Zorunlu varlığın iki tane olduğunu varsaydığımızda bu iki zorunlunun bir şekilde birbirlerinden bir farkı olmalıdır. Farklı olmadığı takdirde bunlardan meydana gelecek illet zinciri, birbirinin aynı olacaktır birbirinin tıpatıp aynı zincirlerin meydana gelmesi de âlemin açıklanması açısından abes bir durumdur. O halde birbirinden farklı özellikler taşıyan bu iki zorunlu, nasıl ve ne ile birbirinden farklıdır? Bu farklar zatlarından mı kaynaklanmaktadır yoksa arazî bir illet ile mi farklıdır? Arazî

¹³¹ İbn Sina, *ilahiyat II*, s.292.

¹³² İbn Sina, *er-Risaletü'l-arşıyye fî hakikati't-tevhîd ve isbatı'n-nübüvve*, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), s.309.

olamaz çünkü arazî olmak dışarıdan bir sebebe bağlıdır *bir şeyin kendisi gerçekleştikten sonra arazî olan ona katılır* ve yapısında dışarıdan bir sebebe ihtiyaç duyan zorunlu değil sebepli varlıktır. Peki zatlarından dolayı farklı olmalarının önündeki engel nedir? *Şayet aralarında ayırt edilmeyi sağlayan öze ilişkin bir şey ise – ki öze ilişkin olma o şeyi o şey yapandır- ve her birindeki öze ilişkinlik ötekinden farklı ise bu durumda her ikisi de bileşik olacaktır. Halbuki bileşik olan sebepli sayılır. Öyleyse bunların her ikisi de zorunlu varlık olamaz. Görüldüğü üzere zattan kaynaklı bir fark mahiyeti gerektirir ve mahiyeti varlığından ayrı olan zorunlu varlık olamaz.*¹³³

1.3.4.İbn Sina'nın Sisteminde Tanrının Bilgisi

Kelam ve İslam felsefesi arasında sudur nazariyesi bağlamında en tartışmalı konular tanrının iradesi ve bilgisi meseleleridir. Kelamcıların sudur nazariyesine başka itiraz noktaları olsa da bu iki konu en ciddi ve temel anlaşmazlık noktalarıdır. Tezimizin ilerleyen bölümlerinde sudur ve hudus nazariyelerini karşılaştırırken bu konular üzerinde daha ayrıntılı duracağız fakat İbn Sina'nın Sudur ile ilgili görüşlerine son vermeden önce ilk sebep olan Tanrının bilgisi konusuna burada değinmeyi uygun gördük.

Tanrı'nın iradesi meselesi, ilk sebebin kendinden varlık olarak âlemi taşırmada her hangi bir sebep ya da kastı olamayacağı çünkü kastın bir eksikliğe işaret edeceği, tanrının ise tüm eksikliklerden münezzeh olması hasebiyle reddedilir. İrade yerine rıza kavramı kullanılarak tanrının âlemi kendisine rağmen bir zorunlulukla meydana getirmediği izah edilmeye çalışılır. Tanrının yaratması onun akletmesi ile olur, o kendini akleder ve tüm varlığın bilgisi kendi kemalinden, tamlığından ötürü kendinde bulunur ve tanrı buna razı olarak, kendine rağmen olmayan bir zorunlulukla taşar. Yine de İbn Sina, tanrıya iradesiz demek istemez ve onun bilgisinin aynı zamanda kasıt gütmeyen bir çeşit irade olduğunu da metinlerinde zaman zaman söyler.

Tanrının bilgisi konusu ise daha farklı bir yaklaşımı şart koşar, çünkü tanrı sırf akıldır ve akledendir, en büyük özelliği bilgi olan bir tanrının bilmediği ya da

¹³³ İbn Sina, *Risalet'ül Arşîyye*, s.308.

bilemeyeceği bir şeylerin olması oldukça sorunlu bir durumdur. Üstelik üzerinde yaşadığı İslam coğrafyası için de kabul edilemez, bu meseleye bağlı olarak pek çok diğer problemlerin de ortaya çıkacağı bir konudur. İbn Sina'nın sudur nazariyesini kendisinden aldığı Farabi'ye göre tanrı kendinden daha alt mertebede olan akılları bile bilmez çünkü o tamdır ve en yüksek mertebededir ondan sonraki herşey ondan daha aşağı bir konumdadır ve tanrının onları bilmeye ihtiyacı yoktur. Farabi ara ara metinlerinde tanrının bu âlemden büsbütün habersiz de olmayacağını söyler fakat bunu derinleştirmez ya da nasıllığını ortaya koymaz. Zaten Farabi için en temel gerçeklik felsefe olduğundan ve din, felsefenin avama temsili bir anlatısı olduğundan tanrının tikelleri bilmesi ya da onlar üzerindeki tasarrufu ya da kulların amellerinden sorguya çekilmesi gibi mevzular onun için öncelikli değildir. Ahiret anlayışı da insan aklının olgunlaşması ve kendi gibi kâmil akıllı insanlarla bir arada olup olmaması üzerinden işlenir. Bu sebeple felsefe ile din arasında gelişebilecek herhangi bir çatışma noktası, dinin doğru anlaşılmasından kaynaklı görülerek felsefe lehine çözümlenir. Fakat İbn Sina için felsefe ve din arasında bir çatışma olması Farabi kadar kolay bir şekilde ve felsefe lehine çözümlenemez. İbn Sina mezhebi konusunda çeşitli spekülasyonlar olmasına rağmen dindar bir kişidir hatta hakkındaki menkıbelerde bir mevzuda çıkmaza düştüğünde mescitte namaz kılarak kendisine bir çözüm yolu göstermesi için uzun uzun dualar ettiği rivayet edilir. Metinlerinde sık sık ayetlerden deliller getirmesi de İbn Sina'nın bu konudaki hassasiyetini gösterir niteliktedir. O halde İbn Sina için tanrının bilgisi meselesi, üzerinde dikkatlice düşünüp çözüm üretilmesi gereken bir durumdur.

İbn Sina'da tanrı sırf akıl olduğuna ve zatı itibari ile her şeyin ilk ilkesi olduğuna göre tanrının bilgisi ile ilgili sorun nereden çıkmaktadır, sırf akıl olanın her şeyi bilmesi en makul olan değil midir? *“Zorunlu varlık, bütün varlığın ilkesi olduğu için, ilkesi olduğu şeyleri, zatı gereği akleder. Zorunlu varlık tam mevcutların bizzat aynlarının, oluş ve bozuluşa tabi mevcutların ise öncelikle türlerinin, dolaylı olarak da şahıslarının ilkesidir.”*¹³⁴ Zorunlu varlık aracısız olarak sadece ilk akli taşırmış olsa da âlemdeki her şeyin nihai sebebidir ve sebebi olduğu tüm varlıkları zatı ile bilir. Zaten bu bilgisi diğer varlıkların mevcudiyetlerinin sebebidir.

¹³⁴ İbn Sina, *İlahiyat II*, s.340.

Tanrının bilgisine dair sorun İbn Sina'nın bilgi felsefesinden ve dolaylı olarak birden bir çıkar prensibinden kaynaklandığı iddia edilebilir. Bu açıdan öncelikle İbn Sina'nın bilgi felsefesine kısaca değinmek istiyoruz.

İbn Sina felsefesinde bilgi, hem cisimsel güçler hem de nefis için kullanılan idrak teriminin nefiste veya akılda meydana gelmesini ifade eder. İdrak, idrak edilen şeyin suretinin, idrak edende husulüdür. Bu tanımla bilgiye uyarladığımızda; bilgi, bilinen şeyin suretinin bilende husulü olarak ifade edilebilir. Bir şeyin bilgi olabilmesi için nefis tarafından idrak edilmesi gerekir aksi halde dış ve iç duylardan oluşan cisimsel güçlerin idraki olur.¹³⁵

Dışarıda mevcut olan bir nesneye dair bilginin elde edilebilmesi için belli aşamalardan geçmesi gerekir. İbn Sina bunun için dört idrak aşaması tespit eder. Birden bir çıkar ilkesine göre her organ dışarıda mevcut olan bu cismin suretini ancak bir seviye soyutlayabilecektir ve soyutlama ameliyesi ancak cismin dahil olduğu zaman, mekân, keyfiyet ve kemmiyet gibi tüm dış bağlantılarından ayrılabilirdiğinde ve madde ile ilgisi kesilip saf suret haline geldiğinde son bulacaktır. Dolayısıyla birbirinden farklı ama birbiri ile bağlantılı dört aşama sonucunda bilgi husule gelecektir.

İlk aşama hissi idraktır. His yani duyu organımız biçimi, sureti maddeden basit bir şekilde soyutlar. Bu ilk aşamada nesne; yer, zaman, durum, keyfiyet, kemmiyet gibi tüm dış ilintileri ile idrak edilir. İdrak dışarıdaki nesne ile bağlantılıdır nesne kaybolduğunda bu nesneden elde edilen saflıktan uzak surete dair idrak de kaybolur. Çünkü dış duyların algıladıkları şeyleri kendinde tutma özelliği yoktur, onlar sadece birer nakil vazifesi görürler. İkinci aşama, tahayyüli idraktır. Harici duyu kendi idrak düzeyini hayal kuvvesine aktarır ve burada ikinci soyutlama işlemi başlar. Buradaki idrak öncesine nazaran daha güçlüdür artık dışarıda algılanan maddeden ayrılmış bir idrak söz konusudur, madde kaybolsa da bu idrak kaybolmaz. Fakat soyutlama hala saflıktan uzaktır maddi ilintiler bu aşamada suretten ayrılmamıştır. Üçüncü aşama, vehmi idraktır. Vehimde, önceki iki idrak çeşitinde olan biçimin mahsuse hali veya maddeden soyutlanmış hali değil, o biçimin manası mevcuttur. Bir bakıma şey kısmen akledilir bir

¹³⁵ Ömer Türker, *İbn Sina felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2010) s.45.

şekle çevrilmiştir ama henüz külli bir makul değildir. Hayalde olan dış ilintiler bu aşamada artık ortadan kalkmıştır. Fakat elde edilen mana ferdi ve cüzi bir şey üzerinedir. Son aşama ise akli idraktır. Bu aşamada biçim yani suret, maddeden ve maddesel ilişkilerin tümünden tamamen soyutlanmıştır. İdrakin en üst seviyesidir bu seviyede tikel, cüzi olan mana da ortadan kalkar ve külli bir surete dönüşür. İşte akletmek ve esas bilgi budur. Aklın idrak ettiği şeyi tamamen mücerret kılıp, makul bir hale getirmesi demek cüzi şeylerin külliyeye dönmesi demektir.¹³⁶

Bu açıklamalardan sonra tanrının bilgisi konusu daha net bir düzlemde tartışılabilecektir. İbn Sina'ya göre tanrının bilgisi ne şekilde gerçekleşir ve neleri içerir şimdi onu incelemeye çalışalım.

*“Zorunlu varlığın şeyleri şeylerden akletmesi mümkün değildir. Aksi halde onun zatı ya aklettiği şey vasıtasıyla varlık kazanmış olacaktır ki bu durumda onun varlığı, şeylere bağlı olur. Ya da akletmek, onun zatına ilişmiş olacaktır. Buna göre de her bakımdan zorunlu varlık olamaz. Bu ise imkânsızdır.”*¹³⁷ Bu metinden anlıyoruz ki zorunlu varlık yani tanrı, şeylerin bilgisini, yukarıda bilginin husule gelme aşamalarında anlatıldığı gibi dıştaki bir varlıktan soyutlama yoluyla almaz. Çünkü bu tanrının bilgisinde önceden olmayan fakat sonra kazanılan yeni bir bilgiyi gerektirir ve bu da tanrının bilgisinde değişmeyi beraberinde getirir. Aslen kelam açısından Allah'ın bilgisi de bu tür bir bilgi değildir.

*Akılsal suretlerin bazen bir yönden dış suretlerden kazanılması caiz olur. Örneğin tıpkı göğün suretini gökten kazandığımız gibi. Bazen de suretlerin öncelikle akleden kuvvete gelmesi caiz olur , sonra onun dışarıda bir varlığı olur, örneğin bir şekli akledip sonra onu var kılmamız gibi. Zorunlu varlığın bütünü akletmesinin, bu ikinci yön üzere olması zorunludur.*¹³⁸ Akılsal yani külli suretlerin elde edilme yönü iki türlü olabilir; bu maddeden soyutlayarak ya da başlangıçta akledip sonra onu var kılarak. Bir binanın suretini akledip sonra onu inşa edebilmek insanlar için de mümkündür öyleyse zorunlu varlığın ikinci türde bir akletmede bulunması gayet makuldür.

¹³⁶ Bilal Kuşpınar, *İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1995) s. 69-75.

¹³⁷ İbn Sina, *İlahiyat II*, s. 340.

¹³⁸ İbn Sina, *İşarat*, s. 165.

O halde problem nerededir? “Zorunlu varlık her şeyi ancak tümel bir tarzda akleder”¹³⁹ sorun buradaki tümel kavramında yatmaktadır. Yukarıda dört aşamada meydana gelen bilgide başlangıçta bir Zeyd vardır ve dış duyu organı ile algılanır, ordan sırası ile işlemlerden geçerek Zeyd’deki insanlık suretine ulaşılır. Bu aşamalar halinde bilgiye sahip olan kişi hem Zeyd’den haberdardır hem de Zeyd’deki insanlık suretine ulaşmıştır. Tekil olan Zeyd’i ve onun tüm dı   ili  enlerini bilmektedir. Fakat tanrı söz konusu olduğunda onun bilgileri şeylerden çıkarsama yoluyla bilmeyece  ini ifade ettik. O halde tanrı çıkarsamanın son aşaması olan insanlık suretini Zeyd’ten bağımsız olarak bilecektir.

  bn Sina’nın âlem tasavvurunda ay üstü ve ay altı olmak üzere iki kategori vardır. Ay   st   âlemdeki mevcutlar sabit olduklarından oluş ve bozul   sürecine tabi olmadıklarından onların bilgileri de sabit bir bilgidir ve “tanrı yalnızca tümelleri bilir” tarzındaki felsefi kabulün dışına çıkmaz. Fakat ay altı âlemdeki mevcutlar sürekli bir değişime, oluş ve bozul  a tabidirler dolayısıyla tekil bilgiler ve zaman olgusu da meseleye dahil olur.

Zorunlu varlığın başkalaşan bu şeyleri, ba  kala  maları ile birlikte, başkalaşan şeyler olmaları bakımından zamansal ve somutlaşmış bir şekilde akletmesi mümkün değildir... Çünkü zorunlu varlığın bazen zamansal bir akledili  le onların madum değil mevcut olduklarını, bazen de zamansal bir akledili  le mevcut değil madum olduklarını akletmesi mümkün değildir. Böyle olsaydı iki durumdan her birinin bağlı başına akl   bir sureti olur, iki suretten birisi diğeri ile birlikte varlığını sürdüremez ve zorunlu varlığın zatl başkalaşan olurdu.¹⁴⁰

  bn Sina’ya göre sıfatlar iki şekilde değişirler ya onların zatında bir değişiklik olur, bir şey beyazken siyah olur gibi ya da ona ilişen başka bir şeyde meydana gelen değişime sebebiyle sıfat zatında olmayan arız   bir sebeple değişir. Mesela bir kişi bir cismi hareket ettirmeye g    yetirirken harekete bahis olan cismin ortadan kalkması o kişide aynı güç mevcut olduğu halde o kişiyi o cismi hareket ettiremez bir duruma getirir.   bn Sina’ya göre bu, sıfatta bir değişim demektir.   şte zaman, mekân, oluş, bozul   gibi sebeplerle değişime uğrayan tekilin zorunlu varlık tarafından bu sebeplerle birlikte bilinmesi   bn

¹³⁹   bn Sina, *  lahiyat II*, s.342.

¹⁴⁰   bn Sina, *  lahiyat II*, s.340.

Sina nazarında tanrının sıfatında bir değişime neden olur.¹⁴¹ Fakat İbn Sina Tanrının bu bilgileri bilmemesini de kabul edemez ve tanrının bilgisini farklı bir şekilde formüle eder. Tanrının zorunlu varlık olduğu ve her şeyin ilk ilkesi olduğunu ifade etmiştik. Dolayısıyla her şey tanrının zatını akletmesinde akledilir olarak bulunur. Zorunlu varlık daha bu şeyler varlık sahasına çıkmazdan evvel onların hangi düzende ortaya çıkacaklarını ve bu düzene sebep olan amilleri de bilir. Bu amiller çeşitli etki, tepki, oluş, bozuluş durumlarıdır.

Akledilirlerde olan bu görelilik (değişken izafetler), onlar akledilir bir durumdayken kendilerine ilişmiştir. Eğer görelilik dıştaki varlıkları bakımından olsaydı, zorunlu varlık bunlardan yalnızca her vakitte olanları aklederdi ve dış dünyada madum olanları ise varlık kazanıncaya kadar akledemezdi. Bu durumda zorunlu varlık, o şeylerin ilkesi haline gelmeden, onun bir tertip üzere ilkesi olduğunu kendinden akledemez ve dolayısıyla zatını akledemezdi. Çünkü zatının özelliği bütün varlığın ondan taşmasıdır. Bu özelliğe sahip olması bakımından zatını idraki ise var olmasalar bile diğerlerini idrak etmesini gerektirir... onun zatının mevcutlara izafeti, mevcutların dışta varlığı olması bakımından değil, akledilir olmaları bakımındandır.¹⁴²

Yaptığımız tüm alıntılardan anlamaktayız ki İbn Sina tanrının bilgisinin her şeyi kuşattığını söylemek istemektedir. Ona göre tanrının bilgisi, insanlara ait olan idrak aşamalarından farklı olarak kendininden gelmektedir. Onun ilk sebep oluşu ve tüm varlığın dolaylı ya da dolaysız olarak ondan sudur etmesi her şeyi bildiğini, bilebileceğini ima etmektedir. Fakat yukarıdaki alıntının son cümlesi varlıkların akledilir olması bakımından tanrıya izafeti, meselenin İbn Sina'nın istediği kadar kolay bir sonuca ulaşmasına mani gözükmemektedir. Akledilirlerin ne olduğu ve tikellerin her durumunun bu kapsama girip giremeyeceği hala tartışmaya konu durumundadır. Biz bu tartışmayı ayrıntıları ile tezimizin son bölümünde yapacağımız için konuyu daha fazla uzatmayacağız. Aslında tanrının bilgisi başlığı İbn Sina'nın sudur sistemi ile doğrudan bağlantılı bir konu sayılamaz. Fakat ileride yürüteceğimiz tartışmalarda İbn Sina'nın görüşlerinden bahsederken hazır bir alt yapıımız olması maksadı ile burada ele almayı uygun gördük.

¹⁴¹ İbn Sina, *İşarat*, s.167-168.

¹⁴² İbn Sina, *İlahiyat II*, s.360.

İbn Sina ve sudur sistemi ile ilgili bu bahsi kapatmadan önce genel bir toparlama yaparak konuyu tamamlamak istiyoruz. Daha önce zikrettiğimiz üzere İbn Sina şematik olarak sudur nazariyesini Farabi’de olduğu şekli ile korumuştur. Vacibu’l-Vücut olan ilk ilkenin bilfiil akleden olması sonucu ondan ilk akıl taşmış, ilk aklın kendi ilkesini akletmesi ile ikinci akıl, ilk semavi cisim ve onun nefsi varlık sahnesine çıkmışlardır. Sistem Farabi’deki gibi faal akıldan ay altı alemin taşması ile son bulmuştur. İbn Sina’nın koruduğu bu şemaya katkıları, içerisine illiyet zincirini entegre temesi ve zorunlu-mümkün varlık alanını daha net bir şekilde ortaya koyması şeklinde ifade edilebilir. Farabi’de sadece ay altı alem mümkünler alemi olarak nitelenirken, İbn Sina tanrı haricindeki tüm varlıkların imkâna dönük bir yönleri olduğunu iddia eder. Özleri itibari ile taşıdıkları bu imkan varlık kazanabilmeleri için gerekli zemini temin eder. Ay üstü varlıkların imkanı ise *birden bir çıkar* ilkesinin zorunlu olarak doğuracağı tek tek zincirler şeklinde ilerleyecek bir silsilede çeşitliği sağlamıştır.

BÖLÜM II: HUDUS TEORİSİ

Kelamda isbatı vacip türlerinden biri olan hudus, Allah'ın varlığını kanıtlamak üzere başvurulmuş kozmolojik bir delil türüdür. Bu delilde evrenin yaratılmışlığı öncülü fizik bir alt yapıya dayandırılarak ortaya konulmaya çalışılır.¹⁴³ İsbatı vacip türlerinin tamamında “yaratılmış evren” kabulü vardır fakat hudusu onlardan ayıran, bunu fizik temellerle ortaya koymaya çalışmasıdır. Bu anlamda o, bir tür birlikten çokluğa geçiş nazariyesidir. Kelamcılara ait olan bu teori, Allah'ın âlemi hem zat hem de zaman olarak sonradan iradesi ile yarattığını ve yaratılan şeyi, yokluğun öncelediğini savunur. Kelam tarihi içerisinde farklı ispatı vacip türlerinin icadı ile bu delil zaman zaman daha geri planda kalmışsa da kurduğu kozmolojik düzenden hiçbir zaman vazgeçilmemiş, kelamın resmi kozmoloji anlayışı olma özelliğini her zaman taşımıştır. Tezimizin bu bölümünde bizim odağımız, hudusun bir ispatı vacip türü olmasından ziyade üstlendiği bu konumudur.

Sözlükte; kadimin zıttı, olmayan bir şeyin Allah tarafından meydana getirilmesi anlamına gelen hudus¹⁴⁴, kelam tarihi açısından oldukça önemli ve belirleyici bir kavramdır. Hâdis, yoklukla öncelenmiş, yokluğu varlığından önce olan şeydir. Dolayısıyla varlığının bir başlangıcı vardır ve hâdis, o başlangıçtan önce yoktur.¹⁴⁵ Kelamcılar tarafından kabul edilen hudus anlayışı, bu anlamda âlemin zamansal hâdis olduğunu iddia eder.

Kelam ilminin tarihi sürecinde hudus, atomcu bir teori şeklinde formüle edilmiştir. Süreçte, atomcu son şeklini almadan önce, isbat-ı Vacip olarak çeşitli versiyonları ortaya konulmuştur. Tezimizin bu bölümünde Hudus delilinin tarihteki bu gelişimini, bu konudaki birbirinden farklı yaklaşımları ve teorinin temel ilkelerini incelemeye çalışacağız.

Hudus anlayışı yani Allah'ın âlemi, öncesinde bir şey değilken sonradan yarattığı fikri, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren müslümanların zihinlerinde hazır bulunan bir düşünceydi. Kur'an-ı Kerim ve hadislerde bu anlayışa sevk eden pek çok nass bulunmaktadır. “... *Rabbın dedi ki: O bana kolaydır; daha önce, sen hiçbir şey değilken*

¹⁴³ Bekir Topaloğlu, “Hudus”, DİA, c.XXII, s.304.

¹⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisan'ul-Arap*, (Kahire: Daru'l-Maarif) c.2, s.796.

¹⁴⁵ Seyyit Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2015) c.1, s.748.

(ve lem teku şey'en) seni de yaratmıştım."¹⁴⁶ "İnsan, ben öldükten bir süre sonra sahiden yeniden hayata döndürülecek miyim? diyor. İnsan düşünmez mi ki, daha önce hiçbir şey değilken (ve lem yekü şey'en) biz onu yaratmışızdır?"¹⁴⁷ "Varlığı ilkin yaratan, sonra bunu tekrar eden O'dur ve bu, O'nun için pek kolaydır. Göklerde ve yerde en yüce sıfat O'nundur. O mutlak galiptir, hikmet sahibidir."¹⁴⁸ Benzer anlam içeriğine sahip ayetleri çoğaltmak mümkündür. Aslen İslamiyet öncesi Arap toplumunda, yaratıcı bir tanrı anlayışı mevcuttur. O gün için toplumun akîdevi problemi, bu yaratıcı tanrı için yardımcı, daha alt seviyeli farklı tanrılar tasavvur etmiş olmalarıdır. Bu nedenle Kur'an-ı Kerim'de tevhit inancı üzerinde önemle durulur ve şirk yasaklanır. Anlaşılabileceği üzere atomculuk şeklinde formüle edilmemiş, ademle öncelenen yaratılmış bir âlem fikri yani geniş anlamıyla hudus, Müslümanlar arasında genel bir kabuldür.¹⁴⁹

O halde hali hazırda böyle bir kabul mevcutken niçin hudus için bir delil icat edilmiştir? Kelam ilminin ortaya çıkış nedenleri, bu mevzu için de geçerli gözükmektedir. Kelam ilminin oluşumuna etki eden amiller genellikle iç ve dış olmak üzere ikiye ayrılır. Peygamberimizin vefatından sonra ortaya çıkan başlangıçta siyasi olan bazı problemler, akîdevi tartışmalara da sebebiyet vermiştir. Müteşabih ayetlere yaklaşım farklılıkları ile lugavî etkenler de itikadi ayrılıklara yol açmıştır. İbn Haldun, kelam ilminin ortaya çıkışının esas sebebi olarak bu maddeyi öngörür.¹⁵⁰ Aynı zamanda yeni müslüman olan Arap dışı unsurların, ümmete dahil olması ile sosyolojik ve ekonomik krizler de ortaya çıkmış ve görünürde 3. halifenin öldürülmesi ile başlayan problemler çeşitlenerek büyümüş, inanç esasları üzerinde de tartışmalar ve mezhepleşmeler olarak kendini göstermiştir. Neşşar'ın da ifade ettiği gibi¹⁵¹ ümmet canlı bir organizma gibidir ve bu organizmada hayati bir takım kıpırdanmalar ve dahili depresimler meydana gelmiş, bunlara dış etkenler de ilave olunca kelam ilmi tarihsel bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır.

¹⁴⁶ Meryem, 19/9

¹⁴⁷ Meryem. 19/66-67.

¹⁴⁸ er-Rum, 30/27

¹⁴⁹ Wolfson, *Kelam Felsefeleri* adlı kitabında Muteziledeki Madum'un Şey'iyyeti meselesine gönderme yaparak âlemin yokluktan yaratılmış olması fikrinin Kuran-ı Kerim ve hâdislerden çıkmayacağını, âlemin yokluktan yaratıldığı fikrinin Süryani Hristiyanlardan Pastor of Hemas ve Yahya ed-Dimaşkı vasıtasıyla Müslümanlara aktarıldığını iddia eder. s.274. Halbuki zikrettiğimiz ayetlerde açıkça "Şey" değilken yaratıldığı ifade edilmektedir.

¹⁵⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed Derviş (Şam: Daru'l-Belhi, 2004) c.2, s.210.

¹⁵¹ Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999) c.1, s.314.

Resmedilen bu kaos ortamının bir sonucu olarak ortaya çıkan kelam ilminin hedefi, sadece ümmet içerisinde meydana gelen itikadi tartışmalara çözüm üretmek değildir. Aynı zamanda İslam topraklarının genişlemesi ve farklı inanışlardan milletlerin İslam devleti çatısı altında yaşamaya başlamasıyla, onlardan gelecek bu farklı inanışlarla da mücadele edebilmektir. Bu şekilde hudus delili, kelamcılarının bu dış etkenler ile mücadelelerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

2.1.Hudus Delilinin Tarihi Arka Planı

Bu başlık altında, müslümanları bir kozmoloji kurmaya iten sebepleri daha ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaya çalışırken bu atomcu anlayışın kökenleri üzerine yürütülen tartışmalara da değineceğiz.

Hazreti Peygamber'in hayatında başlayan fetihlerle birlikte önce Yahudi, Hristiyan ve Mecusiler, daha sonra Irak ve Mezopotamya'nın fethiyle Keldani, Süryani ve Sabiiler; Suriye'nin fethiyle Helenistler, Melkit Süryanileri; İran'ın fethi ile Mecusi ve Maniheistler; Ermenistan'ın Fethi ile Doğu Ermeni kilisesine mensup Hristiyanlar, Horasan ve Sind bölgesinin fethiyle Budistler; Keşmir ve Hindistan bölgesinde gerçekleşen fetihler ile de Hindular, İslam toprakları altında yaşayan dini çeşitliliğe dahil olmuşlardır. Bilindiği üzere fethedilen topraklardaki gayri İslâmî unsurlar, müslüman olmaya zorlanmamış, zımî statüsünde kendi inanışlarına devam edebilme imtiyazıyla, can ve mal güvenliğine sahip olmuşlardır.¹⁵²

İslam fetihlerinin bir sonucu olarak, Hindistan ve Doğu Akdeniz arasındaki sınırlar ortadan kalkmış, bu topraklar üzerindeki genel manadaki barış ortamı ticari yolları açtığı, tarım ve ekonomide hareketlilik sağladığı gibi¹⁵³ inanç ve düşünce anlamında da büyük bir etkileşime sebep olmuştur. Fetihlerin bu denli hızlı olduğu ve geniş toprakları kapsadığı bir ortamda müslümanlar yönetici konumunda olsalar da farklı dinlere mensup geniş halk kitleleri karşısında azınlık durumundaydılar. *“İslam kelamı, yönetici Müslüman azınlığın siyasi ve aynı zamanda dini açıdan varlığını ikame etme mücadelesi sergilediği çok dinli bir ortamda Orta Doğu'nun yerli halklarının arasında zuhur*

¹⁵² Mehmet Mahfuz Söylemez, “ İlk Dönem İslam Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri: Haklar ve Hoşgörü” , *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010,22,99-124.

¹⁵³ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003) s.24.

etti.”¹⁵⁴ Kültür ve konuşulan diller açısından da büyük bir çeşitlilik sunan bu ortam, fikri hareketliliği de tetikliyordu. Anlaşılacağı üzere vahiyle gelen İslamı’nın herkese şamil yeni bir kültür oluşturması, geçmişin üzerine çekilen bir s nger ve sıfırdan yeni bir başlangıç şeklinde olmayacak, jeolojik katmanlar şeklinde biriken bir süreç dahilinde gerçekleşecekti.  nceki kültürlerden gelen etkiler üzerine silme şeklinde ziyade yığılma tarzında bir gelişim olması, en olası durumdu. İslam dininin yeni gelenler üzerinde inanç açısından bir zorlamada bulunmaması, eski ile yeninin bir arada yaşayabilmesi ihtimalini de ortaya çıkartıyordu. Bu durum, sakin ve sessiz bir şekilde kendi hallerinde yaşamaya devam edenler yanında kendi inançları için mücadele edenleri de gündeme getiriyordu.¹⁵⁵ Kelamcılar böyle bir ortamda akideyi korumak ve sağlam temeller üzerinde bir kelam sistemi geliştirmek durumundaydılar aksi takdirde fetihlerle gelen zafer, siyasi bir kabuk olarak kalacak ve İslam için hedeflenen davet yerini bulamayacaktı.

Orta Doğu’da İslam fetihlerinin öncesi ve hemen sonrası dönemde dini cedel kültürü köklü bir gelenektir; gerek fikrî nüfuz elde etme gerek kendi inancının doğruluğunu kanıtlama gerekse de rakiplerin inançlarını   r tme vasıtası olarak, sıklıkla başvurulan bir yöntemdi.¹⁵⁶ Süryanice, Grekçe, Farsça, Kıptice, Ermenice ve Arapça konuşulan bir ortamda Helen, Hint,  in felsefe ve ilimlerinin etkileri çoğu kez birbirlerinden net bir şekilde ayıramayacak halde kültürel bir miras halinde özümsenmiş ve nesilden nesile aktarılmıştı.

İslam alimleri karşılarında duran bu gerçeklikle mücadele ederken nassları delil olarak kullanamazlardı, dine mensup olmayanlar açısından bağlayıcılığı bulunmayan bu kaynaklar yerine akılcı bir üslûp kullanmak ihtiya ı doğuyordu. Aslen uzun yıllardır yerleşmiş olan cedel kültürü de bunu zorunlu kılıyordu, diğer din mensupları da cedel usul  bir tartışma içinde iken kendi dini kaynaklarını ya da olağanüstü mitlerini kullanmıyorlardı.¹⁵⁷ Kelamcılar tartışmalarda her ne kadar nassları kullanmasalar da, onları kendileri için bir çıkış noktası ve fikrî bir sabite sayıyorlardı. Onları İslam felsefecilerinden ayıran en temel nokta da başlangıçta dinden gelen bu ön kabulleri idi.

¹⁵⁴ Alexander Treiger, “Kelamın Kökenleri”, *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelamı*, ed. Sabine Schmidtke,  ev. Orhan şenel Koloğlu ve Ulvi Murt Klavuz ve Salih  ift (İstanbul: Küre Yayınları, 2020) s.57.

¹⁵⁵ Reşat Cengil, *Ezeli Bozgun İslam Tarihi Felsefesi* (İstanbul: İşrak Yayınları, 2015) c.II, s.159.

¹⁵⁶ Treiger, *Kelamın Kökenleri*, s.60.

¹⁵⁷ Patricia Crone, “Tanrı’yı dışlayan Kozmolojiler”, *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelamı*, s.160.

Nasslardan hareketle, tevhidin ve dinin sabiteleri zihinlerinde mevcutken akılcı bir üslupla hasımları ile cedele girişiyorlardı. Bu durum bazen zorlama ve aşırı yaklaşımlara da sebep olabiliyordu fakat kelam ilminin gelişimi açısından oldukça canlı ve verimli bir ortam oluşturunuyordu.

Kelam tarihinde yukarıda zikrettiğimiz çeşitli dini gruplar temel iki başlık altında anılmışlardır. Zındıklar ve Dehriyer. Daha genel anlamda ise mülhitler olarak nitelendirilmişlerdir. Zındık kelimesi; âlemin kadim olduğunu ileri süren, Allah'ı ya da birliğini ve ahireti inkâr ettiği halde inanmış gibi görünen kimseleri ifade etmek için kullanılıyordu. Maniheistler, Mezdekiye ve Mecusiler zındık diye anılan gruplara dahildiler.¹⁵⁸ Dehriye ise, âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını savunan materyalist felsefe akımlarını ifade ediyordu¹⁵⁹. İslam öncesi bazı cahiliye Arap kabileleri ile paganlar bu gruba giriyorlardı.

Kozmoloji, geç antik dönemde dinî açıdan büyük önem kazanmıştı, dünyanın yaratılmasına zemin teşkil eden başlangıçtaki hâdiseleri bilmek, insani problemlerin çözümü olarak görülüyordu. Zerdüştiler, Gnostikler, Marcioncular/Merkuniyye, Bar Deysancılar/Deysaniye gibi bölgedeki düşünce dünyasında etkili olan grupların, kendilerine has kozmoloji anlayışları mevcuttu. Bu anlayışlar genel anlamda Grek felsefesine dayanıyordu, özellikle Stoacılık ve Orta Platonculuk felsefi zeminin ilham kaynağı idi.¹⁶⁰

Zındıklar ve dehrilerin zikri ilk olarak 120/740 tarihlerinde geçer ve Moğol istilalarına kadar da varlıkları devam eder fakat kelam açısından en çok ilgiye konu oldukları dönem III./IX. Yüzyıldır. Neoplatoncu, sudurcu felsefenin gündemde daha hakim olduğu dönemde artık etkilerini kaybederler. Zındıklar ve Dehriyer fırkalardan değil, bireylerden müteşekkil seyrek kümelerden ibaretiler. Dehriyer çoğunlukla tabip, astrolog ve tabiatın işleyişi ile ilgilenen kimselerken; zındıklar ağırlıklı olarak katipler, saray görevlileri, şairler ve seçkin zümrelere mensuptular.¹⁶¹

Kelamcıların karşı karşıya oldukları ve cedel ortamında akli bir metotla cevaplar üretmeleri gereken grupların temel kozmoloji anlayışları, yoktan yaratmanın reddi

¹⁵⁸ Mustafa Öz, “Zındık” *DİA*, c.XLIV, s. 390.

¹⁵⁹ Hayrani Altıntaş, “Dehriye”, *DİA*, c.IX, s.107.

¹⁶⁰ Crone, “Kozmolojiler”, s.156.

¹⁶¹ Crone, “Kozmolojiler”, s.157-161.

üzerine kuruludur. Bir kısmı tanrının âlemi önceden var olan bir maddeden yarattığına inanırken başka bir kısmı onun kendiliğinden ortaya çıktığını kabul etmiş, diğerleri ise onun ezeli olarak var olduğuna kanaat getirmişlerdir.

Seneviyye diye de anılan düalist yaklaşımlar, aynı zamanda zındıklar olarak da nitelenirler, yaratma açısından ikili bir sistemi öngörürler. Mecusilerde ezeli olan iyilik tanrısı Yezdân'dır, ikincil unsur olan Ehrimen hâdis bir varlık olmasına rağmen kötülükleri ve kötü olan şeyleri yaratıyor olması bakımından bu gruba dahil edilir. Maniheistler, biri nur diğeri zulmet olan iki kadim asla ve âlemin bunların imtizacından meydana geldiğine inanıyorlardı.¹⁶² Âlem ezelidir, tesadüfler ve tabii süreçler sonucu oluşmuştur.

Maniheistler, kalam tarihi açısından dikkat çekici bir gruptur. Zimmi statüsünde sessiz sakin yaşamak yerine muhalif bir tavır takınmışlar, gerek cedel yoluyla gerek de kendi metinlerini Arapça'ya çevirip inanışlarını yaymaya çalışarak¹⁶³ kelamcılar karşısında ciddiye alınması gereken rakipler olmuşlardır. Bu sebeple zaman zaman siyasi baskı ve operasyonlara da maruz kalmışlardır. Halife Mehdî Billah (ö. 169/785) Divanü'z-Zenadîka'yı¹⁶⁴ kurarak onalarla mücadele etmiş, kelamcıları onlara karşı eserler yazmaya teşvik etmiştir.¹⁶⁵ Hatta kelamcıların cedel konusundaki marifetlerini geliştirebilmek için Aristoteles'in *Topika* adlı eserini tercüme ettirmiştir.¹⁶⁶

Mazdekiye'de ikili kadim varlık anlayışında maniheistlere çok benzer görüşteydi fakat onlara göre nur kasdî ve ihtiyarî olarak, zulmet ise rast gele ve tesadüfî olarak fiil ortaya koyuyordu.¹⁶⁷ Deysaniye de benzer bir şekilde nurun ihtiyari ve kasdi olarak faaliyet gösterdiğini iddia ediyordu. Zulmet ise kötü olan tabiatından zorunlu olarak fiillerde bulunuyordu. Varolan her şeyin cisim olduğuna dair Stoacı görüşü ve tedahül fikrini benimsedikleri de iddia edilmektedir.¹⁶⁸ Merkiyûniyye, iki aslın birbirine karışmalarına sebep olacak birleştirici üçüncü bir aslı kabul etmişler, nur ve zulmetin

¹⁶² Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2015) s.340.

¹⁶³ Reşat Cengil, *Bozgun*, s.165-166.

¹⁶⁴ Nahide Bozkurt, "Mehdi Billah" *DİA*, c.XXVIII, s. 377-378.

¹⁶⁵ Mes'udî, *Mürucu'z-Zehap ve Meadinu'l-Cevher*, tah. Kemal Hasan Mehdi (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2005) c.4, s.251.)

¹⁶⁶ Gutas, *Arapça Kültür*, s.71.

¹⁶⁷ Şehristani, *Milel*, s.346.

¹⁶⁸ Crone, "Kozmolojiler", s.168.

arasında bulunan bu üçüncü asıl sayesinde meydana gelen karışım ve birleşimden âlemin meydana geldiğini ileri sürmüşlerdir.¹⁶⁹

Stoacılar, âlemi tanrı ve madde şeklinde iki ezeli ilkenin birleşimi olarak açıklamaktaydı. Genel anlamda her şeyin cisim olduğuna ve bu cisimlerin kendilerine has cevherliğini kaybetmeden birbirlerine tedahül edebilecekleri ya da sonsuza kadar bölünebilecekleri kabul ediliyordu. Bu tedahül fikri Hişam b. Hakem, Esam ve Nazzam'la birlikte erken dönem Müslüman kozmolojisine de girmişti.¹⁷⁰

Hıristiyanlar ve bazı dualist akımlar atomculuğu benimsemişlerdi. Bar Deysan'ın atomcu olduğuna dair iddialar da bulunmaktadır. Ona göre tanrı ile karanlık arasında duran, boşlukta asılı halde ışık, hava, su ve ateşten ibaret olan saf elementler vardır ve bunlar atomlardan oluşmaktadır. Hatta akıl, kudret ve düşüncenin de atomlardan müteşekkil olduğunu savundukları da iddia edilmiştir. Aslında düalist bir inanca sahip olan ve evreni nihai olarak birbirinden ayrılabilir nur ve zulmetten müteşekkil gören Deysaniye açısından, atomculuk da tedahül de kabul edilebilir görünmektedir. Çünkü her iki durumda da birbirine karışıp yeni şeyler oluşturan ilkeler tekrar ayrılma ve eski hallerine dönme imkânına sahiptirler.

Dehriler kendi aralarında ashabu't-tabia ve ashab-ı heyula olmak üzere iki gruba ayrılabilirler. Ashabu't-tabia yani tabiatçılar; sıcaklık, soğukluk, kuruluk, ve rutubetten ibaret olan dört tabiatı/niteliği¹⁷¹ birleşme ile ateş, su, hava ve toprak şeklindeki dört temel unsurun meydana getirici sebebi sayıyorlardı. Bazı tabiatçılar bu dört niteliğe beşincisi olarak her şeye yayılan ve her şeyin düzenleyicisi olan, aynı zamanda hayat da olan ruhu¹⁷², soluk ya da esinti anlamında havadan başka olan bir rüzgarı, varlıkların mekânı olarak uzayı ya da bilgiyi de eklemişlerdi.¹⁷³ Diğer bazıları ise dört tabiata tesir eden ve bu şekilde oluş ve bozuluşa da sebebiyet vererek bütün âlemi oluşturan semavi felekleri kabul ediyorlardı. Dehriler âlemin zaman içerisinde kendiliğinden, zikri geçen dört unsurdan herhangi bir kasıt, arzu ya da irade olmaksızın meydana geldiğini iddia ediyorlardı. Âlemin bir başlangıcı ya da sonu yoktur. Zaman içinde değişip dönüşen, var

¹⁶⁹ Şehristani, *Milel*, s.352.

¹⁷⁰ S. Horowitz, *Yunan Felsefesinin Kelama Etkisi*, çev. Özcan Taşcı (İstanbul: Litera yayıncılık, 2014) s.22-57.

¹⁷¹ Eş'ari, *Makalatü'l- İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin*, çev. Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç (İstanbul: yazma eserler Kurumu Başkanlığı, 2019) s. 438.

¹⁷² Eş'ari, *Makalat*, s. 439.

¹⁷³ Crone, "Kozmolojiler", s. 172.

olup yok olan çok sayıda âlem şeklinde döngüsel bir zaman tasavvuru vardı. Hareket sayesinde, farklı şekillerde karışmak suretiyle farklı cisimler meydana geliyor bunlar süreç içerisinde, bir araya geldikleri diğer cisimler sebebiyle kuvvet buluyor ya da zayıflayıp dağılıyor ve başka şeylerin meydana gelmesine sebep oluyorlardı. Bu şekilde zaman içinde var olup yok olan âlemlerden bahsetmek mümkünken bir çeşit materyalist reenkarnasyon ile süreklilik ve ezelilik fikrine ulaşıyordu. Bu tabiatçılar daha sonra tercüme hareketleri ile revaç bulan Aristoculuk sebebiyle unsurları cevher, tabiatları da arazlar olarak tanımlamışlardır.¹⁷⁴

Dehrilerin bir diğer kısmı olan ashabı heyula ise her şeyin ana unsuru olarak heyulayı kabul ediyordu ve bu heyula ezeli idi. Cevheri temsil eden bu heyulaya arazların nasıl iliştiği konusunda ise çeşitli görüşler mevcuttu.¹⁷⁵ Herhangi bir müdahale bulunmaksızın zaman içinde arazların cevhere iliştiği, arazların bilkuvve şeklinde önceden beri var olduğu ve zaman içinde bilfiil hale çıktığı, her zaman olduğu fakat bir kümûn halinde zuhur edeceği zamanı beklediği şeklinde açıklamalar mevcuttu. Hangi açıklama tarzı seçilirse seçilsin arkada yatan, her şeyin sürekli tekrar ettiği şeklinde bir yakın doğu inancı ile Grek felsefesinin mezci şeklinde gözükmektedir.

Dehrilerin genellikle tanrı inancına sahip olmadığı düşünülse de aralarında heyulaya şekil veren bir tanrı inancına sahip olanlar da olmuştur. Fakat buradaki temel mesele tanrının varlığı değil ne anlam ifade ettiğidir. Dehrilerde kabul edilen tanrı; gözeten, irade eden âlemlerle ve insanla münasebetini sürdüren bir tanrı değildir. Tanrının Dehriler nezdindeki rolü, bir başlatıcı olmasından ibarettir. Dehriler ve Zındıklar nazarında âlem, bir yaratıcı ve ilahi müdebbire mahal bırakmayacak derecede haksızlık, kötülük, eşitsizlik ve adaletsizliğin bulunduğu bir yerdi. Bunlar karşısında tedbir eden, müdahale eden, âlem ile ilişkisi devam eden bir tanrı düşünemiyorlardı. Bir şekilde bir yaratıcı varsa bile işi bitince sahneden çekilmiş, yarattığı âlemin içine kendi kendini idare edecek bir düzen koyarak kendini ya yok etmiş ya da cüzleri âleme yayılmış ve âlemdeki herşey ilahi öze sahip olmuştur. Veyahut tanrının zatında bir kusur meydana gelmiş ve o sebeple onun kudret ve nuru âlem tarafından soğurulmuştur. Bu şekilde Dehriler tarafından, âlemin muhkem bir şekilde varoluşu ve aynı zamanda adaletsiz yapısı da

¹⁷⁴ Crone, “Kozmolojiler”, s.177.

¹⁷⁵ Maturidi, *Kitabu't- Tevhit*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İsam Yayınları, 2018) s.237.

açıklığa kavuşturulmaktadır.¹⁷⁶ Artık insanları gözetip gözetleyen kimse yoktur.¹⁷⁷ Zındıkların söylediği gibi artık gökler harabtır ve orada kimse yoktur.¹⁷⁸

Buraya kadar anlattıklarımızdan maksat hudus delilini ortaya koyan kelamcılarının nasıl bir ortamda bulunduklarını ve Allah'ın her şeyi sonradan yarattığı Kur'an ve sünnette apaçık ifade edilirken ve ilk dönem müslümanları arasında bu yönde ihtilaflar yokken neden bu konuda deliller ortaya koymaya çalıştıklarını anlamlandırma adına bir muhaveledir. Yukarıda zikrettiğimiz İslam dışı akım mensuplarının Müslümanlarla ne derece ilişki içerisinde, fikirlerini tartışmak için ne kadar hevesli ve cüretkar olduklarını görmek açısından *Kuleynî'nin* (ö. 329/941) *Usulü Kafi* adlı eserinin tevhit bahsi oldukça dikkat çekicidir. *Âlemin hudusu ve muhdisinin ispatı* başlığı altında zikredilen rivayetler durum tespiti açısından oldukça manidardır. "... Mısır'da bir zındık vardı. Bu adam Ebu Abdullah'ın (Cafer Es- Sadık) bazı sözlerini duymuştu. Onunla tartışmak için Medine'ye geldi, fakat orada imamı göremedi. Ona imam Mekke'ye gitti dediler. O da imamın peşinden Mekke'ye geldi."¹⁷⁹ Çok uzun olduğu için tüm metnini paylaşmadığımız rivayetten adının Abdumelik künyesinin ise Abdullah olduğu anlaşılan bu şahıs tavaf yapmakta olan imam ile buluşuyor ve tartışma âlemin bir yaratıcısı olup olmadığı; yerler, gökler, güneş, ay vb. Kozmolojik konuların da dahil olduğu bir diyalogla devam ediyor. Tevhit kitabının yine aynı başlığı altındaki benzer pek çok rivayetten bir diğerinde ise, Abdullah ed-Deysanî'nin bazı müslümanlarla tartıştığı, muhataplarının çaresiz kalıp Cafer es-Sadık'a gidip danıştığı, Deysanî'ye iletilen cevaplar üzerine Deysanî'nin bizzat imama gidip onunla tartıştığı ve sonucunda mağlup olduğu zikrediliyor.¹⁸⁰ Şii imamlarından *Cafer es-Sâdık*'a (ö.148/765) yöneltilen soru ve cevaplardan oluşan rivayetlerin de işaret ettiği üzere; bu inanç gruplarındaki kişilerin Müslüman isimleri ile yaşadığı, Mekke'ye gelebildiği ve sorular sorup tartışmalara girdikleri anlaşılmaktadır. Bu kişiler Müslümanların içerisinde rahatça gezinip fikirlerini ifade etmekte dahası bunları yaymaktadırlar. Bu durum karşısında Müslüman alimler, kelam ilminin gayesi

¹⁷⁶ Crone, "Kozmolojiler", s.181-182.

¹⁷⁷ Matudridi, *Tevilat'ül Kur'an*, çev. İbrahim Tüfekçi, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2020) c.16. s. 319.

¹⁷⁸ Yakup b. İshak el Küleynî, *Usulu'l- Kafi*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Dar'ul Hikem, 2002) c.1. S. 97.

¹⁷⁹ Kuleynî, *Usul*, s.94-96.

¹⁸⁰ Kuleynî, *Usul*, s.104-105.

olarak gördükleri, “*kesin deliller getirmek ve ileri sürülecek karşı fikirleri çürütmek suretiyle dini inançları kanıtlama*”¹⁸¹ görevini yerine getirmeye çalışmışlardır.

Kelamcıların böyle bir ortamda ortaya koyacakları delil ile ilgili olarak şu prensipleri sağlamaları gerekmektedir:

- Tevhit inancı; Allah’ın bir olduğu, yaratma ve idare etmede eşi ve ortağının olmadığı.
- Teaddüdü kudemadan kaçınma. Tevhit inancı ile de bağlantılı olarak Allah’tan başka ezeli varlıkların reddi. Bu ister âlemin ezeliliği olsun isterse de âleme esas teşkil edecek ezeli bir madde olsun Allah’la birlikte ezelde başka bir varlık kabul edilemez.
- Âlemin hudusu, varlığını önceleyen bir yokluktan sonra âlemin yaratılması.
- Allah’ın irade ve ihtiyar sahibi olup, âlemi yaratmakta herhangi bir zorunluluk altında bulunmayışı.
- Allah’ın âlem üzerindeki tedbirinin devam ediyor olması. Yaratıp bir kenara çekilen ve âleme müdahalesi olamayan, deist düşüncelerdeki tanrı alayışı kabul edilemez.
- İnsanın sorumluluğu, boş yere yaratılmış olmadığı.
- Öldükten sonra dirilme ve ahiret hayatı.
- Peygamberlerin gerçekliği ve mucizenin imkânı.

Kur’an ve sünnetten gelen bu prensipler Müslümanların ilk dönemden itibaren gözettikleri ve kelam öncesi akidevî tartışma ve mezhepleşmelere de konu olan temel prensiplerdir. Kelamcılar her dönemde bu şartları sağlayabilmek koşulu ile farklı fikirleri kabul edip onları dönüştürmekten çekinmemişlerdir. İşte hudus delilli de böyle bir yaklaşımın sonucudur.

Kelam ilminin gelişim sürecinde hudus delili, atomculuğa dönüşmüştür. Cevher ve arazlardan oluşan bir âlem ve bölünemeyen en küçük parça atom, hudus denilince akla gelen ilk şeyler halini almıştır. Bu sebeple hudus delilinin kökenleri araştırıldığında atomculuktan yola çıkılarak tercüme hareketlerine bağlı yabancı felsefeler kaynak olarak görülmüştür.¹⁸²

¹⁸¹ Adudüddin İcî, *el Mevakıfı İlmi’l-Kelam*, (Beyrut: Daru’l-Baz), s. 8.

¹⁸² Şemsettin Günaltay, İrfan Bayın, *Kelam Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2008) s.115-143.

Otto Pretzl, buna sebep olan bir diğer unsur olarak da erken dönem kelamın ve kelimcilerin görüşlerinin bize kendi yazdıkları eserler aracılığı ile değil de *İbn Hazm* (ö. 456/1064), *Şehristani* (ö. 548/1153), *İcî* (ö. 756/1355) gibi daha sonraki asır müelliflerinin makalat türü eserleri aracılığı ile aktarıldığına dikkat çeker. Bu müelliflerin, o dönemde Yunan felsefesine vakıf olduklarını, Aristotelesçi-skolastik kavramları fazlasıyla benimsedikleri ve değerlendirmelerini de red yahut kabul yönü ile bile olsa bir şekilde felsefe ile ilişkilendirerek yaptıklarını ileri sürer. Bu durum ise erken dönem kelam tartışma konularının felsefe kaynaklı olduğu izlenimini doğurur. Daha sonra istifademize sunulan *Eşari*’nin (ö. 324/935) *Makalat*’ı *Bağdadî*’nin (ö. 429/1037) *el-Fark*’ı ve *Hayyat*’ın (ö. 300/913) *İntisar*’ı ile birlikte daha önce zikri geçen eserlerden farklı olarak felsefeye göndermeler ya da kıyaslamalar içermediği ve tartışmanın odağına daha yakın bir zamanda yazılmış olmaları hasebiyle, tartışmaların felsefe kaynaklı gelişmeye ihtimalini de varsayabileceğimizi ifade eder.¹⁸³ *Dhanani* de benzer bir şekilde *Kadı Abdülcabbar*’ın (ö. 415/1025) *Muğni* adlı eserinde *Ebu İsa el-Verrak*’tan (ö. 247/861) alıntılar yaptığını ve dikkat çekici bir şekilde Verrak’ın bu metinlerde çeşitli kelimcileri kozmoloji hakkındaki görüşleri sebebiyle Senevi, Deysani ve Maniheist grupların fikirlerini benimsemekle suçladığını hatırlatır. Benzerlerini felsefede bulabileceğimiz bu görüşlerin o dönemdeki düalist gruplara bağlanması *Dhanani*’yi kelamın fizik teorisinin yakın ve uzak kökenleri şeklinde bir ayırımı sevk etmiştir.¹⁸⁴

O döneme ait metinlerin elimizde olmaması hasebiyle kelam kozmolojisinin kaynakları hakkında söyleyebileceklerimiz, kesinlik içermeyecek yorumlardan ibaret olacaktır. Ancak sağduyu sahibi herkesin itiraf edeceği gibi ilimler hiçbir devirde başka koşullardan etkilendenen sıfırdan başlamamıştır. Dolayısıyla kelam kozmolojisinin tamamen Müslüman alimlerin kendi ürünü olduğunu iddia edemeyiz. Aynı şekilde ortaya koyduğu pek çok orijinallik sayesinde felsefî bir kültürün kopyası olduğu da söylenemez. Tarihin tabîî sürecinde şartlar ve ihtiyaçlar dahilinde gelişmiş ve Müslümanlara hasredilebilecek şekilde işlenmiş ve teolojik boyutlarıyla farklılaşmış yeni bir kozmoloji anlayışı karşımıza çıkmıştır.

¹⁸³ Otto Pretzl, “Erken Dönem İslam’ın Atom Öğretisi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, ç. çev. Bilal Kır, 13:1 (2015), s. 561-575.

¹⁸⁴ Alnoor Dhanani, *Kelamın Fizik Kuramı*, çev. Mehmet Bulgen, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020) s. 207-210.

Anlaşılabacağı üzere erken dönemde kelimcilerin muhatap olduğu grupların cedel müfredatında cevher, araz, cisim gibi terimler bulunmaktaydı. Müslüman kelimcilerin sadece entelektüel bir merakla bu fizik konularına girmesi ihtimalini olası bulmuyoruz. Kelamcilerin, bu meselelerin fizik boyutundan farklı olarak, tevhit ilkesini alakadar eden bir boyutunu gördükleri ve meseleye bu yönü ile girdiklerini tahmin etmekteyiz. Konunun kelam ile bağlantı noktası neresidir? Bu konuda kesin bir yargıya varmamız mümkün görülmemekle birlikte; İbn Hazm'ın cevher ve arazlar konusuna İnsan konusundan hemen sonra değinmesi, benzer bir şekilde Eş'ari'nin cevher ve arazlar ile ilgili konulardan hemen sonra insanın mahiyeti, ruh, nefis ve hayat konusundaki görüş ve ihtilaflara yer vermesi, örnekler arttırılabilir, bizce bir ipucu olarak görülebilir. Seneviyye, Deysaniye gibi yukarıda da değindiğimiz İslam dışı düşüncelerin insanı, mahiyetini, ruhu İslam alimleri ile tartışmaları, tartışmaların bu kültürlerden gelen ve kökenlerinde Yunan, Stoa ve Hint felsefelerinin de olduğu bir müfredat üzerinden yürütülmesi, bizce gelinen atomcu noktayı açıklayabilir görünmektedir.

2.2.Erken Dönemde Hudus Tartışmaları

Kelam kozmolojisi olarak değlendirdiğimiz cevher ve araz teorisi, ilk etapta ortaya konulan ve müslümanların üzerinde birleştii bir nazariye değildir. Farklı fikirlerin ortaya atılıp tartışılması ve görüşlerin çatışması sonucu eksikliklerin tespit edilip ayıklamaya tabi tutulması sonucu belli bir sürecin ardından olgunlaşmış bir teoridir. Hudus delilinin oluşum aşamasında üç farklı teori ile karşılaşmaktayız. Bunlardan ilki, *Dırar b. Amr*'ın (ö. 200/ 815) cismin arazların birleşmesinden meydana geldiği görüşüdür.¹⁸⁵ İkincisi; *Nazzam*'ın (ö.231/845) bütün kesif cisimler, kendilerini oluşturan latif cisimlerin tedahul yoluyla birleşmesi neticesinde meydana gelir ve hareket dışında bir araz yoktur şeklindeki görüşüdür.¹⁸⁶ Üçüncüsü ise; kelam otomculuğunun kurucusu sayılan Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf'ın (ö.235/849) cisimlerin, cevheri fertler ve onları mahal olarak tutan arazlardan oluştuğuna dair görüşüdür.¹⁸⁷ Anlaşılmaktadır ki birbirleri ile

¹⁸⁵ Ebu Kasım el-Belhî, *Kitabu'l-Makalat*, tah. Hüseyin Hanesu ve racih Kürdî ve Abdülhamid Kürdî (İstanbul: Kuramer, 2018) s. 443.

¹⁸⁶ Belhî, *Makalat*, s.444

¹⁸⁷ Eş'ari, *Makalat*, s. 430.

çağdaş olan bu kelimacılar, kendilerini çevreleyen diğer grupların katılımı ile fizik temellerle de desteklenebilecek bir hudus teorisi ortaya koymaya çalışmışlardır. Şimdi bu kelimacıların görüşlerini daha ayrıntılı bir şekilde incelemeye çalışacağız.

2.2.1. Dırar b. Amr ve Arazilardan Oluşan Cisim Teorisi

Dırar b. Amr el- Gatafani el- Kûfi'nin, Kûfe'de ikinci yüzyılın başlarında doğduğu tahmin edilmektedir.¹⁸⁸ Vasıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd ile Ebu'l-Huzeyl el-Allaf ve Bısr el- Mutemir arasındaki nesildendir.¹⁸⁹ Ebu'l-Huzeyl'den önce Basra kelim meclisinin başındaki kişidir.¹⁹⁰ İnsan fiillerini Allah'ın yarattığı ve kulun bu fiili; kendisinde fiilden önce, fiil esnasında ve fiil sonrasında bulunan bir istitaat ile kesb ettiği,¹⁹¹ bu şekilde bir fiilin iki failinin olduğu, Allah'ın kendine has bir mahiyetinin olduğu ve cennette insanlara verilecek altıncı bir his ile idrak edilebileceği şeklindeki Mutezile esaslarına ters düşen görüşleri sebebiyle¹⁹² sonraki Mutezililer tarafından, Mutezili olmamakla itham edilmiş¹⁹³ ve Mutezile tabakât kitaplarında kendisine yer verilmemiştir. Makalât kitaplarında da kendisi için Dırariyye diye başlık açılmıştır.¹⁹⁴

Tarihi konumunu bu şekilde ortaya koyduğumuz Dırar b. Amr, konumuz açısından oldukça önemli bir şahıstır. Âlemin arazlardan meydana geldiği şeklinde bir hudus tasavvuru ortaya koymuştur. Ona göre cisimler, birleştirilmiş ve bir araya getirilmiş arazlardır. Cisim bu şekilde kaim ve sabit olur. Arazsız bir cisim olmaz, cisimler arazlardan hali kalamazlar fakat arazlarda değişme ya da yok olma meydana gelebilir. Bu yok olma cismin çoğunluğunu yahut yarısını oluşturmadığı müddetçe bir problem olmaz, çoğunluğunu oluşturan arazlar yok olursa onlarla birlikte cisim de ortadan kalkar. Dırar bu şekilde arazların süreksizliğini de ortaya koyar. Dırar'a göre arazlardan hali bir cisim olmayacağı gibi cisimlerden ayrı halde bulunan arazlar olması

¹⁸⁸ Mustafa Öz, "Dırar b. Amr", *DİA*. c.IX. S.274.

¹⁸⁹ Osman Aydın, "Dırar B. Amr ve Mutezile'nin Teşekkül Sürecindeki Yeri", *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, y.1999. c.39. s.664.

¹⁹⁰ Ebu Hüseyin Abdurrahman el-Malati, *et-Tenbih ve'r-Red ala Ehlil Ehva' ve'l-Bida'*, tah. Muhammed Zahit Kevseri (Bağdat: Mektebetü'l- Mesna, 1949) s.39.

¹⁹¹ Bağdadî, *el-fark beyne'l- Firak*, tah. Muhaammet Muhyiddin Abdülhamit, (Beyrut: Mektebetü'l- Asriyye, 1995) s. 214.

¹⁹² Belhî, *Makalat*, s.206.

¹⁹³ Hayyat, *Kitabu'l- İntisar*, çev. Metin Yıldız, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018) s.205.

¹⁹⁴ Bkz. Eş'ari, *Makalat*, s.406, Şehristani, *Milel*, s. 108. Belhi, *Makalat*, s.206.

da mümkün değildir. Arazlar cismin yaratılma anında bir araya getirilir ve bu şekilde mevcut olurlar. Mevcut olduktan sonra başka arazlarla bir araya gelmeleri mümkündür. Öyle zannediyoruz ki bu, iki cismin birleşerek yeni bir cisim oluşturması anlamında kullanılmıştır.

Dırar’a göre iki tür araz vardır, bunlar cismin kendilerinden yahut zıtlarından hali olamayacağı; renkler, tatlar, ölçü, ağırlık, hafiflik, sertlik, yumuşaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlılık, ölüm ve hayat gibi arazlardır. Bunlardan biri mutlaka cisimde olmalıdır. Biri cisimden yok olduğunda yerine zıttı gelmelidir. Kudret, elem, ilim ve cehalet gibi ikinci tür arazlar ise her halükarda cisimlerle birlikte olmayabilirler. Bu arazlar cisimlerde sonradan da yaratılabilir.¹⁹⁵

Dırar arazların, cisimlerin cüzleri olduğunu ileri sürer. Bu cüzler bir araya geldiğinde cisimler oluşur, cüz demenin bunun dışında bir anlamı olamaz ve ona göre bir cismin en az 10 cüzü bulunmalıdır.¹⁹⁶ Dırar’ın burada kastettiği arazların, cisimlerin kısımlarını oluşturduğudur.¹⁹⁷ Dırar cisimde fertlere götüren cüzler bağlamında bir bölünmeyi kabul etmez. Onun için cismin gerçekliği, görünen dış boyutundan ibarettir. Dırar’ın, “*ateşte sıcaklık, karda soğukluk, balda tatlılık, sabır bitkisinde acılık, üzümde üzüm suyu, zeytinde zeytinyağı ve damarlarda kan yoktur. Allah bunları sadece koparma, tatma, sıkma ve dokunma esnasında yaratır.*”¹⁹⁸ dediği rivayet edilir. İbn Hazm bu rivayeti aktardıktan sonra kitabının sonraki bir bölümünde hasımlarının bu fikri Dırar’a nispet ettiğini ifade eder.¹⁹⁹ Bu yaklaşım oldukça akıl dışı görüldüğünden, kitabının ilk kısmında bu fikri ahmaklık olarak nitelese de sonradan hasımlarının bir işi olabileceği ihtimalini de ortaya koymuştur. Cahiz, *Kitabu’l Hayevan*’da kümûn teorisini anlattığı bir bölümde Nazzam’ın kümûn fikrini ortaya koyarken isim vermeden Dırar’ın bu fikrine karşı çıkarak görüşünü delillendiğini rivayet eder.²⁰⁰ Anlaşılan o ki, bu fikir sadece hasımların iddiası olmaktan daha fazla yankı bulmuştur. Eş’ari’nin rivayetinde ise Dırar’ın zeytindeki yağ, susamdaki yağ ve üzümdeki şıra gibi bazı varlıkların gizli olabileceğini kabul ettiği bildirilir. Fakat bu gizlilik Nazzam’ın kümûnundaki müdahale

¹⁹⁵ Eş’ari, *Makalat*, s.433-434.

¹⁹⁶ Eş’ari, *Makalat*, s. 448.

¹⁹⁷ Belhi, *Makalat*, s.446.

¹⁹⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, çev. İbrahim Halil Bulut, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2017) s. 498.

¹⁹⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, s. 790.

²⁰⁰ Cahiz, *Kitabu’l-Hayavan*, tah. Muhammed Basil (Beyrut: Daru’l kutubu’l ilmiyye,2011) c.5, s.4.

tarzında bir gizlilik değildir. Dırar müdahale görüşünü reddeder ve mücavere görüşünü ortaya koyar. Buna göre arazlar yan yana, birbirlerine eşlik etmek tarzında birleşebilirler. Yoksa müdahale de olduğu gibi bir mekânda, aynı anda iki şeyin bulunmasını kabul etmez.²⁰¹ Dırar “te’lif”i de bir araz olarak kabul eder. Dolayısıyla te’lif de cismi oluşturan kısımlardan biridir.

Dırar, bir kişi baktığında hissinin ancak araza işleceğini, arazın dışında bir cisim görmenin mümkün olmadığını ve bunun da arazların bir araya gelerek cismi oluşturmaktan kaynaklandığını söyler.²⁰² Bu şekilde insan da; renk, koku, tat, kuvvet benzeri bir çok şeyden oluşur, bunlar bir araya geldiği zaman insan olur. İnsanda onlardan başka bir cevher yoktur.²⁰³ Dırar’a göre var olan herşey araz olduğundan ve arazlar cismin bir kısmı olduğundan istitaat da müstatiin bir kısmı olarak, fiilden önce, fiil anında ve fiil sonrasında insanda bulunur.²⁰⁴

Dırar, arazların süresiz olduğunu söyler, arazlar bir vakitte yok olurlar bu onların geriye doğru ezeli olmadığını yani hâdis olduklarının da bir kanıtıdır. Fakat süresiz olan bu arazlar “teceddüdü emsal” kavramında olduğu gibi her an yok olup yeniden yaratılmazlar. Bu kavram o zaman için henüz kelim müfredatına girmemiştir. Dırar’a göre arazlar, cismin bir parçası olarak var edilirler ve bir müddet cisimde kaldıktan sonra yok olabilirler. İstitaat de bu şekilde bir araz olarak insanın bir kısmını oluşturur ve fiilden önce, fiil anında ve fiilden sonra bu minval üzere insanda bulunur.

Dırar’ın cisimlerin arazlardan oluştuğu yönündeki bu hudus teorisi, öğrencisi Hasf el-Ferd²⁰⁵ dışında pek kabul görmemiştir. Dahası hem siyasi hem itikadi alanda oldukça iddialı bir takım görüşleri sebebiyle kelim okullarının hiç biri tarafından da aidyet bulamamıştır. Fakat hudus’a yönelik tartışmaları; cevher, araz, cisim gibi bir müfredat üzerinden yürütmesi kendinden sonraki kelimciler için ilham kaynağı olmuştur. Hatta kesb yaklaşımı, Eş’ari okul tarafından olduğu gibi kabul edilip kullanılmıştır.²⁰⁶ Hudus teorisini işlerken Dırar b. Amr ihmal edemeyeceğimiz kadar önemli bir şahsiyettir. Konumuzla ilgili olarak, *Kitâbü’t-Tevhîd*, *Kitâbü’-Redd alâ Cemî’i’l-Mülhîdîn*, *Kitâbü’l-*

²⁰¹ Eş’ari, *Makalat*, s. 460-462.

²⁰² Belhî, *Makalat*, s.444.

²⁰³ Eş’ari, *Makalat*, s.464.

²⁰⁴ Bağdadî, *el-Fark*, s.214.

²⁰⁵ Şehristani, *Milel*, s. 108.

²⁰⁶ Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998) s. 239.

*Mahlûk, Kitâbü'd-Delâle alâ Hadesi'l-Eşyâ, Kitâbü'r-Reddi ale'l-Mülhıdîn, Kitâbü'r-Reddi alâ Aristatâlis fi'l-Cevâhir ve'l-A'râz, Kitâbü'r-Reddi ale'z-Zenâ- dika*²⁰⁷ başlıklı eserler kâleme almıştır fakat günümüzde bu eserlerden henüz elimize ulaşan olmamıştır.

2.2.2. İbrahim b. Seyyar en-Nazzam ve Her Şeyin Cisimliği İddiası

Tam adı İbrahim b. Seyyar b. Hani el-Basrî, künyesi Ebu İshak'tır. Ebu'l-Huzeyl ile birlikte Mutezile'nin altıncı tabakasında yer alır. Mevaliden azatlı bir köle ve²⁰⁸ Ebu'l-Huzeyl'in öğrencisi ve yeğeni²⁰⁹ olduğu rivayet edilir. Pek çok felsefe kitabı okumuş ve bunları Mutezilî düşünceye tatbik etmiştir.²¹⁰ Hem dini ilimlerde hem de felsefi ilimlerde çok ilerlemiş kendi çağının bütün kültürünü bir araya toplayarak çok dakik yeni bir felsefi mezhep ortaya koymuştur.²¹¹

Nazzam, hareket haricindeki arazları reddeder ve her şeyin aslında cisim olduğunu ileri sürer. Ona göre bizim gözlemlediğimiz cisimler kesif cisimlerdir ve daha latif olan cisimlerin birleşmesi ile meydana gelirler. Nazzam her cismin kendi içinde bir takım tabiatlar barındırdığına inanır. Nazzam'ın en ilgi çekici teorisi kümûn teorisidir. Buna göre, Allah Teala insanları, hayvanları, bitkileri maden ve cevherlerin hepsini bir vakitte yaratmıştır. Adem aleyhi's-selamın yaratılışı evlatlarından önce değildir, annelerin yaratılışı evlatların yaratılışından önce gelmez. Allah tüm bunları bir vakitte yaratmış ve eşyanın çoğunu diğerlerinin içine gizlemiştir. Bunların âlemde görünen tekaddüm ve teahhürleri yaratılışlarına göre değil zuhura gelişlerine göredir.²¹² Burada dikkat çekmemiz gerek bir husus, Allah'ın tüm bu varlıkları tek seferde yaratıp, sahnedeki çekilmediği bilakis yaratmanın sürekli bir şekilde devam ediyor oluşudur. Bu yaratma yok edip yeniden iade etmek tarzında bir yaratma değil, her vakitte devam eden sürekliliği olan bir yaratmadır.²¹³

²⁰⁷ İbn Nedim, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019) s.566.

²⁰⁸ İnnü'l-Murtaza, *el-Munye ve'l-Emel/ Mutezile'nin Biyografik Tarihi*, çev. Hüseyin Maraz (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018) s.63.

²⁰⁹ İlyas Çelebi, "Nazzam", DİA. c.XXXII, s.466.

²¹⁰ Şehristani, *Milel*, s.62.

²¹¹ Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999) c.2, s.335.

²¹² Bağdadi, *el-Fark*, s. 142

²¹³ Belhi, *Makalat*, s.513.

Nazzam'ın kümûn teorisine en geniş yer veren eser, Cahız'ın *Kitabul hayevan*'ıdır. Bu eserde kümûn fikri ağırlıklı olarak ateş üzerinden işlenir. Nazzam'a göre taşların birbirine vurulması ile ya da çıraların birbirlerine sürtünmesi ile ortaya çıkan ateş, taşın ya da çıranın içinde gizli olan ateştir. Dışarıdan yapılan müdahale taşın ya da çıranın içinde kümûn halinde bulunan ateşin zuhuruna sebep olmaktadır.

Nazzam'ın kümûn teorisi, cisimleri latif ve kesif olmak üzere ikiye ayırır. Tıpkı Dırar'ın arazlarının birleşerek cismi oluşturması gibi burada da latif cisimler birleşerek kesif cismi oluşturur. Bu latif cisimler, kesif cismin kısımları mesabesinde dirler. Nazzam da Dırar gibi cismi oluşturan mütecanis cevher-i ferd anlayışını kabul etmez. Ona göre renk, koku, tat, sıcaklık, soğukluk gibi her şey latif cisimlerdir ve müdahale yolu ile yani aynı mekânı paylaşma yolu ile birleşerek cismi oluşturur.²¹⁴ Burada ilginç olan ve Dırar'dan ciddi bir farklılık gösteren, aynı mekânda bu latif cisimlerin zıtları ile birlikte kümûn halinde bulunmasıdır.²¹⁵ Dırar, arazların zıtlarının farklı zamanlarda cisme ilişebileceğini söylerken, Nazzam zıt unsurların aynı anda bir mekânı paylaştıklarını iddia eder. Nazzam, Seneviyye gibi bu zıt unsurların birleşerek yeni bir şey oluşturduğunu söylemek istemez, onun anlayışında müdahale yani iç içe geçme Aristoculukta ki dört unsurun birleşip/karışıp yeni cisimler oluşturması tarzında da değildir. Nazzam, tüm alt cisimcikleri üstteki kesif cismin içinde korur. Onların birbirlerine geçmiş ve ayırlamayacak yeni bir madde oluşturmuş şeklinde görünmesi gözlemlerimizin bizi yanıltmasıdır. Tüm bu alt cisimler gerekli şartlar altında diğerlerinden ayrılıp zuhur edebilirler.²¹⁶

Nazzam'a göre her cisim, içinde belli türde şeyleri zıtları ile birlikte barındırır. Allah onları yaratırken, zıtlar normalde bir araya gelemeyecek olduğu halde, zorlayarak ve bu unsurlara boyun eğdirerek cismin içerisine yerleştirmiştir. Zorlama ve engellemeye maruz kalan varlık, zayıf bir varlıktır. Onun zayıflığı ve ona egemen olan bir varlığın bulunması, onun yaratılmış olduğuna ve muhdisinin bulunduğuna delalet eder. Bunları insanların da bir araya getirebilecek olduğu düşüncesi, onların bir yaratıcısı olduğu gerçeğini değiştirmez. Bu zıt şeylere uygulanan baskının aynısı insana da

²¹⁴ Belhi, *Makalat*, s.444.

²¹⁵ Belhi, *Makalat*, s.481.

²¹⁶ Josef Van Ess, "Ebu İshak en-Nazzam Örneği Üzerinden Kelam Bilim İlişkisi", *Marmara Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Mehmet Bulgen, (Nisan 2014) c.46, s.281.

uygulanabilmektedir. Bu zıt şeylerin ve de insanın yoktan yaratıcısı, hiçbir benzeri olamayan Allah Teala'dır.²¹⁷ Bu da âlemin hâdis ve Allah'ın kadir bir yaratıcı olduğunu kanıtlar. Zannımızca yukarıda sözü geçen sürekli yaratma da burada devreye girmektedir. Allah'ın bir arada bulunamayacak bu zıt varlıkları bir arada bulunmaya zorlaması yaratmanın devamlılığını gösterir. Allah bu zorlamayı kestiği anda cisim parçalarına ayrılıp yok olacaktır.

Cismin içerisine Allah tarafından yerleştirilen ve denge halinde bulunan bu zıt unsurlar, dışarıdan bir etkiye maruz kalıp denge bozulduğunda, denge lehine bozulan unsur, cismin dışına zuhur eder ve kümûn o unsur çifti için sona erer.

Buna göre taş ya da çıra/odun içinde ateşi ve ateşi bastıran suyu bir arada bulundurur. Dışarıdan bir müdahale olmadığı müddetçe bu iki zıt unsur, birbirine galip gelemeyen, aynı mekânı paylaşarak, kümûn halinde cismin içinde beklemede kalır. İki taşı birbirine çarpmak ya da çıraları birbirine sürtmek yoluyla dışarıda bir sıcaklığın meydana gelmesi, dengeyi ateş lehine bozar ve ateş zuhur eder. Odun yanarken gözükten ateş aslında o odunun içinde saklanan kendi ateşidir. Ateş ona dışarıdan gelmez. Hatta bu sebeple odun yanarken aynı anda içinden su sızdığı da gözlemlenebilir. Aynı odunun içinde duman ve kül de unsur olarak saklı bulunur ve ateşin zuhuru ile başlayan çözülme sonucu cisim, kısımlarına bölündüğü için odun, kül ve duman olarak parçalarına ayrılır.

Benzer bir şekilde yılan sokması ile zehirlenen kişi aslında yılanın bulduğu zehir ile değil, kişinin kendi içerisinde bulunan zehir ile zehirlenir. Yılanın ısırmasından önce zehir ve panzehir denge halinde bir arada bulunurken, yılanın zehri vucuda girince denge zehir lehine bozulur ve kişi kendi içindeki zehir sebebiyle zehirlenir.²¹⁸

Nazzam'a göre kümûn teorisini doğada gözlemlememiz de mümkündür. Mayalanan bir sütte açığa çıkan, peynir ve su, sıkılınca zeytinden çıkan yağ ve posa, buğdayın öğütülmesinden ortaya çıkan un, kesilen hayvanların içi açıldığında gözlemlenen kan, yağ, et, organlar ve kemik gibi parçalar kümûna delalet eder. Üstelik insan kendi eli ile tabiatında parça parça duran kuru toprağı, yine tabiatında akışkan ve ıslak olan su ile karıştırıp yükselme tabiatında bulunan ve sıcak olan ateşle pişirince bir çanak yapabilir. Biz bu yapılan çanağı baktığımızda ayrı ayrı suyu, ateşi, toprağı

²¹⁷ Hayyât, *Kitabu'l-İntisar Mutezile Savunusu*, çev. Metin Yıldız (Ankara: ankara Okulu Yayınları, 2018) s. 109.

²¹⁸ Cahız, *Hayevan*, s.10.

göremeyiz, artık o bütün bir çanak olmuştur. Bu da farklı unsurların bir araya gelmesiyle yeni bir şeyin oluşabileceğinin kanıtıdır.²¹⁹ Burada Nazzam bir noktaya dikkat çeker, şeyler insan eli ile birleştirilince tekrar unsurlarına geri döndürülemezler ancak Allah'ın kudreti ile bir araya getirilen şeylerde ayrılma mümkün olabilir.

Nazzam, Dırar b. Amr'ın kümûn teorisini kabul etmeyip, “*ateşte sıcaklık, karda soğukluk, balda tatlılık, sabır bitkisinde acılık, üzümde üzüm suyu, zeytinde zeytinyağı ve damarlarda kan yoktur. Allah bunları sadece koparma, tatma, sıkma ve dokunma esnasında yaratır.*” sözünü, tevhidin ancak kümûn teorisini reddederek sağlanabileceğini düşünmesi sebebiyle inat olarak söylediğini iddia eder. Yoksa Dırar'da canlıların içinin kanla dolu olduğunu ve kansız yaşayamayacaklarını bilir ve bu söylem eşyanın tabiatını inkâra götürür diye ekler. Tevhid'in ancak insanda kanın olduğunun inkârı ile ya da ateşin yakmayı, sağlam bir gözün idraki gerektirmediğini söyleyerek sağlanabileceğini düşünmeyi kınar.²²⁰ Aslında Nazzam'ın bu ifadesi çok manidar ve erken dönem kelamında sıklıkla rastladığımız bir olguya işaret etmektedir. Dönemin uleması tevhit inancına aykırı düşmesi ya da İslam dışı akımlara benzeme kaygısıyla, düşünce üretirken çekingen davranmışlar ya da Dırar örneğinde olduğu gibi zorlama fikirleri kabul etme durumunda kalmışlardır. Kelam tarihi okunurken daha isabetli yorumlar yapabilmek için bu olguyu gözden kaçırmamak gerekmektedir.

Nazzam araz görüşünü savunan ve ateşin odundan daha büyük olması sebebiyle odunun içinde kümûn halinde gizlenmiş olamayacağını, odunu yakarken gördüğümüz ateşin, odunun etrafında bulunan havanın istihale, değişim geçirmiş hava olduğunu iddia edenlere mantıki cevaplar üretmeye çalışır. Arazcılarının iddialarına göre hava, cevherinde ince bir ateş barındıran, kabul ve dönüşüm konusunda en hızlı olan elementtir. Buna göre hava rutubetli olup kesif hale gelirse yağmura dönüşür, su ateşin zıttıdır fakat hava onun hilafıdır zıttı değildir. Bu sebeple su, ateşe dönüşmez fakat hava hem ateşe hem de suya dönüşebilir. Cevherler zıtlarına dönüşemezler fakat hilaflarına dönüşebilirler. Su havaya dönüşebilir, hava ateşe dönüşebilir, hava suya dönüşebilir, su toprağa dönüşebilir fakat bu dönüşümlerde bir düzen ve tedric vardır.

Nazzam bu iddia sahiplerine, odundan ateş çıkmadığını bilakis ateşin odunu saran havanın dönüşmesi sebebiyle olduğunu söylüyorsunuz, odun yanarken içinden çıkan su

²¹⁹ Cahız, *Hayevan*, s.6.

²²⁰ Cahız, *Hayevan*, s.5.

da iddianıza göre odunu çevreleyen havanın dönüşümü sonucu olmalı, buna göre yanarken oluşan duman da havanın dönüşümü, yanmanın sonucunda oluşan kül ve kapların dibinde ya da hamamların tavanında biriken is de havanın dönüşümü sonucu olur diyorsunuz. Biz odunun ateş, kül, duman ve sudan oluştuğunu ve bunların kümûn halinde beklediğini söylerken, siz hava için su, ateş, duman, kül ve is diyorsunuz. Bu söylediğinizin bizim söylediğimizden bir farkı yoktur diyerek karşı çıkar.²²¹

Arazcılar ikinci bir itirazla, odunun içinde bir ateş varsa o zaman odunu ellediğimizde neden yanmıyoruz diye sorarlar. Bunun üzerine Nazzam ateşin, dolayısıyla sıcaklığın kümûn halinde odunun içinde bulunduğunu ve onu dengeleyecek bir soğuklukla bastırıldığını iddia eder. Arazcılar o halde ateş zuhur ettiğinde sıcaklığı hissediyoruz, peki içerideki soğukluk nereye gidiyor onu görmüyoruz diye itirazlarına devam ederler. Bu soruya Nazzam, ikinci ilginç teorisi ile yani taфра ile cevap verir; o soğukluk taфра ile aslı soğukluk olan süfli âlemin unsuru arza, yere karışmıştır. Cahız, kitabında bu rivayeti aktardıktan sonra esefle, Nazzam'ın taфра teorisi, iddiası olmasaydı muhtemelen hudus delili olarak onun fikirlerinin kabul görüp, kullanılıyor olacağını zikreder.²²²

Nazzam'ın taфра teorisi, bir cisim hareket ederken bir noktadan onu takip eden ikinci noktaya geçmeksizin üçüncü ya da onuncu noktaya sıçrayarak²²³ hareket edebileceği şeklindedir²²⁴. İbnü'l-Murtaza taфра ile ilgili, ilginç bir anekdot aktarır. Ebu'l-Hüzeyl ve Nazzam atom hakkında tartışırken Ebu'l-Hüzeyl, Nazzam'a cisim sonsuza kadar bölünebilirse bir karınca bir kayayı nasıl kat etsin diye sorar. Bunun karşısında Nazzam şaşırır gece boyu düşünür ve taфра ile cevap verir.²²⁵

Yeri gelmişken Nazzam'ın her cismin bir yarısı vardır, o yarımın da bir yarısı vardır ve bu sonsuza kadar devam edebilir²²⁶ şeklindeki görüşüne değinmek istiyoruz. Nazzam'ın bu görüşü, atomculuğu reddetmesi anlamına geldiği ve bu şekilde hudus'u inkâr ettiği yönünde çokça eleştiri almış hatta bu sebeple Nazzam'ı tekfir edenler olmuştur.²²⁷ Ebu'l-Hüzeyl'den sonra cevher ve araz teorisi kabul görmüş ve hudus delili

²²¹ Cahız, *Hayevan*, s.7-8.

²²² Cahız, *Hayevan*, s.8-10.

²²³ Bağdadi, *el-Fark*, s.140.

²²⁴ Belhi, *Makalat*, s.164.

²²⁵ İbnü'l-Murtaza, *Münve*, s.64.

²²⁶ Eş'ari, *Makalat*, s.448.

²²⁷ Bağdadi, *el-Fark*, s.133.

olarak kullanılmaya başlanmıştır, bu konuya ileriki bölümlerde değineceğiz. Atomculuk fikri o kadar benimsenmiştir ki âlemin hudusu ile eş tutulmuş atomculuğu kabul etmeyenler hudusu inkâr ediyor muamelesi görmüştür. Burada dikkat çekmek istediğimiz Nazzam'ın “el- cüz'üllezi la yetecezza” fikrini hangi sebeple reddettiğidir. Nazzam, cisimlerin daha latif cisim parçalarının bir araya gelmesi ile oluştuğunu savunuyordu. Yani onun anlayışına göre tıpkı Dırar'ın arazlar toplamından oluşan cismi gibi, Nazzam'ın cisminin parçaları da birbirlerinden farklı ve çoğu kez birbirlerinin zıttı olan farklı cisimler idi. Nazzam'ın, Ebu'l-Hüzeyl'in görüşünde karşı çıktığı şey esasında cismin birbirinin aynı özellikte parçalardan oluşuyor olması idi. Nazzam'a göre cismi parçaladığında ortaya çıkacak şeyler bir birinden farklı cisimler olacaktı. Nazzam bu sebeple cevheri ferdi kabul etmiyor ve vehimde bile olsa bir cismin sonsuza kadar bölünebilmesi önünde bir engel görmüyordu.²²⁸ Fakat Nazzam'ın gerçek dünyadaki cisminin parçaları sonlu, belli idi. Nazzam'ın cevheri ferdi reddi sanki filozofların atomun sonsuza kadar bölünebileceği fikri²²⁹ ile özdeşleştirilmiş görünüyor fakat Nazzam'ın cisim anlayışı sebebiyle filozoflardan farklılaştığı dikkatlerden kaçmamalıdır.

2.2.3.Kelam Atomculuğunun İlk Neferi: Ebu'l- Hüzeyl el-Allaf

Mutezile'nin altıncı tabakasından olup tam adı Muhammed b. El-Hüzeyl el-Abdî'dir.²³⁰ Çağının önemli düşünürlerindendir. Cedel ilminde çok mahir olduğu, onun gibisine rastlanmadığı, cedelin babası olduğu rivayet edilmiştir. Döneminde Basra Mutezilesinin şeyhi konumundadır. Kelamı Bişr. b. Said ve Vasil b. Ata'nın arkadaşı olan Ebu Osman ez-Zağferani'den öğrenmiştir.²³¹ Mutezile'nin beş esası olarak kabul edilen ve ilk üçünü Vasil b. Atâ'nın ortaya koyduğu tevhit, el-menzile beyne'l-menzileten ve emir bi'l-maruf-nehiy ani'l-münker, Amr b. Ubeyd'in ise iki esas daha ekleyerek; adalet, va'd ve va'id şeklinde ilavede bulunduğu Mutezile akîdesini ilk defa *el-Usûlü'l-Hamse* adlı eserinde Ebu'l-Hüzeyl bir araya getirmiş ve beş esaslı bir sistem halinde sunmuştur.²³²

²²⁸ Belhi, *Makalat*, s.451.

²²⁹ Şehristani, *Milel*, s.64.

²³⁰ İbnü'l-Murtaza, *el-Munye*, s.59.

²³¹ Malati, *et-Tenbih*, s.39.

²³² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2013) s.21.

Ebu'l-Hüzeyl, kelam atomculuğu denildiğinde ilk akla gelen, kurucu şahsiyetlerdendir. Cevher ve arazlardan oluşan hâdis varlık anlayışını ilk defa Ebu'l-Hüzeyl'in ortaya attığını söylemek iddialı bir cümle olacaktır. Çünkü kaynaklardan anlaşıldığı üzere o dönemde cismin neliği konusu, beraberinde pek çok bağlantılı konu ile birlikte yoğun bir şekilde tartışılmaktadır. Ebu'l-Hüzeyl, Basra Mutezilesinin önemli isimlerinden biri olarak ve cedeldeki üstün kabiliyeti ile zaman içerisinde fikrin kurucusu halini almış olmalıdır.

Ebu'l-Hüzeyl'e göre cisim, uzunluğu, genişliği ve derinliği olan şeydir. Fakat cisim uzunluk, genişlik ve derinlik gibi arazlardan farklıdır. Bilakis cisim, o arazların taşıyıcısıdır. Cismin tamamen arazsız bir halde bulunması mümkün değildir.²³³ Ona göre cisim en küçük parçaya ulaşıncaya kadar bölünebilir. Ulaşılan bu parçanın artık yarısı, üçte biri, çeyreği gibi daha küçük kısımları olamaz.²³⁴

Ebu'l-Hüzeyl, cisimlerin cevher ve arazların birlikteliğinden meydana geldiğini ileri sürmekteydi. Yukarıda zikrettiğimiz üzere o dönemde cisimlerin arazların toplamından ya da cisimlerin daha latif cisimciklerin toplamından oluştuğuna dair tartışmalar mevcuttu. Ebu'l-Hüzeyl'e göre ise cisim mütecanis cevherlerin bir araya gelmesinden ve onlara ilişen arazlardan oluşmaktaydı. Konuya daha ayrıntılı bir şekilde girmeden önce burada önemli bir mevzuya değinmemiz gerekmektedir. Şöyleki Ebu'l-Hüzeyl'in cevher ve arazlardan oluşan âlem anlayışı ve cevherlerin bölünmeyen en küçük cüz yani atom olmaları, Allah'ın âlemi yaratmak için bu atomları bir araya getirmesi anlamına gelmiyordu. Atomlar birbirlerinden bağımsız olarak mevcut olup sonrasında birleştirilerek âlemi oluşturmuyorlardı. Bilakis Allah âlemdeki şeyleri bir bütün olarak yaratmıştı.²³⁵ Cisimlerin atomlardan oluştuğu düşüncesi tersten bir okuma ile ortaya konulmaktaydı.²³⁶

Ebu'l-Hüzeyl cismin parçalanamayan en küçük parçası yani cevher-i fert kabul edilmediğinde, cisimlerin bir sonunun olması ya da birbirinden daha küçük ya da daha büyük cisimlerin bulunmasının söz konusu olamayacağını öne sürer.²³⁷ Açıkçası bu ifade

²³³ Belhi, *Makalat*, s.445.

²³⁴ Belhi, *Makalat*, s.451.

²³⁵ Josef Van Ess, "Ebu'l-Hüzeyl'de Kozmoloji ve kozmolojik Kanıt", *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-eki*, çev. Günay Özer, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017) s. 665.

²³⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, s.886, Eş'ari, *Makalat*, s.444.

²³⁷ Belhi, *Makalat*, s.451.

bizi biraz düşündürmektedir. Ona göre âlem atomların birleştirilmesi ile meydana gelmiyor, yaratılmış bir âlemde bir bütün için bölünebilmenin son noktası, cevheri fert olarak tanımlanıyordu. Cevher-i ferdin ise boyutları ya da hacmi bulunmuyor²³⁸ ve o görülebilir de değildi.²³⁹ Tartışmanın diğer ucunda bulunan ve bölünmenin sonsuza kadar gidebileceğini iddia eden taraf ise, yine boyutları belli bir cisimden yola çıkıyor ve cismin bilfiil sonsuz parçalardan teşekkül ettiğini iddia etmiyor, bölünmenin bir noktada durması için bir sebep göremiyor ve Allah'ın bu cismi sonsuza kadar bölmesinin mümkün olduğunu öne sürüyor.²⁴⁰ Allah'ın bir cisimden daha büyüğünü yaratması mümkün ise daha küçüğünü de yaratabileceğini söylüyorlardı.²⁴¹ Sonsuz bölünmeyi iddia edenler nezdinde cisim, sonsuz sayıdaki atomdan meydana gelmiyordu. Tıpkı Ebu'l-Hüzeyl'de olduğu gibi onlar da tersten bir okuma yapıyorlardı. İş böyle olunca İbn Hazm'ın da itiraz ettiği gibi cismin, hudutları belli bir sonunun olması ya da bir başka cisimden daha büyük ya da küçük olmasının önünde bir engel bulunmamalıdır.²⁴²

Bir taraf en küçük cüz ve cevher-i fert olarak atomun varlığını iddia ederken, diğer taraf atomu kökten reddediyor. Peki bu ayrılığın temelinde yatan sebep nedir? Pretzl, atomcu tartışmaların fitilini, her yarımın bir yarımı vardır diyerek cisimlerin sonsuza kadar bölünebileceğini iddia eden Nazzam'ın ateşlediğini iddia eder. Öncesinde tartışmanın odak noktası cevher-i fert değilken Nazzam'ın iddiasını çürütmek için konunun oraya evrildiğini ve bunun kanıtı olarak da Nazzam'ın teorisinin kolayca görmezden gelinebilecekken kelimelerin tarihi süresince atıflar yapılarak canlı tutulması olarak gösterir.²⁴³

Bizce bu ayrılık, cismin bölünebilirliğine dair bir inatlaşmanın sonucu değildir. Sonsuz bölünmeyi savunan Nazzam için cisim daha latif cisimciklerden oluşmaktadır yani cismin kısımları, cüzleri bu latif cisimciklerdir. Cisme dahil olan kısımlarda, arazlar yoktur. Ebu'l-Hüzeyl için ise cismin bütünüyle araz ya da cisimciklerden meydana gelmesi doğru bir yaklaşım değildir. O, bir cisimde hem arazların hem de maddenin bulunduğunu gözlemlemektedir ve bu iki unsuru bir arada kullanabilecek tutarlı bir model

²³⁸ Eş'ari, *Makalat*, s.436.

²³⁹ Belhi, *Makalat*, s.451.

²⁴⁰ Sa'düddin et-Taftazani, *Şerhu'l Akaid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları: 2018) s.107.

²⁴¹ Belhi, *Makalat*, s.451.

²⁴² İbn Hazm, *el-Fasl*, s.890.

²⁴³ Pretzl, "Atom Öğretisi", s.568-569.

ortaya koymak istemektedir. Önceki modellerde cisim kısımlarına ayrıldığında, türsel olarak özdeş cüzler barındırdığı iddia edilmektedir ve bu iddia modellere bir tür tutarlılık katmaktadır. Ebu'l-Hüzeyl de kendi modeline tutarlılık kazandırmak istediğinde türsel olarak özdeş bir form sunmalıdır. Zannımızca burada Aristoteles'in cevher araz ayırımı Ebu'l-Hüzeyl'in imdadına yetişmiştir. Dırar'ın *Kitâbü'r-Reddi alâ Aristatâlis fî'l-Cevâhir ve'l-A'râz* kitabından ve İbnü'l- Murtaza'nın rivayetinden²⁴⁴ de anlayabileceğimiz üzere Aristoteles'in bu konudaki görüşleri o dönemde bilinmektedir. Her ne kadar Aristoteles sonlu bir atom fikrini kabul etmese de cevher ve araz fikri Ebu'l-Hüzeyl için türsel özdeş yapılara ulaşmada bir araç olarak kullanılmaya uygundu.

Özünde her iki taraf için de bölünme vehimde gerçekleşen bir unsur olduğu halde Ebu'l-Hüzeyl, bölünmenin bir sınırı olduğunu söylemeyi neden seçmiştir? Bu bir bakıma Allah için de geçerli olacak bir sınır olduğuna göre bir tür acizliği²⁴⁵ anımsatmayacak mıdır? Diğerleri sonsuz bölünmeyi savunurken bu ihtimali de göz önünde bulundurmuş olmalıdır. Burada Ebu'l-Hüzeyl'in bu modeli ileri sürerken neyi hedeflediğine tekrar bakmamız gerekmektedir. Van Ess'in şu ifadeleri konuya oldukça ışık tutmaktadır: *"Ebu'l-Hüzeyl, kendi sistemini geliştirirken ateistlere karşı savaştı; aksine evrenin ezeliğine ve zamanın hiç bitmeyecek karşı konulmaz salınmasına, feleğe ve dehre tapınanlara...dolayısıyla o, tanrının varlığını kanıtlamak istemez, zira ona karşı çıkanlar şöyle veya böyle bir şekilde inanandı, o daha ziyade bunu evrenin geçiciliğini çıkarmak için postulat olarak kabul etti."*²⁴⁶ Ebu'l-Hüzeyl sistemini inşa ederken en önem verdiği konu, âlemin sonlu ve sınırlı olması ve bu sınırların Allah tarafından hem bilinir hem de kontrol edilir olmasıydı. Karşı çıktığı sonsuz bölünme, cismin sınırlarını inkâr etmese de parçacık düzeyinde bir belirsizlik oluşturuyordu ve bu Ebu'l-Hüzeyl için kabul edilemezdi. O her alanda sınır koymak konusunda çok ısrarcıydı. Hatta bu ısrarı, kabulü oldukça zor fikirler üretmesine ve zaman zaman bu görüşleri dolayısıyla tekfirle itham edilmesine neden olmuştu.²⁴⁷

Ebu'l-Hüzeyl cismi sağ, solu, dışı, içi, üstü ve altı olan bir şey olarak tanımlamıştır. Bir şeyin cisim olabilmesi için en azından altı cüz ile birleşik bir halde

²⁴⁴ İbnü'l- Murtaza, *el-Münye*, s.59.

²⁴⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, s.896.

²⁴⁶ Josef van Ess, " Allah'ın Varlığı Konusunda Erken Dönem İslam Kelamcıları", *Mutezile Gelen-eki*, s.558.

²⁴⁷ Bkz. Bağdadi, *el-Fark*, s.121-131, ibn Hazm, *el-Fasl*, s.896.

bulunması ve yukarıda saydığımız şartları sağlaması gerekir. Cüzler kendi başlarına cevheri fert olarak bulunduklarında, onlarda sadece hareket, sükun, telif ve kevn/oluş arazları bulunur, cüzün temas edebilmesi de caizdir. Cisim en az altı cüzün bir araya gelmesi ile bir bütünlüğe sahip olduğunda onda renk, tat, koku gibi diğer arazların bulunması mümkün olur.²⁴⁸ Burada cevheri fert için mümkün görülen hareket arazi; atomların kendi hareketleri değil, dış etkinin cismin üzerinde oluşturduğu hareketten o cüze düşen miktardır. Ebu'l-Hüzeyl'e göre cisim hareket ettiği zaman, bütün cüzlerinde, cüzlere bölünmüş bir hareket vardır.²⁴⁹ Ebu'l-Hüzeyl, arazların anlarda cisim ya da cevherlerde yaratıldığını düşünüyordu. Tevellüt fikrini kabul etmesine rağmen,²⁵⁰ arazların anlarda yaratılması sebebiyle zorunlu bir sebep sonuç ilişkisini öngörmüyordu. Bu sebeple Allah, ağır bir taşta düşme ya da yuvarlanma arazını yaratmadığı müddetçe taş hava da asılı kalabilirdi ya da Allah taş için havada sükun arazını yaratabilirdi, ateş ve pamuk arasında yanmanın gerçekleşmemesi de aynı sebeple mümkün olabilirdi. Hatta Allah'ın körde idraki, dilsizde kelimayı yaratması da araz olmaları sebebiyle mümkündür.²⁵¹

Cevherler ise ona göre tek başına olduklarında cisim değildir,²⁵² boyutsuzdurlar ve ancak birleşerek bir araya geldiklerinde boyut oluşturabilirler. O, uzun olamayan iki şeyin birleşerek bir uzun meydana getirdiğini söylüyordu.²⁵³ Boyutsuz şeylerin bir araya gelip nasıl boyut kazanacağı konusu Nazzam'ın, Ebu'l-Hüzeyl'e itiraz noktalarından birini oluşturuyordu. Nazzam'a göre boyutsuz şeyler bir araya gelince ortaya boyut çıkamazdı ve mademki boyut vardı, o halde cevher-i ferdin de boyutu olmalıydı. Yan yana dizilmiş altı cevher, yan yana dizilmiş beş cevherden daha uzunsa, ki öyle olmalıdır, o halde cevher-i ferdin de kendinde bir uzunluğu yani boyutu olmalıdır.²⁵⁴

Âlemin cevher ve arazlardan oluşması tezi sadece fizik temelli ve cisimleri ilgilendiren bir teori olmaktan çok daha fazlasıydı. Bu anlayış bütün bir dünya görüşünü şekillendiriyordu. Mesela cisimler, cevheri fertlerden oluştukları için ve cisimlerdeki hareketler cevherlere paylaştırıldığı için bir cüzde iki hareketin olması mümkün

²⁴⁸ Eş'ari, *Makalat*, s.430.

²⁴⁹ Eş'ari, *Makalat*, s.440.

²⁵⁰ Belhi, *Makalat*, s.297.

²⁵¹ Eş'ari, *Makalat*, s.442.

²⁵² Eş'ari, *Makalat*, s.436.

²⁵³ Eş'ari, *Makalat*, s.446.

²⁵⁴ Cahız, *Hayevan*, c.5, s.30.

değildi.²⁵⁵ O halde bir fiilin iki faili de olamazdı. Bu sebeple kul fiilinin tek başına yaratıcısı olmak durumundaydı. Hatta bir makdûr için iki kâdirin bulunamayacağını ve Allah'ın kullarını kâdir kıldığı bir şey için kudretle vasıflanamayacağını söyleyebilmişti.²⁵⁶ Dırar'ın iddia ettiği gibi kulun kesbetmesi, Allah'ın ise o fiili yaratması ve bir fiil için iki failin olması cevher-i ferdi kabul edenler açısından kabul edilmiyordu. İnsanın fiilini yaratması için gerekli olan istitaat ise uzuvların selameti ve sağlıktan farklı bir arazdı²⁵⁷ o sebeple insanda ne zaman bulunduğu sorusu da ayrı bir tartışma gündemi oluştuyordu.²⁵⁸ Cevher ve araz yaklaşımı insanın ne olduğu sorusuna verilen cevabı da etkiliyordu. Ebu'l-Hüzeyl, insanın zahirde görünen, hareket eden, acıkan, susayan, yemek yiyen beden olduğunu²⁵⁹ insandaki nefsin,²⁶⁰ hayatın ve ruhun ise ondan farklı olarak arazlar²⁶¹ olduğunu söylüyordu. Nazzam, insanın ruh olduğunu ve ruhun latif bir cisim olarak dış kabuk mesabesinde olan bedende müdahil bir şekilde bulunduğunu iddia ediyordu. İnsan bu ruh sayesinde dışarıdan başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın hayat, kuvvet ve istitaat sahibi oluyordu.²⁶² Dırar ise insanın arazların toplamı olduğunu söylüyordu.²⁶³ Anlaşılabileceği üzere tartışma çok boyutlu olarak devam ediyordu.

Ebu'l-Hüzeyl'e göre arazlardan bazıları kalıcı bazıları ise geçicidir. Hareket ve irade gibi arazlarda beka yoktur. Renk, tat, koku, hayat, te'lif gibi arazlarda ise beka vardır.²⁶⁴ Ona göre tatlar, kokular, hayat ve kudret arazları mekânda olmayan bir beka ile bakidirler.²⁶⁵ *“Beka ve fena mekânsız olarak bulunur. Aynı şekilde yaratma ve zaman da mekânsız olarak bulunur.”*²⁶⁶ Beka ve fena'nın mekânsız olması demek bu arazların başka bir şey üzerine yaslanma ihtiyacı olmaması demektir. Daha sonra gelişen kelam anlayışında arazların cevherler olmadan var olamayacağı görüşü benimsenmiştir. Beka

²⁵⁵ Eş'ari, *Makalat*, s.450.

²⁵⁶ Eş'ari, *Makalat*, s.758.

²⁵⁷ Belhi, *Makalat*, s.303.

²⁵⁸ Belhi, *Makalat*, s.301-312.

²⁵⁹ Belhi, *Makalat*, s. 461.

²⁶⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, s.830.

²⁶¹ Eş'ari, *Makalat*, s.470.

²⁶² Belhi, *Makalat*, s.461.

²⁶³ Eş'ari, *Makalat*, s.464.

²⁶⁴ Belhi, *Makalat*, s.455.

²⁶⁵ Eş'ari, *Makalat*, s.496.

²⁶⁶ Eş'ari, *Makalat*, s.508.

ve fena da arazlar olarak cisme ihtiyaç duyarlar ve tat, koku vb. diğer arazların bekası yoktur çünkü kendileri araz olup cevher olmadıklarından beka arazi için bir mahal oluşturmazlar, bu şekilde var olmaları her an yeniden yaratılmalarını gerektirir.

Anlaşılabileceği üzere o dönem için henüz teceddüd-i emsal kavramı yoktur. Cevherlerde beka olması kabul edildiği gibi bazı arazlarda da beka olabileceği düşünülmüştür. Arazların bir kısmının baki olması Ebu'l-Hüzeyl'in sistemi için oldukça önemli bir kabuldür. Yukarıda sistemini kurgularken güttüğü hedef olarak sunduğumuz, sonlu ve sınırlı âlem fikrini nasslarla zahiri bir çakışma olmadan ortaya koyabilmesi için cevherlerin ve bazı arazların bekasına ihtiyaç duyacaktır.

Ebu'l-Hüzeyl'e göre "Allah dışındaki her şey" demek olan âlem, cevher ve arazlardan oluşuyordu. Âlemin ise bir sonu ve sınırı vardı ve bu sınır Allah tarafından biliniyordu. Âlem tek tek en küçük parçalarına kadar ayrılabilir ve ortaya belli bir miktar cevher ve araz çıkacaktı ve bu miktar sonlu olduğu için hesaplanabilir ve bilinebilir bir miktar olacaktı. Âlemin sonlu ve sınırlı olduğu fikri İslam alimleri açısından genel kabul görmüş bir konuydu. Ebu'l-Hüzeyl'i bu konuda farklılaştıran ve tenkit edilmesine sebep olan fikir ise; âlemin sınırlılığının Allah'a yansıtılması idi. Nasıl ki en alt basamakta, en küçük parçanın bölünemeyeceğini söylemek Allah'ın kudreti açısından sorunlu gözükmüşse olay en üst basamağa dönüyor ve Allah'ın malumatının ve hatta makduratının sınırlı olduğuna geliyordu. "*Allah'ın malumatının bir toplamı ve tamamı(sınırı), Allah'ın takdir ettiği şeylerin bir toplamı ve tamamı vardır. Cennetliklerin hareketleri sona erecek, sürekli olarak hareketsiz kalacaklardır.*"²⁶⁷ "*Allah'ın kadir olduğu salah(iyilik) ve hayrın bir toplamı (küll) ve tamamı(cem') vardır. Aynı şekilde diğer makduratının da bir toplamı vardır.*"²⁶⁸

Ebu'l-Hüzeyl'in âlemin sonsuzluğuna karşı çıkmak için kurduğu sistem onu sınırlı bir âleme ulaştırırken sınırlandırılmış bir tanrı anlayışına da mecbur bırakmıştı. Ebu'l-Hüzeyl bu yola nasslardan ilham alarak çıkmıştı. "*O her şeyi bilir.*"²⁶⁹ "*Her şeyi kuşatmıştır.*"²⁷⁰ "*Her şeyi tek tek saymıştır.*"²⁷¹ Ebu'l-Hüzeyl'e göre, âlemdeki her şeyin bir sonu ve sınırı olduğunda, onları yaratan Allah'ın malumatının ve makduratının da bir

²⁶⁷ Eş'ari, *Makalat*, s.246.

²⁶⁸ Eş'ari, *Makalat*, s.364.

²⁶⁹ Bakara, 2/29.

²⁷⁰ Fussilet, 41/54.

²⁷¹ Cin, 72/28.

sınırı olmak durumundaydı.²⁷² *Hayyat*, bu durumun Allah’a acizlik nispet edilmesi anlamına gelmediğini, yapılacak iş bittiğinde geriye başka bir şey kalmayacağı için, Allah’ın kudretini göstereceği bir şey olmayacak ve dolayısıyla da makduratın sınırlanmış olacağı şeklinde açıklamaya çalışır. Ona göre Allah’ın kudret sıfatında daha doğrusu kadiriyyetinde bir eksilme söz konusu değildir.²⁷³

Malumatın ve makduratın sona ermesi, yaratmanın da sona ermesi anlamına geliyordu. Ebu’l-Hüzeyl burada başka bir problemle karşılaştı; cennet ve cehennemin ebediliği ve ehlinin durumu. Her şeye bir son nokta tayin etmek zorunda olan Ebu’l-Hüzeyl, açıkça nasslara karşı gelip cennet ve cehennemin sonu olduğunu söylemezdi. Bunun yerine daha önce zikrettiğimiz arazların bekası fikrini kullandı ve cennette Allahın kendileri için yaratacağı bütün nimetler tamamlandıktan sonra, cennet ehlinin eylemlerinin sona ereceğini ve sürekli bir sükun haline geçeceklerini iddia etti.²⁷⁴ Bu sükun halinde cennet ehli, cennet lezzetlerini baki arazlar olmaları hasebiyle devamlı olarak hissedilecek, ebediyete kadar herhangi bir yenilik yani yeni bir yaratmaya ihtiyaç duyulmayacaktı. Aynı durum cehennem ehli ve cehennem azabı için de geçerli olacaktı. Ebu’l-Hüzeyl’in sisteminde tutarlılık adına vardığı bu sonuçlar kelam tarihinde çok fazla tartışmaya sebep olmuştur. Hudus delili açısından oldukça değerli fikirler öne sürmesine rağmen, ondaki hali ile kabul görmesine engel çok fazla husus barındırmaktadır. Fakat bu durum kelamcılarını yıldırılmamış, zaman içerisinde meseleyi enine boyuna tartışarak hudus delilinin son halini ortaya koymuşlardır.

Hudus teorisi için erken dönem diye tanımladığımız bu zaman diliminde, karşımıza üç farklı hudus yaklaşımı çıkmaktadır. Arazların toplamı olan hâdis âlem, cisimlerin kaynaşması ve birleşimi olan hâdis âlem, cevher ve arazlardan oluşan hâdis âlem. Ele aldığımız şahıslar ışığında baktığımızda bu üç farklı hudus anlayışı, kendi içlerinde çözümlerin yanında bir takım sorunlar da barındırmaktaydı. Hatta bu sebeple adı geçen üç şahsiyet de tekfir ile itham edilmişti. Bu ithamlarda sonraki yazarların Mutezile’ye bakışlarının tesirini ihmal etmemekle birlikte, kabulü zor fikirler ürettiklerini inkâr edemeyiz. Yalnız itiraf etmeliyiz ki bu İslam alimleri etraflarını sarmış onca karşıt, fasıt görüşe cevap vermeye çalışmış ve kendilerince tutarlı sistemler kurmak

²⁷² İbn Hazm, *el-Fasl*, s.490.

²⁷³ Hayyat, *İntisar*, s.74-75.

²⁷⁴ Şehristani, *Milel*, s.58.

için büyük bir cesaret ve emek sarfetmişlerdir. Zannımızca bunu yaparken samimi bir şekilde Allah'ın rızasına uygun doğru yolu aramışlardır. Bu bağlamda İbnü'l-Murtaza'nın Nazzam'ın son sözlerini aktardığı şu rivayet oldukça manidardır. “O, ruhunu teslim etmek üzere iken: ‘Allah’ım Sen biliyorsun ki Senin tevhidine yardım etmede elimden geleni yaptım. Sadece kaynağı tevhit olan görüşe inandım. Allah’ım! Sen benim bu halimi biliyorsun. Günahlarımı affet ve ölüm anını bana kolay kıl.’ diye dua etmiştir.”²⁷⁵

2.3.Hudus Delilinin Temel İlkeleri

Yukarıda çeşitleri ile ortaya koyduğumuz ilk dönem hudus teorileri kelamın ilerleyen döneminde tartışılmaya devam edilmiş, sonuçta ağırlıklı olarak Allaf'ın teorisi taraftar toplamış ve genel kabul; cevher ve arazlardan oluşan bir âlem tasavvuru haline gelmiştir. Fakat bu âlem tasavvuru Allaf'daki hali ile henüz çok hamdır ve pek çok itiraza hedef olarak, geliştirilmeye muhtaç bir konumdadır. Bu sebeple teori kelam tarihinde hep canlı kalmış, İslam filozoflarından gelen eleştirilerle de sürekli bir gelişim göstermiştir. Artık bu aşamadan sonra teoriyi nispet edebileceğimiz belli isimler yoktur. Bilakis teori bütün bir kelam tarihinin, hararetli tartışmalarının bir ürünü haline gelmiştir.

Hudus anlayışı üç temel ontolojik varlık üzerine kuruludur. Allah, cevher ve araz. Sistemde bu üç ontolojik varlık evrendeki tüm fenomenleri ve aralarındaki ilişkileri, ister fizik ister psikolojik yönden olsun açıklayabilmek durumundadır.²⁷⁶ Yapılacak tüm açıklamalar bu unsurlar gözetilerek yapılmaya çalışılır. Bu sayede Allah'tan başka evrene dair diğer tüm unsurlar cevher ve arazlardan meydana gelecek ve evren doğa üstü tüm unsurlardan temizlenecekti. Evrende ayrıcalığa sahip, doğa üstü hiçbir varlık bulunamazdı. Tanrı-evren ilişkisini tevhit-tenzih ilkesi çerçevesinde açıklayabilmek için atomcu bir hudus fikri oldukça elverişliydi.²⁷⁷ Zaman içerisinde evrene cevher ve arazlar nazarı ile bakmak sadece kelam ilmi ile sınırlı kalmamış, İslami ilimlerin diğer alanlarına da tezahür etmiştir.²⁷⁸

²⁷⁵ İbnü'l-Murtaza, *el-Münye*, s.64-65.

²⁷⁶ Alnoor Dhanani, *Kelamın Fizik Kuramı*, s.25.

²⁷⁷ Mehmet Bulgen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, (Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Baskı, 2002) s.144.

²⁷⁸ Bkz. Hasan Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007)

2.3.1.Cevher

Klasik kelimada cevher araz teorisinin benimsenmesiyle birlikte cevherin üstlendiği konum ilk aşamadaki halinden farklılık arz etmektedir. İlk dönem örneklerinde mesele cismin bölünüp bölünemeyeceği üzerinden tartışılmış ve bunun sonucunda bölünmenin son noktası olarak el-cüzüllezi la yetecezza kavramına ulaşılmıştır. Bu aşamada tartışma cismin en küçük parçası nedir ya da var mıdır soruları üzerinden yürütülmüştür. Allaf'ın öncülüğünü yaptığı cevher araz teorisi kabul gördükten sonra düşünce, “cevherlerden oluşan cisim” şeklinde bir dönüşüm geçirmiştir. Eş'ari'nin (ö. 324/935) “*âlemi oluşturan cisimler bölünmeyen cüzlerin terkibinden oluşur*”²⁷⁹, Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) “*âlem cüzlerden ve parçalardan oluşmuştur*”²⁸⁰ ve Râzi'nin (ö.606/1210) “*bileşik cismin parçalardan birleştiğine bir kuşku yoktur*”²⁸¹ şeklindeki ifadeleri bunu açıkça ortaya koyar. Artık tartışma bütünden parçaya gidilen yönünü terkeder ve parçadan bütüne ulaşılan bir şekle bürünür. Bu aşamadan sonra bölünme cismin kısımlarına işaret eder ve “cisim bölünmeyi kabul eden şey”²⁸² olarak tarif edilir.

İslam düşünce tarihinde cevher kelimesi sadece kelim ilmine has değildir. İslam felsefesi literatüründe de sıklıkla kullanılmıştır. Bu sebeple özellikle müteahhir kelim eserlerinde cevher konusu işlenirken, felsefecilerin cevher tanımına da yer verildiği ve kelimdaki anlamı ile arasındaki fark ortaya konularak meseleye giriş yapıldığı görülür. Bu bağlamda biz de kelim alimlerinin metodunu takip ederek felsefecilerin cevher anlayışına kısaca temas edeceğiz.

İslam felsefesinde cevher beş farklı anlamda kullanılabilmektedir. Bunlardan ilki, mahal olan cevherdir. Bu anlamdaki cevher, madde-suret teorisindeki suret için mahal konumundaki maddeye tekabül eden *heyuladır*. İkincisi hulul edici cevher, yani *surettir*. Üçüncüsü madde ve suret bileşiminden oluşan cevher, yani *cisimdir*. Son iki anlamda cevher ise bu ilk üçü dışında özellikler taşıyan müfarıklardır. Kendi aralarında ikiye ayrılırlar. Şayet bu müfarıkın cisimle ilişkisi yönetme şeklinde olursa bahsi geçen cevher,

²⁷⁹ İbn Furek, *Makalat eş-Şeyh Ebi el-Hasan el-Eş'ari – Mücerred*, tah. Ahmet Abdurrahman Es-Sayih (Kahire: Mektebetüs'sekafeti'Diniyye, 2005) s.211.

²⁸⁰ Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhit*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2018) s.75.

²⁸¹ Faherttin er-Râzi, *el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik yayınları,2019) s.96.

²⁸² Sa'düddin Teftâzânî, *el-Makasıt*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019) s.364.

nefis olur, taalluku bu şekilden farklı ise *akıl* olur.²⁸³ Görüleceği üzere İslam felsefesinde cevher kelimesi, kendine has sabit bir anlam taşımamaktan ziyade diğer temel birimleri ifade edecek genel bir kavrama karşılık gelmektedir. Halbuki kelam ilminde aşağıda tafsilatıyla anlatacağımız üzere cevher, cismi oluşturan temel unsurlar olarak sabit ontolojik bir kavramı karşılamaktadır.

Kelam ilminde cevher, kendisi ile kaim olan ve varlığı için bir mahalle ihtiyaç duymayan şey²⁸⁴ olarak nitelenmiştir. Kelam müfredatında iki tür cevherden bahsedilir. Cevher-i ferd ki bu tür cevher denilince aklımıza ilk gelen cismin bölünemeyecek en küçük parçasıdır ve cevher-i mürekkeb; birden fazla cevherin birleşik halde bulunması demektir ve aslında cisim diye tarif edilen de budur. *Kâdî Beyzâvî* (ö. 685/1286) şu şekilde ifade eder; “*Bütün cevherler mütehayyizdir (boşlukta yer kaplar), her mütehayyiz ya bölünmeyi kabul eder, bu takdirde cisimdir; ya da bölünmeyi kabul etmez, bu takdirde cevher-i ferddir.*”²⁸⁵ Kelam kitaplarında cevher yerine ayn kelimesinin kullanımı da sıklıkla gözlenir. “...âlem a’yân ve a’râzdan ibarettir. A’yân kendi başına kaim olabilen şeylerdir. A’yân ya mürekkebtir ki bunlar cisimlerdir veya cevher/cüz’ün la yetecezzâ gibi basittir.”²⁸⁶

Felsefeciler ve kelamcılar arasındaki cevher tanımının nasıl ayrıştığını ortaya koyabilmek için yukarıdaki tanımlarda dikkat çekmemiz gereken birkaç önemli nokta bulunmaktadır. Tanımlarda ortak bir nokta olarak belirtilen “*kendisi ile kaim olmak*” ifadesi, cevherin var olabilmek için bir mahalle ihtiyaç duymaması anlamına gelmektedir. Bu ifadenin hristiyanların cevher tanımı olduğu²⁸⁷, Tanrı için kullanıldığı ve dolayısıyla teslis inancının üç uknum fikrine zemin sağladığı²⁸⁸ gerekçeleriyle bu tanıma karşı çıkanlar olmuştur. Kelamcıların kullandıkları bu ifade, kendi başına kaim olmak, vücuda gelebilmesi için başkasına ihtiyaç duymamak anlamında değildir. Bu anlamda kendi başına kaim olan sadece Allah Tealadır.²⁸⁹ Cevherin kendisi ile kaim olması, kendi

²⁸³ Kadî Beyzâvî, *Tavâliu’l-Envar*, çev. İlyas Çelebi ve Mahmut Çınar (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2014) s.124.

²⁸⁴ Ebu Muin en-Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, tah. Hüseyin Atay, (Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014) c.1, s.63.

²⁸⁵ Kâdî Beyzâvî, *Tavâli*, s.124.

²⁸⁶ Sa’düddin Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: İfav Yayınları, 2017) s.103.

²⁸⁷ Seyfuddin Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr fî Usuli’d-Din*, tah. Ahmet Muhammed Mehdi (Kahire: Daru’l Kutubu’l-Vesaiki’l-Kavmiyye, 2012) c.3, s.24, Eşarî, *Makalat*, s.434.

²⁸⁸ Dhanani, *Fizik Kuramı*, s.67.

²⁸⁹ Nesefî, *Tabsıra*, s.63.

kendine tehayyüz etmesi ve tehayyüzünün bir başka şeyin tehayyüzüne tabi olmaması demektir.²⁹⁰ Kelamcılar, cevher tanımlarına âlemden başlayarak bu yanlış anlamının önüne geçmişlerdir. Âlemin mümkün bir varlık olması cevheri de otomatikman mümkün kategorisine sokar.²⁹¹ Bu şekilde *kendi başına kaim* ifadesi ile kastedilenin, mahalle ihtiyaç duymamak anlamından başka bir ihtimal olması engellenmiştir. Cevherin var olabilmek için bir mahalle ihtiyaç duymaması, onu arazdan ayıran önemli bir özelliktir. Çünkü arazın varlığı için cevherin ona mahal teşkil etmesi gerekir. Aksi takdirde araz kendi başına bulunamaz. Her ne kadar ilk dönemde Ebu'l-Hüze'yl bazı arazların mahalsiz bulunabileceğini söylese de bu görüş daha sonraları kabul görmemiş ve sonraki kelam literatüründe arazların mahalle ihtiyacı ortak bir kabul halini almıştır.

Cevherin kendi başına kaim olması onu arazdan ayırdığı gibi felsefecilerin suret tanımlarından da ayırır. Zira felsefede suret heyulaya ilişkin bir cevherdir.²⁹² Peki bu durum madde- suret teorisine uyarlanarak cevheri madde, sureti araz olarak görmemize imkân sağlayabilir mi? İlk etapta böyle bir imkân var gibi görünse de felsefede maddenin, suretin ve arazın tanımları bu durumun önünde bir engeldir. Daha önce zikrettiğimiz üzere madde- suret teorisinde heyula olarak nitelendirilen madde, cismin bil kuvve halidir, sadece bir potansiyeldir. Dış dünyada kendi başına var olabilme durumu söz konusu değildir. Halbuki bizim burada açıklamaya çalıştığımız temel kavram, kendisi ile kaim olmaktır yani bil kuvve varlığı için başka bir yardımcı elemana ihtiyaç duyulmamasıdır. Aynı zamanda, felsefedeki suret tanımı da arazları suret olarak kabul etmemize engeldir. Madde ve suret birleşerek cismi oluştururlar. Suret sayesinde madde, bil kuvve halinden bil fiil hale geçebilir. Suret maddeyi ne ise o yapan, onu sadece potansiyel olmaktan çıkarıp varlık sahasına taşıyan güç ya da özdür. Suretin arazla ortak noktası bir mahalle ihtiyaç duymaları olsa da işlev açısından birbirlerinden oldukça farklı bir konumdadır. Felsefede cismin oluşabilmesi için madde ve suretin birleşmesine ihtiyaç varken kelamda sayısı zaman zaman tartışılrsa da iki cevherin birleşmesi cismi oluşturmak için yeterlidir. Aynı şekilde felsefedeki cisimden, suret ayrıldığında ya da maddeye başka bir suret ilişkisinde cisim tamamen farklılaşırken, kelamda cisimden araz ayrılrsa ya da başka bir araz o cisme ilişse, cismin özünde bir farklılaşma olmaz. Farklılaşan ancak

²⁹⁰ Teftazânî, *Akâid*, s.103.

²⁹¹ Teftazânî, *Akâid*, s.103.

²⁹² Cürcânî, *Mevakif*, s.738.

cismin nitelikleri olur. Çünkü kelimada cismi oluşturmak için araz kurucu bir unsur değildir. Aynı zamanda kelimada araz, cevheri ferd halindeki tek bir parçaya ilıebilecekken, felsefede arazın ancak madde ve suretin birleşmesinden oluşan cisme ilımesi mümkündür. Bu şekilde kelimada ki cevherin madde ve suretten farkı ortaya çıkmıı bulunmaktadır. Kelamcıların soyut cevherleri reddetmesi²⁹³, kelimadaki cevher kavramının, akıl ya da nefis olarak algılanmasının da önüne geçmiştir.

Tanımlarımızda geçen ikinci önemli husus da cevherin mütehayyiz olmasıdır. Cevher-araz teorisinin tartışılmaya başlandığı dönem kelimada, tartışma bütünden parçaya yönelik olarak sürdüğünden yani cismin ne dereceye kadar parçalara ayrılıp bölünebileceği, meselenin esasını oluşturduğundan, genel görüş en son parçanın yani cevher-i ferdin hacimsiz olması gerektiği yönündeydi. Bu sebeple ilk dönem eserlerinde cevher tanımında mütehayyiz olma özelliği zikredilmiyor bilakis bu durum reddediliyordu. Çünkü hacmi olan bir şey vehimde bile olsa bölünebilir sayılıyordu. Bu dönemde bir şeyin hacim sahibi olması onun en, boy, derinlik şeklinde boyutlarının varlığı ile birlikte düşünölüyordu. Bu özellikler ise cevher-i ferdin değil ancak cismin özellikleri olabilirdi. Zaman içerisinde teorinin araştırılıp, tartışılmaya devamı ile birlikte bakış açısı, parçadan bütüne ilerleyen bir şekle büründü. Artık mesele cismin bölünmesi olarak görölmeyip cismi oluşturan yapı taşları, cüzler şeklinde bir dönüşüm yaşadı. Bu dönüşümle birlikte *Ebu Haşim el-Cübbai* (ö.321/933) cevherin mütehayyiz olduğunu söyleyerek²⁹⁴ cevherin hacmi tartışmalarını alevlendirir. Temsil ettiği Basra mektebi cevherin mütehayyiz, hacimli olduğunu savunurken Bağdat mektebi bir süre daha hacmi reddetti.²⁹⁵ İlerleyen dönemde cevherin mütehayyiz oluşu genel bir kabul halini aldı ve tanımlara dahil edildi. Cevherin mütehayyiz olduğu, yani hacme sahip olduğu söylenirken boyutsuz bir hacim kastediliyordu. Bunu da iki cevherin yan yana gelerek çizgiyi, iki çizginin enlemesine yan yana gelerek yüzeyi, iki yüzeyin üst üste birleşerek de derinliği oluşturacağını²⁹⁶ ifade ederek ortaya koyuyorlardı. Anlaşılaacağı üzere boyutlar bile ancak cevherlerin birleşmesi ile meydana gelebiliyordu.

²⁹³ Cürcânî, *Mevakıf*, s.740.

²⁹⁴ Dhanani, *Fizik Kuramı*, s.72.

²⁹⁵ Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s.362.

²⁹⁶ İbn Metteveyh, *Tezkira fi Ahkâmi'l-Cevahir ve'l Araz*, (Kahire: Ma'hed İlmi Fırasi, 2009) s.9.

Tartışma burada sona ermedi bu süreçten sonra mütehayyiz olmanın anlamı ve gerekleri üzerinde duruldu. Mutezile'nin, cevher vucut halinde mütehayyiz olandır şeklindeki tanımları, madumun şey'iyiyeti tartışmaları sebebiyle madum halinde şey kabul edilen cevherin gayri mütehayyiz olacağı iddiası ile eleştirildi²⁹⁷ ve Mutezile sonrası tanımlarda vücut şartı zikredilmedi.

Peki uzayda yer kaplamak şeklinde tercüme edebileceğimiz mütehayyiz ne demektir? Mütehayyize verilen anlam, önceki dönem tartışmalarına yani bölünmenin devam edip etmeyeceği meselesine dair geri dönüşe sebep olmaması bakımından ciddiyetle ele alındı. Bu bağlamda meselenin cevherin şekli ile kurulabilecek bağı “*cevher-i ferdin şekli yoktur. Bu hususta kelimcılar görüş birliği içindedir*”²⁹⁸ denilerek engellendi. Şekli reddettikleri gibi herhangi bir şekle benzeme olasılığını dahi reddettiler. (Küreye, üçgene ya da kareye benzeme ihtimali tartışıldı.) Cüveyni (ö.478/1085), *Bakillânî*'den (ö.403/1013) rivayetle şöyle aktarır; “*Cevher-i ferdin şekli yoktur o halde onu herhangi bir şekle benzetmenin de bir anlamı yoktur, muhakkak ki şekle benzeyen şekil olur.*”²⁹⁹ Buradaki ısrar şeklin yarısı ya da köşeleri olma ihtimalinin bölünmeyi çağrıştırmaması içindi. Mütehayyizle boyutsuz bir hacim kastedildiğinde aynı zamanda cevherin şeklinin olamayacağı da ortaya çıkıyordu. Cevherin bir şekle benzeyip benzemediği tartışmaları, aslında tek başına duran cevheri ferd için değil, birleşmiş cevherlerin tam bir bütünlük sağlayabilmek için bir şekle ihtiyacının düşünülmesindendi. Telif arazı ile bir araya geldikten sonra bir cevherin şekil sahibi olması bir sorun teşkil etmeyecekti.³⁰⁰

Bakillânî mütehayyizi şöyle tarif eder; *mütehayyiz cirmdir (kütle)... var olduğunda bulunduğu yerde başka bir cevherin bulunmasını engelleyendir.*³⁰¹ Böyle bir tanımla aynı zamanda Nazzam'daki gibi bir tedahül fikri de dışlanmaktadır. *İbn Metteveyh* (ö.~ 450/1057) ise; “*Mütehayyiz, kendisine gayrının katılması ile daha büyük olan şeydir.*”³⁰² der. Mütehayyizin bulunduğu hayyiz, “*takdiri bir mekândır.*

²⁹⁷ Âmidî, *Ebkâr*, s.24.

²⁹⁸ Cürcânî, *Mevâkıf*, s.742.

²⁹⁹ İmamü'l- Haremeyn Cüveyni, *eş-Şamil fi Usulî'd-Din*, tah. Ali Sami Neşşar (İskenderiye: Münşcetü'l-Maarif, 1969) s.159.

³⁰⁰ Bulgen, *Kelam Atomculuğu*, s.197.

³⁰¹ Cüveyni, *Şamil*, s.156.

³⁰² İbn Metteveyh, *Tezkira*, s.9.

*Mütehayyiz*in gerçekte mekânda olmasa bile mekânda olabilmemesinin imkânıdır.³⁰³ Mütehayyiz kavramı cevherin kendisi ile ilgili bir kavramdır. Cevherin yer kaplayıcı olmasıdır. Kapladığı yerden bağımsız bir durumdur. Çünkü mütehayyiz olmak cevherin kendisinden ayrılamayan lazım sıfatıdır. “*Cevher bir mekândan başka bir mekâna intikal ettiği zaman onun ilk mekânda oluşu baki değildir fakat zatı bakidir... onun bir mekânda oluşu zatı ile mekân arasında bir nispettir.*”³⁰⁴ Mütehayyizlik aynı zamanda cevherin dış dünyadaki var oluşuna da işaret eder. Cevher mütehayyiz olması sayesinde duyuların muhatabı olur.³⁰⁵ Cevherin mütehayyiz olması fakat mekâna muhtaç bir durumda olmaması da müelliflerin dikkatimizi çektiği konulardandır. Çünkü mekâna muhtaç olmak, mekânın ne olduğu sorusunu gerektirir. Âlemdeki herşey cevher ya da araz olacağından, mekânı bir şart olarak sunmak kaçınılmaz olarak bir teselsülle sonuçlanacaktır. Bu akıl yürütmenin sonucunda halâ yani boşluk kavramı da kelam literatürüne dahil olmuştur. Felsefeciler boşluğu kabul etmezlerken, kelamcılar boşluğu savunmuşlardır. Kelamcıların cevherinin mütehayyiz olması, onu felsefecilerin, cisim haricindeki cevher kategorilerinin tümünden ayırtmıştır.

Yukarıda dile getirdiğimiz tanımlarım dışında cevher, “*arazları kabul eden şey*” olarak da tanımlanmıştır.³⁰⁶ Bu tanımlı da göz önünde bulundurduğumuzda cevherlerin üç tane nefsi sıfatı olduğu açığa çıkar: tehayyüz, kendi ile kaim olma ve arazları kabul etme. Arazı kabul etmek cevherin nefsi sıfatıdır yani olmazsa olmaz bir özelliğidir. Bu da bütün arazlardan hali bir cevherin bulunamayacağı sonucunu doğurur. “*Cevher, araz cinslerinin her birinden aynı anda sadece birini kabul edebilir. Her ne zaman ki araz kabul etmiştir o zaman cevher olmuştur aksi halde ise cevher olamaz.*”³⁰⁷ Arazsız bir cevherin bulunamayacağı ilkesi hudus delili açısından oldukça önemli bir noktadır. Cevherlerin hâdis varlıklar olması, hâdis olan arazlardan hâli kalamamaları ile formüle edilmiştir. Her ne kadar cevherin kendi ile kaim olması özelliğinden bahsederken, varlığı için başka bir yardımcıya ihtiyaç duymaz demişsek de bu varlığı için kendini üzerine bina edecek, ilâştirecek bir mahalle ihtiyaç duymayacağı anlamındadır. Yoksa tıpkı kendi ile kaim

³⁰³ Âmidî, *Ebkâr*, s. 26.

³⁰⁴ Fahrettin er-Râzî, *Mealîmî Usulî'd-Dîn*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019) s.60.

³⁰⁵ İbn Metteveyh, *Tezkira*, s.13.

³⁰⁶ Cüveynî, *Şamil*, s.142.

³⁰⁷ Bâkîllânî, *Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsü'd-delâil*, tah. Ahmet Ferit Mezîdî, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005) s.16.

olmak gibi arazlara taşıyıcı olmak da onun asli özelliğidir. Cevher; renk, tat, koku vb. arazlardan hali olabilse³⁰⁸ bile mevcut olduğu anda bir cihette bulunur ki, *ibn Metteveyh* bir cihette bulunmayı cevherin nefsi sıfatından sayar³⁰⁹, bir cihette bulunma ise onun kevn arazı sebebi ile olur.³¹⁰ Yani her arazdan sıyrılabilse bile kevn arazından sıyrılamaz. Aynı şekilde bir cevher ya sakin olur ya hareketli bu iki durum da arazdır. Şu halde arazsız bir cevher düşünülemez. Cevher zıt arazlar için mahal olabilir fakat aynı anda iki zıt arazı bir arada bulunduramaz. *Bâkılânî*'nin yukarıda ki ifadesi de bunu anlatmaktadır. Aynı cins arazlardan bir anda ancak birini barındırabilir. Mesela bir anda ancak bir renk arazını bulundurabilir. Bir cevher aynı anda hem sarı hem de mavi olamaz ya da hem tatlı hem de acı olamaz. Cevher bazında durum bu şekildedir. Cisimler cevherlerin telifi ile oluştuğu için farklı arazları yüklenmiş cevherlerin birleşmesi sonucu, hem tatlı hem acı olabilirler.

*Üstadlarımız cevherlerin hepsinin tek cins olduğu görüşündedirler.*³¹¹ Kelamda bütün cevherlerin mütemasil ve mütecanis olduğu bu üç nefsi sığata referans gösterilerek ortaya konur³¹² (*ibn Metteveyh*'e göre cihette bulunma ile birlikte dört sıfat). Cevherin bu sıfatlardan başka nefsi sıfatı yoktur.³¹³ Cevherlerin tümünün aynı cins olması, cevherlerin ortak özellik göstermesini sağlamaktadır. Bu şekilde bir cevher için söylenebilecek olan özellik diğerkleri için de geçerli olabilecektir. Cevherlerin mütecanis olması birden çok cevherin birleşerek cismi oluşturmaları için de gerekli görölmektedir. Böylece cisimde bir birlik kurulabilecektir. Cisimlerde gözlemlediğimiz farklılıklar, cevherlerinin farklı olmasından değil, cisme ilişkin arazların farklılığından kaynaklanmaktadır. Cevherlerin hepsinin mütecanis olması ve birbirlerinden ancak arazlar yoluyla ayrılması, Fail-i Muhtar olan Allah'ın kudretine ve iradesine her hangi bir sınır getirilmemesi yönünden de önemlidir. Cevherlerin birbirinden farklı olduğu varsayıldığında belli cevherlere ancak belli arazların tahsisi, cevherlerin zatlari sebebiyle söz konusu olabileceğinden Allah'ın kudretinin aksine taalluk etmesi mümkün olmayabilirdi.³¹⁴ Kudrette bu tarz bir

³⁰⁸ Ebu Reşid en-Nisâbü'rî, *el-Mesail fi'l-Hilaf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdadiyyin*, tah. Ma'n Ziyade, Rıdvan es-Seyyid (Beyrut: Ma'hedü'l-İnmai'l-Arabi, 1979) s.62.

³⁰⁹ İbn Metteveyh, *Tezkira*, s.13.

³¹⁰ İbn Metteveyh, *Tezkira*, s.31.

³¹¹ Nisâbü'rî, *Mesâil*, s.29.

³¹² Âmidî, *Ebkâr*, s.36.

³¹³ İbn Metteveyh, *Tezkira*, s.18.

³¹⁴ Cürcanî, *Mevâkıf*, c.3, s.100.

sınırlama kabul edilemeyeceğinden cevherlerin mütecanis olması bu bakımdan da önemli görülmüştür.

2.3.2.Araz

Araz, varlığı için bir mevzuya ihtiyaç duyan, nefsi ile kaim olamayıp bir mahalle muhtaç olan mevcuttur.³¹⁵ Arazlar, kalıcılıkları olmadığı için araz olarak isimlendirilmiştir.³¹⁶ Araz cisimde mahmul olan şeydir.³¹⁷ Araz cevherde kaim olan manadır.³¹⁸ Araz mevcudiyeti kalıcı olmayandır. Gayrı için sıfat olandır.³¹⁹ Araz, varlığı iki adem halinin dışında imkânsız olandır.³²⁰ Araz, şahsi varlığını ancak bir şeyin üzerine hulul ettiğinde kazanan bir mevcuttur...o halde araz varlığını aynı bir mahallin mevcudiyetinde kazanır. Bu aynı mahallin değişmesi ile varlığı iptal olur, bu sebeple de intikali mümkün değildir.³²¹

Yukarıda çeşitli tanımlarını verdiğimiz araz; hudus teorisinin temel iki unsurundan biridir. Kelamın tarihi sürecinde farklı şekillerde tanımlandığı olmuştur. Sıfat denildiği ya da hal olarak nitelendiği dönemler bulunmakla birlikte ağırlıklı genel kanı araz olarak nitelendirilmesi yönündedir. İslam düşüncesinde hem felsefe hem de kelam literatüründe kullanılan bir varlık birimidir. Her iki grubun da üzerinde anlaştığı nokta arazların kendi başına kaim olmadığı ve bir mahalle ihtiyaç duymalarıdır. Arazlar, birbirleri ile mütecanis olan cevherleri farklılaştıran unsurlardır. Suretin, maddeye özünü kazandırarak onu cisim kılmasından farklı olarak, cevherleri gerek ferd gerek mürekkeb halde özelleştirirler. Bir kâlem ona yüklenen araz sayesinde kâlem olmamıştır bilakis o kâlem, araz sayesinde siyah ya da kırmızı, uzun ya da kısa, hafif ya da ağır olmuştur.

Arazların neler olduğu, sayılarının kaç olduğu ya da tasnifi konusunda çeşitli tercihler söz konusudur. Konunun anlaşılabilmesi için iki örnek sunacağız. Bunlardan ilki, *Beyzâvî'nin* tasnifi olup 9 kategori şeklinde düzenlenmiştir.

³¹⁵ Seyyit Şerif Cürcanî, *et-Ta'rifat*, tah. İbrahim el-Ebyari, (Daru'd-Diyane li't-Türas, 1983) s.192.

³¹⁶ Eşari, *Makalat*, s.512.

³¹⁷ İbn Hazm, *El-Fasl*, c.2, s.62.

³¹⁸ Gerard Gihamy ve Samih Dgheim, *el-Mevsutü'l-Camia li Mustalahati'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-İslami* (Beyrut: Mektetü Lübnan Naşirun, 2006) c.1, s.1752.

³¹⁹ Cüveyni, *Şamil*, s.167.

³²⁰ Neseî, *Tabsıra*, s.69.

³²¹ Nasru'd-Din et-Tûsi, *Telhisü'l- Musahhal*, (Beyrut:Daru'l-Edva', 1975) s.178.

- Sayı ve miktar gibi zatı itibariyle bölünmeyi kabul edenler: *Kemmiyet*.
- Zatı ile bölünmeyi kabul etmeyen: *Keyfiyet*.
- Bir mekânda hasıl olma anlamında: *Eyn* (Mekân).
- Bir şeyin zamanda hasıl olması anlamında: *Meta* (Zaman).
- Bir şeyin veya cüzlerinin hariçteki bir şeye nispeti ile hasıl olan heyet anlamında: *Vaz* ' (Konum).
- Baba- oğul ilişkisindeki gibi karşılıklı nispet anlamında: *İzafe* (Görelilik).
- *Mülkiyet*.
- Başkasına müessir olma anlamında: *Fail*.
- Başka bir şeyden müessir olma anlamında: *Münfail*.³²²

Bir diğer tasnifimiz ise *Fahrettin er-Razi* 'ye (ö. 606/1210) ait olup temelde üç ana kısımdan oluşur:

A- Nispî arazlar, 7 alt gurubu vardır;

- Bir şeyin mekânda oluşudur buna *kevn* denir. İlk oluş ikinci mekâna geçerse *hareket* olur. İlk mekândaki ikinci oluş ise *sukundur*. İki cevherin kendilerine üçüncüsünün geçişebileceği iki mekânda bulunmasına *iftirak*, üçüncüsünün geçişemeyeceği iki mekânda bulunmalarına ise *içtima* denir.
- Bir şeyin zamanda oluşudur. *Meta* sorusunun cevabıdır.
- *Mütekerrir nispet*, babalık- oğulluk gibi.
- *Fiil*.
- *İnfial*.
- *Mülkiyet*.
- *Vaz* '.

B- Bölünmeyi kabul eden zorunlu arazlar;

- Cüzleri arasında ortak bir tanım bulunmayacak şekilde bulunanlar: *Sayı*
- Cüzleri arasında ortak tanım bulunanlar: *Miktar*. Bunarda şu şekilde olabilirler: Bir cihetten bölünmeyi kabul edenler: *Çizgi*. İki cihetten bölünmeyi kabul edenler: *Yüzey*. Üç cihetten bölünmeyi kabul edenler: *Cisim*

C- Bölünmeyi ve nispeti gerektirmeyen arazlar;

³²² Kadı Beyzâvî, *Tavâli*, s.82.

- Hayatla kayıtlı olan arзалardır, *İdrak* ya da *tahrik* tir. Cüz'iyatın idraki beş duyudur. Külliyyatın idraki; *ilimler, zanlar, cehalat* ve de *nazardır*. *Tahrik* ise kudret, irade, şehvet ve nefrettir.
- Hayatla kayıtlı olmayan arazlar ise beş duyudan biriyle hissedilen arazlardır. *Işıklar, renkler, sesler, harfler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, sertlik, yumuşaklık, pürüzsüz ya da pürüzlü* olmak.³²³

Bu örnekler dışında araz tasnifleri de mevcuttur fakat verdiğimiz bu iki örnek, konu hakkında genel bir anlayış oluşturmak açısından yeterli gelecektir. Hudus delili bağlamında meselenin en önemli boyutu arazların neler olduğu, sayısının kaç olduğu ya da nasıl tasnif edildiğinden ziyade arazların özellikleridir. Bu özellikler sayesinde kelamın arazları diğerlerinden farklılaşır ve hudus anlayışını kurabilmek için gerekli olan zemin sağlanır.

2.3.2.1. Arazlar tek başlarına kaim olamazlar

Yukarıdaki araz tanımlarından ve arazların kısımlarından da anlaşılacağı üzere arazların en temel özelliğinin ancak bir mahalle ilişerek var olabilmeleridir. Arazlar, dış dünyada hakiki varlıkları olan mevcutlardır. Dolayısıyla kelam açısından her hangi bir cisime ilişmemiş mevcut bir renk olması ya da yemeklerden bağımsız bir tadın olması mümkün değildir. Hulul başkası ile birlikte olmayı gerekli kılmaktadır.³²⁴ Mavi dediğimizde önümüzde duran bir cismin söz gelimi bir kitabın rengi değilse o mavilik mahal olarak bizim zihnimizde bir düşünce olmalıdır. Bu şekilde her hangi bir mahalden bağımsız bir araz söz konusu olamaz. Arazın tek başına bulunabilmesini kabul etmek demek, onun mütehayyiz olması anlamına gelecektir mütehayyiz olmak ise araz almayı gerektirecek ve bu durum imkânsız bir arazlar silsilesine sebep olacaktır.³²⁵

³²³ Fahrettin er-Razi, *Mealim*, s.60-64.

³²⁴ Kadı Abdülcebbar, *Usuli Hamse*, c.1, s.174..

³²⁵ Âmîdî, *Ebkâr*, s.158.

2.3.2.2 Arazlar bir mekândan diğerine intikal edemezler.

Arazlar cisimlerin bir mekândan başka bir mekâna intikal etmesi gibi kendi başlarına başka bir mekâna intikal edemezler. Arazlar tek başlarına bulunamadıklarından onların mahalli cevherler ya da cisimlerdir bu bağlamda aynı araz bir cevherden diğerine ya da bir cisimden diğerine intikal edemez.

İntikal ancak mütehayyiz olan için geçerlidir. Çünkü intikal bir şeyin, bir hayyiz terk edip başka bir hayyizde bulunması demektir. Bu durum ise ancak mütehayyizler için söz konusudur. Arazlar mütehayyiz değildir.

Arazların intikal edemeyeceğini felsefeciler de kabul eder. Onların gerekçeleri tehayyüz aramaları değil arazı ancak belli bir mekânda kendi şahsına münhasır kılmalarındandır. Onlara göre başka bir mekânda olan araz başka bir teşahhüstür. İlk arazın aynısı değildir başka bir hüviyettir.³²⁶

2.3.2.3. Araz, arazla kaim olamaz.

Kelamcılar kaim olmayı, mahallinin husulüne tabi olarak bir hayyizde hasıl olmak olarak tanımlamışlardır.³²⁷ Sıfatın mevsufla kaim olması, sıfatın mevsufunun tehayyüzüne binaen yer kaplamasıdır.³²⁸ Örneğin tatlılık ancak bal gibi bir yemek de bulunabilir. Tatlılık arazı bal ile bir mahalle kavuştuğunda kendisi araz olmayı bırakıp cevhere dönüşmez balda mukim bir tatlılık arazı olarak kalır (o an için). Araza ilişmesi söz konusu edilen ikinci arazın da mesela yapışkanlık arazı olsun, bir mahalle ihtiyacı vardır ve ilk tatlılık arazı yapışkanlık arazı için bir mahal konumunda değildir. Balı gözlemlediğimizde gördüğümüz yapışkan olma arazı yine cisim olan balda kaim olan ikinci bir arazdır. Cevherler aynı anda farklı cinslerde birden çok araz için mahal olabilirler.

İslam felsefecileri arazın arazla kaim olabileceğini, bazı arazların cevherin değil doğrudan bir arazın sıfatı olabileceğini söylemişlerdir. Hareketin hızı ve yüzeyin

³²⁶ Cürcanî, *Mevâkıf*, c.2., s.40.

³²⁷ Beyzavî, *Tavâli*, s.84.

³²⁸ Cürcanî, *Mevâkıf*, s.44.

pürüzsüzlüğünü bu tip durumlara örnek olarak göstermişlerdir.³²⁹ Kelamcıların bu iddialara cevabı şu şekildedir; hızlılık ya da yavaşlık hareket için sabit olan iki araz değildir. Hızlılık ve yavaşlık hareketin arasına giren sükunların azlığı ve çokluğudur. Bilindiği üzere hareket de sükun da cevherle kaim olan iki arazdır. Hareketin hızlı ya da yavaş diye nitelenmesi dışta varlığı olmayan nisbi bir şeydir. Pürüzsüzlük ise cisim ile kaim olan bir arazdır. Yüzeyin bir arazı değildir.³³⁰

2.3.2.4.Araz iki zamanda baki olamaz.

Arazlar, tanımı gereği varlıkları uzun süre devam etmeyen oluşumlardır. Bu durum insanların şahsi gözlemleri ile de kolaylıkla anlaşılabilir. Hareketin, seslerin ya da iradenin sürekli devam etmediği aşikardır. Kelam tarihi sürecinde arazların bekası sorunu tartışılmıştır. Bu konuda arazların iki vakitte baki kalamayacağı, süreksiz olduğu görüşüne karşın bazı arazların baki, bazılarının ise anlık arazlar olduğunu söyleyenler de olmuştur. Özellikle felekler nazariyesinin kelamı etkilediği müteahhir dönemde kalıcı arazların olabileceği görüşleri daha fazla destekçi bulmuştur.³³¹ Fakat cevher-araz teorisinin hudus delili olarak kullanıldığı hakim kelam anlayışına göre arazlar iki zamanda baki olamazlar, süreksizdirler.

Arazların iki zamanda baki olmayacağına dair ileri sürülen iddiaların en meşhuru şöyledir; beka bir arazdır, hali hazırda bulunan arazın ikinci bir zamanda devamlılığını sürdürebilmesi için beka arazına ihtiyacı olacaktır. Bu ise arazın araz ile kaim olması demek olup, muhaldir. Bu olabilse idi hali hazırdaki arazın zevali imkânsız olurdu.³³² Bu iddiaya cevaben çeşitli ihtimaller ileriye sürülmüştür. Arazın bir zamanda bulunabilmesinin iki ya da daha çok zamanda da bulunabileceğine delil olduğunu ve bu zamanların sonunda kendinde bulunan bir şart sebebi ile sonraki bir zamanda yok olabileceği, aynı mahalle gelen zıt bir araz sebebi ile yok olabileceği, bir failin onu yok edebileceği şeklinde çeşitlenen önermelerin her biri uzun uzadıya karşılıklı tartışılmış ve cevaplar üretilmiştir. Okunurken epey kafa karıştırıcı olabilen bu meselede, bir taraf

³²⁹ Teftazânî, *Makasıt*, s.256.

³³⁰ Cürçânî, *Mevâkıf*, c.2, s.48.

³³¹ Râzî, *Meâlim*, s.68.

³³² Beyzâvî, *Tavâli*, s.85.

süreksiz arazları savunurken diğer taraf sadece bazı arazların sürekli olabileceğini öne sürer. Bütün arazların devamlı olabileceği şeklinde bir iddia olmadığı gibi arazların sürekli olabileceğini söyleyenler de bu süreklilik durumunun bir sonu olduğunu inkâr etmezler. Süreksiz arazları savunanlar, arazarlardan her birinin var olduğu vakte, Kadir-i Muhtar tarafından tahsis edildiğini, sadece bu muayyen vakit için var olup vaktin sonunda varlıklarının son bulduğunu ileri sürerler.³³³

Mesele enine boyuna tartışılırken iddiaların birbirini kovalaması ve tartışmaların şiddeti, arazların devam edebileceğini savunanların tam olarak karşı tarafta bir duruş sergilediği izlenimi vermektedir. Halbuki konu takip edildiğinde müteahhir kelimcilerin zemini sarsıp sağlamlaştırdığı sonunda ise sürekli gözüken arazların sürekliliğinin ard arda gelen su damlalarının kesintisiz sürekli akan bir su görünümünü vermelerine benzer bir şekilde teceddüd-i emsal ile sürekli yenilenen süreksiz arazlardan oluştuğu fikrini³³⁴ kabul ettikleri ortaya çıkmaktadır.

2.3.3. Cisim

Kelam açısından cevher-i fertlerin birleşiminden oluşmuş müellef yapıya sahip şey cisim olarak kabul edilir. Cevher-araz teorisinin tartışıldığı erken dönemde tündengelim yöntemi ile sorgulanan cisimler bölünebilir mi? şeklindeki soru, daha sonra en az kaç cevherin bileşiminin cisim sayılacağı şeklinde bir tartışmaya dönüşmüştür. 2 cevherin birleşmesi ile oluşacak çizgiyi bu aşamadan itibaren cisim kabul edenler ile 4, 6 ya da 8 cevher birleştiğinde üç boyuta sahip olabileceğini ve ancak bu durumda cisim sayılabileceğini iddia edenler olmuş, cevherden daha büyük olan çizgi, yüzey ya da üç boyuttan hangi düzeyin cisim sayılacağı tartışılmıştır. Bölünmeyi kabul eden her şeyin cisim olacağı³³⁵ dik açılarla birbirleri ile kesişen yani üç boyutu kabul eden³³⁶ şeylerin cisim olduğu şeklinde tanımlar yapmıştır. Bu genel görüşlere aykırı olarak Bakıllanî (ö.403) birleşerek cismi oluşturan her cevhere de taşıdığı *telif* arazı sebebi ile cisim

³³³ Cürcânî, *Mevâkıf*, c.2, s.50.

³³⁴ Cürcânî, *Mevâkıf*, c.2, s.58.

³³⁵ Teftazânî, *Makâsıt*, s.364.

³³⁶ Kadı Beyzâvî, *Tavâli*, s.124.

denilebileceğini ileri sürmüştür. Bu iddia cevher-i fert için değil müellef cismi oluşturan cevherler için söz konusu olmuştur fakat genel bir kabul görmemiştir.³³⁷

Kelam açısından cismin neliği tartışması teorik bir tartışmadır ve aslında cevher ve araz ayırımını net bir şekilde ortaya koyabilmek açısından ayrıntılar üzerinde durulur. Klasik metinler incelendiğinde cisim tartışmalarının ilk dönemlerde bölünebilmesi açısından sonraki dönemlerde ise cevhere giriş yapmak üzere ele alındığı ve kısa değerlendirmelerle sonlandırıldığı gözlemlenecektir.

2.4.Âlemin Yaratılmışlığının Cevher ve Araz Teorisi ile Ortaya Konulması

Hudus, en geniş anlamda meydana getirilmiş olmayı ifade eder. Varlığı kendinden olmayan, bir başkası sebebi ile vücut bulan şey hâdistir. İslam düşüncesinde gerek kelam gerek felsefe, Allah haricindeki bütün mevcudat anlamına gelen âlemin, hâdis olduğunu, yani bir sebebe binaen varlığa geldiğini kabul eder. Bu varlığa gelişin keyfiyeti, felsefe ve kelam arasındaki en büyük ayrışma noktasıdır. Tezimizin ilk bölümünde detayları ile anlattığımız üzere; İslam felsefesi bu varlığa gelişin sudur yolu ile olduğunu ve sebepli bir varlık olan âlem her ne kadar Allah tarafından var kılındı ise de bundan önce bir yokluk halinin bulunmadığını iddia eder. Onlara göre âlem zat itibari ile hâdisken zaman itibari ile ezelidir. Halbuki kelamın kastettiği hudus, âlemin varlığından önce bir yokluğunun olmasını şart koşar. Kelamda hudus denilince anlaşılan, yokluktan varlığa çıkmış olmaktır. Ezelden beri var olmanın karşıt anlamıdır. Kelam bu tarz bir hudusa dikkat çekmek için zamansal hudus ifadesini kullanır. Yoktan yaratma şeklinde de ifade edilen hudus için dikkat çekmek istediğimiz bir nokta da âlemin yoktan var edildiği değil, yok iken var edildiğidir. Âlem, sanki bir malzemeymiş gibi ademden yaratılmamıştır, adem halindeyken varlığa getirilmiştir.³³⁸

Cevher araz teorisi, âlemin öncesinde bir şey değilken yani yok iken varlığa getirildiğini ve varlığının devam etmesinin de ancak varlık vermeye, yaratmaya devam etmek ile olabileceğini ortaya koymaya çalışır. Bu konuda izlenen yol şöyledir:

³³⁷ Teftâzânî, *Makâsıt*, s.364.

³³⁸ İbn Teymiye, *Meseletü Hudusi'l-Âlem*, tah. Süleyman Özbekî (Beyrut: Daru'l- Beşairi'l-İslamiyye, 2012) s.48.

- Âlem, cevher ve arazlardan oluşur
- Cevherler, arazlardan hali olamazlar
- Arazlar hâdistirler
- Hâdislerden ayrılamayan da hâdistir, o halde cevherler de hâdistir.
- Hâdis cevher ve arazlardan oluşan âlem de hâdistir.

Cevherlerin hâdis olması üzerinden ya da arazların hâdis olması üzerinden kurgulanan çeşitli mantıksal formlar bulunmaktadır. Bizim yukarıda verdiğimiz temel işleyişi gösteren kaba taslak bir formdur. Hudus delilinde âlemin hâdis olduğu ortaya konduktan sonra;

- Âlem hâdistir
- Her hâdisin bir muhdisi vardır
- Âlemin muhdisi Allah'tır.

şeklinde bir çıkarıma varılır. Delilin en temel şeması bu şekildedir. Fakat kelim ve felsefe arasındaki tartışmalar birkaç mantıksal formu sıralamaktan çok daha derinlere iner.

Cevher araz teorisinin sunduğu en önemli özelliklerden biri var olan her şeyin, ya da varlık sayılan her şeyin hakiki anlamda bir varlık olmasını ön görmesidir. Âlemden bahsederken zihni varlık, itibari varlık ve benzeri kategoriler dikkate alınmaz. Bütün tartışma sübutî olarak bir varlığı olan ve adına hakiki denen, bir şekilde elle tutulur gözle görülür, duyularımıza konu olan varlıklar üzerinden yürütülür. Bu şekilde varlıkların önceden var olmayıp şimdi olabildiği, değişim geçirdiği, dün var olanın bugün olmadığı gibi gözlemlerimizle müşahade edebileceğimiz bir zeminde varlıkların ezeli olmadıklarını doğal olarak bilebiliriz.

Konu edilen her şey cevher ve araz kategorileri üzerinden sınıflandırılır ve sağlam bir zemine oturtulur. Mesela anlaşılması en zor konulardan biri olan zamanın neliği konusu bile bölünemeyen en küçük parça üzerinden işlenir. Zaman, bölünemeyen en küçük parçası olan anların ardışık gelmesi ve birbirine eklenmesi ile var olabilir. Zamanın parçaları olan bu anlardan birinin ortadan kalkması, mahiyeti itibari ile yokluğu kabul eder. Zamanın daha önce yok iken şimdi var olan parçasının yokluğu kabul edici olması, onun özü gereği varlığı zorunlu olmasını imkânsız kılar.³³⁹ Bu yaklaşım sayesinde felsefede zorunlu varlık kategorisinde değerlendirilen zaman, mümkün varlıklar

³³⁹ Fahreddin er-Razi, *el-Metalibü'l Aliye mine'l-İlmi'l-İlahi Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Kübra Şenel (İstanbul: Fikriyat, 2022) c.4, s.12.

derecesine indirgenebilmiştir. Yine bu sayede bazı Eşarilerin iddia ettiği üzere zaman, hareketin ölçüsü olmak babından itibari bir varlık olarak kabul edilmediğinde bile olağanüstü ilahi bir güç olmasının önüne geçilebilmiştir.

Kelamcı önüne gelen her meseleyi önce parçalarına bölmüş, onu kategorilere ayırmış ve tartışmasını bu zemin üzerinden yürütmüştür. Felsefede kevn ve fesat olarak adlandırılan ve her şeyin bir diğerinin illeti olduğu ve aslında temelde ezeli bir madde ve unsurların varlığını öngören fikirlere, hareket ve sukun arazını kullanıp cismin ezeli olamayacağını ortaya koyarak cevap verebilmiştir. Var olan her cisim - ki cisim en az iki cevherin birleşmesi ile oluşan şeydir- hareket ve sukundan ayrı kalamaz diyerek meseleye giriş yaparlar ve teori, meseleyi her yönden kuşatır. Âlemin tek başına cevheri fertlerden oluşmadığı açıktır. En az iki cevherin bir araya gelerek cismi oluşturması gerekmektedir. Daha bu ilk adımda cevherleri birleştiren telif arazi devreye girmektedir. Arazsız kalamayan bu cisimler mütehayyiz olmaları bakımından bir mekânda bulunurlar. Birinci mekândaki ikinci bulunma sükun, iki anda iki farklı mekânda bulunma ise hareket olarak tanımlanmıştır. Varlığını devam ettiren bir cismin hareket ya da sükun halinden birinde olması kaçınılmazdır. Şu halde hareket başlangıcında ilk mekânda sükunu gerektirmesi bakımından hâdistir çünkü bir başlangıcı ve öncesi vardır. Bu şekilde ezeli olmadığı ortaya çıkmıştır. Sükun da hâdistir, çünkü kadim olanın ortadan kalkması mümkün değildir.³⁴⁰

Cevher ve araz teorisinin kullanıldığı ve felsefecilerle münakaşaya girilen daha pek çok konu zikredilebilir. Fakat teorinin âlemin hudusunu nasıl ortaya koyduğuna dair yeterli derecede örneklerin verildiği ve konunun anlaşıldığı kanaatindeyiz. İtiraf etmeliyiz ki teori her ne kadar kuvvetli olsa ve pek çok meseleyi çözüme kavuşturabilse de felsefe ve kelam arasındaki nizamı sona erdirememiştir. Bilakis daha da büyümüş ve her iki taraftan da yazılan *tehafüt* literatürünün doğmasına vesile olmuştur. Hudus ve sudur arasında meydana gelen bu tartışmaları tezimizin sonraki bölümünde ele alacağız.

³⁴⁰ Cürcânî, *Mevâkıf*, c.2, s.1144-1152.

BÖLÜM III: SUDUR VE HUDUS NAZARİYELERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

İslam düşünce tarihinde âlemin nasıl vücuda geldiği ve kendinde nasıl özellikler taşıdığı her zaman araştırma konusu olmuş, âlemde yola çıkılarak Allah'ın varlığını ve birliğini ispatlamaya çalışmak gaye edinilmiştir. Bu anlamda ortaya konulan nazariyeler, düşünce faaliyetlerine hareket katmış, nazariye sahiplerinin birbirlerine karşı eleştirileri hem sistemlerin gelişmesine hem de zihin dünyamızın diri kalmasına yardımcı olmuştur. Karşılıklı tartışmalar zaman zaman sistemleri birbirine yaklaştırmıştır. Müteahhir kelimelerin, felsefeleşmiş kelimeler olarak adlandırılması da buna örnek gösterilebilir. Bu dönemde sistemler birbirlerinin müfredatını kullanmaya başlamış, görünürde benzer cümleler kurdukları olmuştur. Yakınlaşmanın boyutu ne denli olursa olsun, Allah'ın zatı ve âlemin yaratılması hususunda ortak bir düşünceye ulaşamamış, sistemler kendi kozmolojik yapılarını korumaya devam etmişlerdir.

Tezimizin buraya kadar olan bölümlerinde bu nazariyelerden ikisinin hem tarihi sürecini hem de temel dayanak, fikir ve iddialarını ortaya koymaya çalıştık. Bu aşamada ise, bu iki sistemi üç ana başlık altında kıyaslamayı hedeflemekteyiz. Bu sayede hem yakınlaşmanın boyutu hem de farklılıkların nelerden ileri geldiğini ortaya koymaya çalışacağız.

3.1. Zatla İlgili Meseleler

İki sistemin aralarında görülen en büyük ayrılık, Allah'ın zatına dair meselelerden ileri gelir. Her iki nazariye de Allah'ın *Vacibu'l-Vücut* olduğu konusunda birleşirler. Bu ifade, Allah'ın herhangi bir sebebe dayanmaksızın varlığının zorunlu ve kendiliğinden olduğu anlamına gelmektedir. Her iki sistem de âlemin varlığının başlangıcını ve devamını bir ve tek olan Allah'a dayandırmakta ve bunun keyfiyeti hakkında düzen barındıran bir işleyiş öngörmektedir. Fakat neredeyse üzerinde anlaştıkları tek nokta budur. Allah'ın zatının özellikleri, sıfatları, varlığa getirmenin keyfiyeti gibi konularda derin görüş ayrılıkları görülür.

3.1.1. Mucib bi'z-Zat Tanrı

Sudur nazariyesini benimseyen İslam felsefecileri, Allah'ın *Mucib bi'z-zat* olduğu görüşündedirler. Buna göre Allah tam ve mükemmel olduğundan ve bilfiil halinde bulunduğundan varlık kendisinden feyz eder, taşar ve âlem bir sebeplilik zinciri ile zorunlu olarak meydana gelir.³⁴¹ Bu taşmada her hangi bir irade söz konusu değildir. Vacibu'l-vucut bir sebebe ya da isteğe binaen taşmış ve âlemi meydana getirmiş değildir. Çünkü o kâmil, tam ve mükemmel olduğundan; zatı itibariyle ezelden beri her zaman bilfiil olduğundan, ulaşmak istediği bir gaye ya da sakınmak istediği bir sebep olmaz. Gaye ya da sebep bir diğer ifade ile irade, Allah söz konusu olduğunda eksiklik çağrışımı yapmaktadır. Halbuki Allah her türlü eksiklikten münezzehtir.

Vacibu'l-vücut'un taşması, onun iyi olmasından ileri gelir. Tamlık illeti, iyiliğin doğasıdır. Sudurculara göre *“iyilik, sadece kendisi için istenir. Diğer şeyler ise iyilik için istenir. Bir şey, başka bir şey için istendiğinde ise gerçek iyilik değil yararlı olur.”*³⁴² *“Mutluluk ve iyilik başkası için değil, kendisi için istenir.”*³⁴³ Allah'ın âleme varlık verdiği feyzi, bir düşünme eyleminin sonucu değildir. Allah düşünüp, karar verip, irade ederek âleme varlık vermemiştir. Kendi doğasında olan tam ve iyi olma hali feyzin zorunlu sebebidir.

Tezimizde bahsi geçen üç öncü sudurcu da (Plotinus, Farabi, İbn Sina), tanrının âlemi yaratmasının, bu bağlamda bir düşünme eylemi olmadığı konusunda ısrarcıdır. Plotinus'un Bir'i, aslen akleden ya da kendinde akıl değildir. Çünkü Plotinus, akletmenin birliği bozacağını düşünür. Akleden ve akledilen iki ayrı şey olacağından bu durum, tanrının taşması gereken saf birliği bozacaktır.³⁴⁴ Plotinus'ta akıl olmak ve akletmek ikinci unsur ile başlar. *Bir, akli aşmakla bilgiyi aşar.*³⁴⁵ Ona göre taşma tanrının kendini akletmesinin değil, sırf iyi olmasının bir sonucudur. Dünyadaki düzen ve intizam onun bir düşünme faaliyeti olmasının sonucu değildir. Akılcı bir düşünüş olmaksızın Tin'deki

³⁴¹ İbn Sina, *Metafizik II*, s.330.

³⁴² İbn Sina, *Metafizik II*, s.278.

³⁴³ Farabi, *Kitabu'l- Fusus fi'l-Hikme/ Felsefenin Temel Önergeleri*, çev. Mehmet Dağ (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020) s.93.

³⁴⁴ Zerrin Kurtoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı* (Bursa: Asa Kitabevi, 2000) s.67.

³⁴⁵ Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, s.19.

intizamdan gelir.³⁴⁶ Plotinus tam bir negatif teoloji yapar, mutlak bir tenzih ile tanrı hakkında söylenebilecek hiçbir şeyi doğru bulmaz.

Farabi ve İbn Sina ise Tanrının akleden olmasını ve kendini akletmesini, birliği bozucu bir durum olarak görmez. Her iki filozof da tanrının akıl, âkil, ve mâkul olduğunu kabul eder. Bu iki filozofa göre tanrı kendi zatını akleder. Bu akletme durumu, kendisinden feyz eden ilk aklı varlığa getirir. Varlığın tamamı, bu ilk akıl ve akletme zincirinin bir neticesidir. Her şey aracılı ya da aracısız ilk sebep olan, varlığın kaynağı ve hakiki fail sebep olan tanrının, kendini akletmesinin bir sonucudur. Tanrı kendi mükemmelliği ve doğası gereği, sürekli olarak kendini akleder ve bu süreklilik varlığın sürekliliğini sağlar. Bu bağlamda tanrı her zaman kesintisiz varlık verendir, feyz dursa varlık ortadan kalkar. Fakat tanrının doğası gereği feyzin durması söz konusu değildir. Her iki filozof da tanrının akletmesinden bahseder fakat buradaki akletme âlemi yaratma üzerine bir akletme değildir. Sadece sırf akıl olan tanrının, kendini akletmesidir. Başka bir şeyi akletmesi kesinlikle kabul edilemez. Bu bağlamda âlem yaratılmak üzere akledilmiş değildir. Filozofların akletmenin bu türüsünü reddetmeleri, akletme sonucu meydana gelen bir fiilin, bir gaye ve sebebinin olmasını zorunlu görmelerinden ileri gelir.

Kendinde açıktır ki akıl sahibi, yaptığını akılla yapmaktadır. Çünkü o, bir maksat ve gayeye gitmektedir. Öyle ki bizden bir fail, bir fiil yaptığı ve onun aklî bir gayesi olmadığında ona boş işle uğraşıyor, gelişi güzel işler yapıyor... denir. Bu böyle olunca, akıllı olması bakımından akıllının yaptığı şeyler, sınırlı olup kendileri için amaçlanan gayeleri ifade eder.³⁴⁷

Tanrının âlemi düşünerek yaratması bir bakıma irade anlamına gelecektir. Düşünme esnasında, bir takım durumlar karar vermekte etkili olmalıdır. Aksi halde bu düşünme, akletme olmaz. Halbuki tam ve mükemmel olanın karar vermek için etkileneceği durumlar olması, kabul edilemez. Bu iki filozofa göre tanrı âlemi yaratmak üzere bir akletme faaliyetinde bulunmaz fakat tanrının zatında âlemin bilgisi de içkin bir şekilde var olduğundan kendini akledince âlemi de akletmiş olur.

³⁴⁶ Pierre Hadot, *Plotinos ya da Bakışın Saflığı*, çev. Özcan Doğan (Ankara: Doğubatı Yayınları, 2016) s.39.

³⁴⁷ İbn Sina, *Metafizik II*, s.280.

İslam felsefesinde akletmenin hariçte müteallak bir sonucu vardır. Ay üstü âlemdeki her akletme eylemi, hariçte bir varlığın sebebi olmaktadır. Tanrının tikelleri bilip bilemeyeceği sorununun kaynağında da bu olgu yatmaktadır. İleride başka bir başlık altında bu konuya ayrıntılı olarak değinilecektir.

Varlığın akletme, yani bilme sonucunda meydana gelmesi filozoflar açısından tercih meselesine bir çözüm olarak düşünülmüştür. Çünkü bilmek içerisinde bir tercihi barındırmaz. Fakat dikkat çekmek istediğimiz burada bilinen, varlık verenin kendi bilgisidir. Bu bilgi sonucu varlığa gelecek şey değildir. Her üç filozofta da taşmanın her aşamasında akledenler, kendilerini aklederler, kendilerinden taşıyacak şeyi değil. Yani bir bakıma tercih meselesine konu olabilecek her hangi bir durumun varlığından söz edilemez. Akletme sonucu meydana gelen varlık, akledenin nezdinde takdir edilmiş ya da kararlaştırılmış değildir. Bu durumda taşarak varlığa gelen sadece fail sebebin doğası gereği varlığını o biçimde almış olur. Mucib bi'z-zat görüşünün eleştiriye konu olmasının en büyük sebebi de bu durumdur. Buna göre ilk sebebin, her hangi bir tasarrufundan söz edilemez. Varlık verme işi doğası gereği, zorunlu ve istemsiz bir eyleme dönüşür. *“Bütünün (âlemin) ondan oluşu, bütünün varlığının O'nun bilgisi veya rızası olmaksızın, doğal yolla da olmaz.”*³⁴⁸ *“Onun bilgisi ve rızası olmaksızın varlık ondan tabii bir yolla çıkıp meydana gelmiş değildir.”*³⁴⁹

Filozoflar akletme fikri ile varlığın sebebini bilgiye yüklerken, irade ve kudret sıfatları ile ortaya çıkan tercih ve müreccih problemini halletmek istemişlerdir. *Müreccihsiz tercih olmaz* kabulü, onları irade ile fiil ortaya koymanın³⁵⁰ kernalde bir noksanlık sebebi olacağına inandırmıştır. Felsefeciler Tanrının iradesi, kudreti ve benzeri kemal sıfatları olmadığını söylemezler. Tanrı bu sıfatlara zatından ayrı olmayan bir şekilde zatının aynı olarak sahiptir. Sıfatların zatla aynı şey olması demek; varlığın, sıfatlardan değil zattan kaynaklanması demektir. Şu halde zat var oldukça fiili de onunla beraber varolacaktır. Onların vurguladıkları nokta, tanrının fiillerinin zatına zait irade ya da kudret sıfatı ile olmadığı, zatının aynı olan bilgisi ile olduğu şeklindedir. Bu bağlamda irade ve kudret yerine buldukları akletme çözümü, tanrının mecbur olması meselesini gündeme getirmiştir. Her şeyi ile mükemmel, eksiksiz, kâmil bir tanrı, nasıl olur da

³⁴⁸ İbn Sina, *Metafizik II*, s.488.

³⁴⁹ Farabi, *Uyunu'l-Mesail, İslam Filozoflarının felsefe metinleri içerisinde*, s.118.

³⁵⁰ Gürbüz Deniz, *Kelam Felsefe Tartışmaları (Tehafütler Örneği)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009) s.57.

mecbur olur? Bu durum bu şekli ile filozofların da istemediği, kabul etmeyecekleri bir neticedir. Buna çözüm olarak tanrının mecbur olarak değil de, razı olarak taşırdığını, feyzettiğini iddia ederler. Peki razı olduğunu söylemek mümkün olabilir mi, ya da problemi sonlandırabilir mi? Bir şeyden razı olmak, o şeyi bilmeyi gerektirir. O halde tanrının razı olduğu kendisinden meydana gelecek taşma, feyz olayı mıdır? Yoksa kendinden taşacak varlık mıdır? Tanrının kendini akletmesi hasebiyle, razı olacağı şeyin olsa olsa taşma, feyzetme olması gerekir. Halbuki feyzetmeye razı olmak ama feyzedeceği şey ile bu anlamda bir bağının olmaması; istenilen, hedeflenen sonuç değildir. Çünkü salt feyze razı olmak, bir insanın göz renginden razı olması gibi gönüllü bir boyun eğiş izlenimi vermektedir. Tanrıdan uzaklaştırılmak istenilen acziyet durumu için bir çözüm sunmamaktadır. Feyzetmeye razı ama kendinden taşan varlıklara karşı herhangi bir eylem türü barındırmama hali devam etmektedir.

İkinci ihtimal ise kendi mükemmelliği, iyiliği ve tamlığı sebebiyle, kendi doğası sonucu feyzeden, taşan tanrının varlık verdiği şeyi, kendisi irade etmese de, o şeyden razı olmasıdır. Filozofların söylemek istediği budur. Tanrı irade etmez ama varlıklara rızası ile feyzeder. Bu noktada problemin çözüldüğünü söyleyebilir miyiz? Kanımızca henüz problem çözümden uzaktır. Tanrı kendini aklederken, bu akletme neticesinde feyz olur ve varlık ondan sudur eder demiştik. Kendinden sudur eden varlıktan razı olarak feyzeden tanrı, sadece kendini aklederken ve her zaman sadece kendini akletmeye devam edecekken nasıl olur da kendinden ayrı bir varlık olan, sudur etmiş şeyi, rıza göstermek üzere bilebilir? Bu sorunun sudur düzeneğini koruyabilecek tek bir cevabı vardır; sudur eden şeyin bilgisinin, tanrının kendi bilgisinin içinde olması. Peki bu nasıl olmaktadır? *“O zatını akleder ve her şeyin ilkesidir. Dolayısıyla kendi zatından her şeyi akleder.”*³⁵¹ Tanrının kendini akletmesi, her şeyin ilk illeti olduğu bilgisini de içerir. Her şeyin ilk ilkesi olduğunu akletmesi ise o şeyleri bilmesini içerir.

Onun katındaki akledilirlerin çokluğu ve suretleri bulunsaydı, aklettiği suretlerinin çokluğunun, O’nun zatının parçaları olacağı zannedilmemelidir. Onlar zatından sonra olmuş iken, nasıl böyle olabilir ki! Çünkü onun zatını akletmesi, zatıdır ve kendisinden sonraki her şeyi ise zatından akleder. Şu halde onun zatını akletmesi, zatından sonraki şeyleri akletmesinin illetidir. Şu halde

³⁵¹ İbn Sina, *Metafizik II*, s.356.

zatından sonraki şeyleri akletmesi, zatını akletmesinin malûlüdür... Zorunlu varlığın akledilirler sadece ilke olmaklık izafeti vardır. Akledilirler bu ilkede değil ilkeden varlık kazanırlar.³⁵²

Tanrının âlemi bilmesinin keyfiyeti bu şekilde ortaya konularak Onda her hangi bir çokluk şüphesi ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Fakat bildiği bu şeylere gösterilen rızanın, zorunluluktan kurtulması söz konusu olamamıştır. Çünkü tanrının bu duruma rıza göstermemesi gibi bir durum söz konusu değildir.

Mucib bi'z-zat tanrı kabulüne kelamcıların karşı çıkma sebeplerinden bir diğeri de âlemin ezeli oluşunu gerektirmesidir. *İllet malulu ile beraberdir* ilkesi gereği illetin olduğu yerde malûlün de olması gerekir. Ezeli olan bir tanrının zatının illet olarak görülmesi, malûlü olan âlemi de ezeli kılmaktadır. Aksi halde illetin malulünü gerektirmesine bir engel olduğu, ya da malûlün gerçekleşmesi için başka bir sebebin lüzumu akla gelecektir. Bu durumlar ise tanrının kemâli ile bağdaşmayacaktır.

Bu aşamada kelim ve felsefe literatüründe ortak lafızların farklı anlamlar içerdiğine de dikkat çekmek yerinde olacaktır. Hem felsefe hem de kelam alimleri âlemin mümkün olduğunu söylerler. Fakat felsefede mümkün kavramı ile bir illete muhtaç olanı kastedilirken, kelamda; varlığa gelmesi ile gelmemesi bakımından eşit noktada bulunan ve varlığa gelişi için bir tercih ediciye muhtaç olan anlamı kastedilir. Felsefecilerin âlemi, kelamcıların kastettiği anlamda mümkün değildir. Bilakis âlem zatı ile mümkün gayri ile zorunlu olduğundan, varlığa gelmesi müreccihe bağlı bir durum olmayıp, zorunlu bir durumdur. İki ekol de âlem için aynı sıfatı kullanıp birbirlerinin tam zıttı anlamları ifade ederler.

Tanrının mucip olması ve âlemin ezeli olarak tanrıdan sudur etmesi problemin bir yönünü oluştururken en az onun kadar önemli bir diğer yön de Allah'ın uluhiyetinin, mutlak güç ve kudret sahibi olmasının bu sistemle yeterince sağlanamıyor olmasıdır. Bilindiği üzere sudur sisteminde âlem ay üstü ve ay altı olmak üzere iki kısma ayrılır. Ay üstü âlemde, semavi akıllar ve felekler bulunur. Semavi varlıklar âlemin işleyişinde ciddi roller üstlenirler. Gerek maddenin ortaya çıkması gerek unsurlar gerekse bunların karışımı ile meydana gelen mizaçlar hepsi bu semavi varlıklar ile alakalı durumlardır.

³⁵² İbn Sina, *Metafizik II*, s.358.

Cisimleri oluşturan madde ve suret, bu semavi varlıklar sonucu oluşur, bir araya gelir ve değişir. Gözlemleyebildiğimiz âlemin tamamı, bu semavi varlıkların hareketlerinin ve taşmalarının bir sonucudur. Şu durumda her şeyin ilk ilkesi olarak, her şeye varlığını veren bir tanrıdan söz edilmesine rağmen, bu tanrı uluhiyette tek ve her şeye gücü yeten bir konumda değildir. Tanrıya ait olmasını beklediğimiz pek çok özellik, ondan başka semavi güçlere dağıtılmış durumdadır. Bu iddiaya felsefeciler, tanrı varlık vermeyi bıraksa, ki bırakamaz, âlemin yok olacağını ve dolayısıyla tanrının uluhiyetinin bu varlıkları devamlı kılması sayesinde korunduğu cevabını verir. Fakat bu bizi tatmin edebilecek bir cevap olmaktan uzaktır. Çünkü tanrı varlık vermeyi keserse, âlem yokluk haline dönecektir. Evet, sistem bu şekilde bir ululuk sağlamıştır. Fakat aynı şey semavi varlıklardan birinin taşmayı durdurması ile de meydana gelmektedir. Meşhur *birden bir çıkar* ilkesine göre tanrı sadece ilk akıllı taşımaktadır. Bu ilk akıl taşmayı bıraksa, bu sistemde âlemden bahsetmek mümkün olmayacaktır. Tanrı sadece tek bir şey varlığa getirmekten ileri gidemeyecektir. İlk akla, taşmaya devam etmesini emredecek bir gücü bile bulunmamaktadır. Hatta semavi varlıkların en alt tabakasında bulunan, akılların en sonuncusu olan faal akıl feyzi bıraksa, dünyadan söz etmemiz mümkün olmayacaktır. Tanrının varlık vererek kazandığı uluhiyet bu durumda tüm bu semavi varlıklar tarafından paylaşıyor demektir. Bu iddiamıza semavi varlıkların taşmayı ya da hareketi istemeleri halinde durduramayacakları gerekçesiyle cevap verilmeye çalışılabilir. Fakat aynı durum mucip olan tanrı için de geçerlidir. Hepsi bir zorunluluk hali ile varlıklara sebep olmaktadır. O halde uluhiyet neden tek başına tanrıya ait olmalıdır? Olsa olsa bu sadece bir kabul olabilir, bizi uluhiyeti tek başına tanrıya atfetmeye itecek bir sebep bulunmamaktadır.

Kadim felsefe damarlarından beslenerek ortaya çıkan sudur sistemi, Yunanlı kaynaklarında, âlemin düzenini açıklamaya yönelik bir çaba olduğundan ve tanrı bu sistemde sadece zincirin son halkası olma görevi gördüğünden; onun uluhiyetini, gücünü ve kudretini korumak üzere ciddi çabalara girililmemiştir. Tanrının iyi olduğu, cömert olduğu, aşk olduğu gibi altı doldurulamayan ve buna dair bir ihtiyaç da hissedilmeyen bir sistem, İslam filozofları tarafından ele alınmış ve işlenerek geliştirilmiştir. Fakat temel çıkış noktası, âlemin düzenini anlamak üzere korunmuştur. Bu sebeple tanrının zatının tekliği ve basitliği üzerinde titizlikle duran sistem, onun uluhiyetini aynı titizlikle ortaya koyamamıştır. Zannımızca sudur nazariyesi, tanrılık özelliklerini tek başına tam olarak

tanrıya hasredebilseydi kalam tarihinde bu denli eleştirilere maruz kalmayacaktı. Âlemin ezeli olması iddiası bile öncelik sonralık kabullerine binaen üzerinde anlaşılabilir bir noktaya gelebilecekti.

İslam filozofları uluhiyet noktasındaki bu eksikliği görmemiş değillerdir. Tanrının gücünü, diğer semavi varlıklarla paylaşma izlenimini ortadan kaldırmak için semavi varlıkları melekler olarak tanımlamışlardır. Uluhiyet şemasını tanrı ve onun emrindeki melekler şeklinde dinden ödünç alan filozoflar, sistemlerinde bu durumu temellendirebilecek kozmolojik alt yapıdan yoksundurlar. Dolayısıyla bu çaba sade bir adlandırmadan ileriye gidememiştir.

3.1.2.Fail-i Muhtar Yaratıcı

Allah'ın zatı ile ilgili yaklaşımlardan kelamcıların tercihi, *Fail-i Muhtar* yaratıcı anlayışı olmuştur. Buna göre Allah, mümkün varlıkları, varlığa gelip gelmeme durumuna eşit mesafede olan şeyleri, varlığa getirme konusunda her hangi bir zorunluluk altında değildir. “*Onun kudretinin , fiilin terkine değil de gerçekleşmesine taalluk etmesi aklen muhal olmadığı gibi, bunun aksine, yani fiilin terk edilmesine taalluk edilmesi muhal değildir.*”³⁵³

Fail-i muhtar ifadesindeki fail ve muhtar kelimeleri birbirini gerektiren kavramlar olarak görülmüştür. Kelamcılara göre fail olabilmek, irade sahibi, seçen ve bilen olmayı gerektirir. “*Fail, irade ederek, seçerek ve irade edileni bilerek fiilin kendisinden çıktığı varlıktır.*”³⁵⁴ Bu bağlamda fail olabilmek için yapılan işin bilincinde olunması ve yapılamaya karşı bir kastetmenin bulunması gerekmektedir. Gazali, felsefedeki doğal ya da tabii fail ifadesinin ancak mecaz olarak kabul edileceğini, aslında bu tabii sebeplerin hakiki manada failler olmadığını söyler. Allah'ın irade ile değil de icap ile âlemi meydana getirdiği iddiaları sebebiyle de filozofları, Allah'ın fail olduğunu söyledikleri halde, aslında aldatmaca yaptıkları yönünde eleştirir. İrade sahibi olmaları bakımından yalnızca canlı şeylerin fail olabileceğini, iradesiz ve cansız varlıklara fail denilmesinin hakiki anlamda olmadığını söyler. Buna örnek olarak bir kişi bir diğerini ateşe atmak yoluyla

³⁵³ Karabağî, “Tehafüt” *Karabağî ve Tehafütü*, haz. Abdürrahim Güzel, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991) s.67.

³⁵⁴ Gazali, *Tehafütü'l-Felasife Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009) s.57.

öldürdüğünde, ateşe iten adama katil denildiği, ölüm için yakın sebep ateş olmasına rağmen, hiç kimsenin ateşi katil olarak nitelemeyeceğini söyler.³⁵⁵

Kelamcıların fiili irade şartına bağlamaları hiç şüphesiz Allah’a zorunluluk iliştmeyi engellemektedir. Her hangi bir zorunluluk altında olmayan Allah; dilediğini, dilediği zaman, dilediği şekilde yapacaktır. Bu şartlar kelamcılar açısından ulûhiyeti sağlayan olmazsa olmaz koşullardır. Bu durumda Allah vardır ve herhangi bir fiilde bulunmadığı sürece âlem yoktur. “*Fiilin kadim olması imkânsızdır. Âlemin fiil olmasının anlamı, onun yoktan varolmasıdır. Eğer âlem sonsuz olarak Allah ile birlikte var olsaydı, nasıl fiil olurdu?*”³⁵⁶ Dolayısı ile var olan her şey Allah’tan sonra hâdisler olarak yaratılmıştır. Başlangıçta Allah ile beraber olan ezeli bir âlem anlayışı daha ilk aşamada engellenmiştir. Peki mutlak güç ve kudrete sahip iradeli bir yaratıcı fikrine ulaşıncı, bütün problemler hallolmuş mudur? İslam düşünce tarihindeki felsefe-kelam tartışmalarının uzun yıllar kıyasıya devam etmesinden anladığımız üzere problemler bitmemiştir. Henüz açıklığa kavuşturulması gereken pek çok eleştiri noktası bulunmaktadır.

Daha önce mümkün kavramını açıklarken değindiğimiz üzere aynı kelimeleri kullanmalarına rağmen birbirlerinden farklı anlamları kasteden iki ekol, *hâdis* kelimesi konusunda da aynı tutumu sergilemektedir. Filozoflar âlemin ilk ilkedden, illetin malûlden önceliğinde olduğu şekilde zat olarak sonra geldiğini ve bu anlamda âlemin zat olarak hâdis olduğunu söylerler. Fakat zaman olarak, tam illetle malûl arasında boşluk olamayacağından, âlemin kadim olduğu konusunda ısrarlıdırlar. Yani âlemin varlığından önce hakiki bir yokluk hali mevcut değildir. Fakat İslam memleketlerinde felsefe yapmanın hassaslığı ile metinlerinde sıklıkla âlemin hâdis olduğundan bahsedilir ve dikkatsiz bir bakış kelamcılardan farklı bir şey söylemediklerini zannedebilir. Kelamcıların hâdis kelimesi ile kasdettikleri ise âlemin varlığa gelmeden önce yok olduğu yönündedir. Başlangıçta yokken, Allah’ın dilemesi üzerine varlığa gelmiştir. Buradaki yokluk hariçte hakiki yokluk olup, Allah’ın ilmindeki bir yokluğu ifade etmemektedir. Meseleyi anlamamız için bu nokta önemlidir. Kelamcılara göre ilim, fiili gerektirmediğinden hâdis olan bir şeyin varlığa gelmeden önce Allah’ın ilminde olmadığı düşünülemez.

³⁵⁵ Gazali, *Tehafüt*, s.57-60.

³⁵⁶ Gazali, *el-iktisat fi ’l-itikat/ İtikatta Orta Yol* çev. Osman Demir (İstanbul:Klasik yayınları, 2012) s.97.

Meseleyi âlemin ezeliyeti tartışmalarına getirmeden önce - çünkü bu husus tabiatla ilgili başlık altında incelenecektir- başlığımızla doğrudan ilgili olan sıfatlar konusuna değinmek istiyoruz. Kelamda sıfatların; zata zait, zatın ne gayrı ne de aynı olan şeyler olduğu ifade edilir. Sıfatların zata zait mi, yoksa zatın aynısı mı olduğu meselesi sadece lafzi bir anlaşmazlık değildir. Arkasında çok derin bir tartışma barındırır. Yukarıda zikri geçtiği üzere felsefeciler zattan ayrı sıfatlar olamayacağını, sıfatların zatın aynı olduğunu söylemişlerdir. Sıfatların, zatın aynı olması ne demektir? Biz bilmekteyiz ki zat olmak zorunlu olarak sıfatlara sahip olmayı gerektirmez. Filozoflar neden sıfatların zatın aynısı olduğunu söylemek konusunda ısrar etmişlerdir. Bu, sudur sisteminin âlem için ön gördüğü hiyerarşisinin zorunlu bir sonucudur. Sudur sisteminde varlıkların 4 çeşit nedeni olup bunlar, fail neden; sebepler zinciri ile de olsa gerçek fail neden tanrıdır, surî neden, maddî neden ve gaî neden. Bu illiyet zincirinin sonsuza kadar devam etmemesi ve bir noktada son bulabilmesi için her şeyin ilk nedeni olan şeyin, tüm bu neden çeşitlerinden berî olması gerekmektedir. Bu da tanrının, hiçbir neden tarafından varlığa getirilmemiş olmasını gerektirir. Dolayısıyla tanrının basit bir yapıda olmasını zorunlu kılar. Felsefeye göre tanrının bileşik bir yapıya sahip olması mümkün değildir. Çünkü her bileşik, parçalardan meydana gelir yani birleşmeden önce parçalar ayrı ayrı bulunur ve daha da vahimi her bileşik olan yok olmaya ve değişmeye mecburdur. Böyle durumların tanrı için düşünülmesi mümkün değildir ve zaten sistem hiyerarşisi tüm bu olumsuz durumlardan kaçınılacak bir son noktaya muhtaçtır. Dolayısıyla felsefe açısından bakıldığında, tanrının zatına zait sıfatlarının varlığından bahsetmek mümkün değildir. Tanrı sadece saf bir zattır. Basit bir yapıdadır. Hatta mahiyeti bile yoktur.³⁵⁷ “*Onun zâtı sırf, mahza ve gerçek birlik sahibidir.*”³⁵⁸ Aslında âlemin ezeli olması da hangi sıfatın fiili olduğundan çok bu durumdan ileri gelmektedir. Felsefeciler tanrının akıl, âkil ve mâkul olduğunu söyleyerek, zat denilince otomatik bir akletme faaliyeti farzetmişler ve bu akletme varlık vermenin fail nedeni olmuştur.

Kelamcılar ise sıfatların zata zait olduğunu söylerler. Çünkü normalde sıfat denilince akla gelen ilk algı da bu yöndedir ve kelamcıları bunun aksini söylemek zorunda bırakacak bir sistem zorlaması da yoktur. Aynı zamanda sıfatların, zatın aynı olduğunu söylemek Allah’ın mucip olması sonucunu doğurur. Kelamdaki hudus delili, her hâdisin

³⁵⁷ İbn Sina, *Metafizik II*, s.290.

³⁵⁸ İbn Sina, *Metafizik II*, s.288.

bir muhdisi vardır önermesi, mürekkep olmayan bir kadime değil, hâdis olmayan bir evvele ulaşmak ister.³⁵⁹ Felsefe dolayısıyla kelama sonradan dahil olan imkân delili de aynı şekilde, her mümkünün onun varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccihe ihtiyacı vardır, diyerek ilk noktada kendi varlığı için bir mürecihi bulunmayan varlığa ulaşmayı hedefler. Dolayısıyla hedef, son noktada mutlak manada basit bir varlığa ulaşmak değildir. Kelamda tevhit anlayışı, bu bağlamda bir birlik demek değildir. Allah'ın her türlü özellikleri ile eşinin ve benzerinin bulunmaması kastedilen manadır. “Çünkü Allah her bakımdan bir değildir, onda itibari cihetler vardır.”³⁶⁰ Burada kelimcilerin Allah'ın mürekkep bir varlık olduğunu söylediklerini iddia etmiyoruz. Çünkü kelam kozmolojisi âleme basit-mürekkep, bilkuvve- bilfiil ayrımları ile bakmaz. Onların kozmoloji sistemleri daha farklı kriterler üzerinden bina edildiği için, Allah'ın mutlak anlamda basit bir yapısı olduğunu söylemek zorunda değillerdir. Mesela, kelamdaki en basit varlık cevher-i ferttir. Kendisine hiçbir araz ilişmemiş cevher-i ferdin bile önceki bölümde zikri geçtiği üzere sıfatları vardır. Kelamcılar, felsefecileri de, basitliği iddia etmelerine rağmen tutarlı bir şekilde sağlayamadıkları yönünde eleştirirler. Kelamda basitlik tartışması değil, teaddüd-i kudema tartışması vardır. Allah'tan başka kadim varlıklar olduğu izlenimini vermemek önemlidir. Bu bağlamda sıfatların Allah'ın ne aynı ne de gayrı olduğu kabul edilmiştir.

Bu açıklamalardan sonra Allah'ın zatı ile değil sıfatları ile yarattığı ortaya konulmuş olur. Tartışmanın bundan sonrası bu sıfatın hangi sıfat olacağı hakkında olacaktır. Sıfatlar zatın aynı olmadığına göre, ilim sıfatının varlık veren fail sebep olduğunu söylemek gibi bir zorunluluk da ortadan kalkmış olur. Felsefecilerin ilim sıfatını seçmeleri, yukarıda zikrettiğimiz sebepler dolayısıyla bir zorunlulukken, kelimciler meseleyi normal akışın içinde incelemek konusunda özgür olmuşlardır. Allah'ın ilim, irade, kudret gibi sıfatları vardır ve bunlar yaratma açısından kelime anlamlarının da içerdiği bir akış ile işleyebilirler. Böylece Fail-i Muhtar anlayışının önünde kelimciler için bir engel olmadığı açıklığa kavuşur.

Kelamın sistematğinde Fail-i Muhtar anlayışına bir engel olmamasına rağmen hala ortada açıklanması gereken sorular vardır. Tanrının iradesiz olmadığını kabul

³⁵⁹Mübahat Türker Küyel, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* içerisinde İbn Rüşt, *Tehafütü't-Tehafüt* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayını, 2018) s.190.

³⁶⁰Küyel, *Üç Tehafüt* içerisinde Hocaşade, *Tehafüt*, s. 203.

ettikleri halde akletmesi ile varlık verdiğini iddia eden felsefecilerin hem kendi sistemlerini savunmak hem de hasmı mağlup etmek üzere sormaları gereken soruları bulunmaktadır.

Sarih akıl tanıklık eder ki, bir tek zat, bütün yönlerden önceki halindeyse, daha önce kendisinden bir şey var olmamışsa ve şimdi de öyleyse, şimdi de ondan herhangi bir şey var olmaz. Binaenaleyh şimdi ondan bir şey hudusa gelmişse, hiç kuşkusuz zatta bir kasıt ve irade veya doğa veya kudret ve yapabilirlik veya daha önceden olmayan buna benzer bir durum meydana gelmiş demektir... çünkü var olması ve olmaması mümkün olan, bir sebep olmaksızın fiile çıkamaz ve varlık kazanamaz. İllete ait olan bu zat daha önce olduğu gibiyse, tercih etmemişse, bir güdü veya maslahat veya başka bir şey olmaksızın bu tercih kendinden zorunlu olmuyorsa, bu durumda söz konusu illet, fail illet ise, bu zatta tercihi gerektiren bir hâdis bulunmalıdır.³⁶¹

İbn Sina'nın oldukça dikkat çekici bu paragrafı kelamcılarının sistemine karşı sorulan soruların hemen hemen hepsini barındırmaktadır. Şöyleki;

- Tanrının zatında değişme yoksa neden önceden irade etmemiş de sonradan irade etmiştir?
- Tanrının zatında bir değişme yoksa, önceden var etmeyen şimdi nasıl var eder?
- Hudus varsa irade ile ne kazanılır ya da bir eksiklik mi giderilir?
- Önceden irade edilmesinin önündeki engel nedir?
- Önceden olmayan bir kudret sonra mı kazanılmıştır?
- Hudus sonradan olma olduğuna göre önceden olmayan ve şimdi olan bu irade hâdis midir?
- Tanrıya hâdisler ilişebilir mi?

Soruların cevaplarına geçmeden önce bir takım hususları netleştirmemiz gerekmektedir. Zaman mefhumu ve fiilin hudusa gelmesi meselesi iyice anlaşılmadan bu soruları net bir şekilde anlamak mümkün olmayacaktır.

Terk için bir vaktin ve fiil için bir vaktin takdiri, boş bir mekânın ve dolu bir mekânın takdir edilmesi gibidir. Sen biliyorsun ki Allah Teala'nın varlığı mekânsal olmadığı için, O'na ne boş bir mekân, ne de dolu bir mekân nispet edilebilir. Aynı şekilde O'nun varlığının zamansal olmaması nedeniyle O'nun için boş bir zaman ve dolu bir

³⁶¹ İbn Sina, *Metafizik II*, s.398.

zaman nispet edilemez. Böylece onlardan birinin ‘fiilinin terki’ ve ikincisinin de ‘fiil’ diye isimlendirilmeleri anlamsız olur.³⁶²

Şehristanî’nin bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, zaman kavramı olguları konuşurken aklımız tarafından otomatik olarak oluşturulur. Zamansal bir bağlantı kurmadan düşünemeyiz. Bu durum metafizik olguları anlamaya çalışırken bir takım kafa karışıklıklarına ve hatalara sebep olur. Allah Teala, mekândan ve zamandan münezzehtir, bu üzerinde ihtilaf olmayan bir ehli sünnet kelim kaidesidir. Allah zamanla takyid edilemez. Dolayısı ile fiilleri ona nispetle, ‘fiilde bulunmadığı’, sonra da ‘fiilde bulunduğu’ şeklinde birbirinden ayrılan iki farklı zamanla nitelendirilemez. “*Varlık ve zamandaki birbirini gerektirme, var olan sadece zamanı kabul eden bir varlık olduğunda gerekir.*”³⁶³ Bir şeyin zamanından bahsedebilmek için, onun varlık olarak zamanı kabul eden bir tarzının olması gerekir. Bu sebeple Allah neden önceden irade etmemiştir de şimdi etmiştir gibi bir soru anlamlı olmayacaktır. Bu bağlamda kelamcılar irade sıfatının ezeli olduğunu fakat onun taalluku olan fiilin hâdis olduğunu söylerler. Bu söylem sorulara cevap vermek ya da zor durumdan kurtulmak için ortaya atılmış bir söylem değildir. Allah’ın varlık olarak zamansal olmayışı, sıfatlarının da ezeli ve ebedi oluşu demektir. Halbuki fiilin varlığa gelmesi, var olduğu andan itibaren, o varlık zamanı kabul eden bir varlık olduğundan hâdistir. Hâdis olmak öncesindeki zamanın ölçülebilir olması anlamında değildir. Varlıktan önceki yokluk, zaman olarak tasavvur edilse de hakiki bir nispeti olmayan bir yokluktur. Sadece vehmi bir kesit olup belli bir başlangıcı yoktur.³⁶⁴ Varlığa gelme anından geriye gidildiğinde Allah ezeli olduğundan bu boşluk ölçülemez ve bir fiil diğerinden Allah’ın varlığına nispetle zamansal olarak daha önce veya sonra olmaz. “*Fiil, bir başlangıcı olan şeydir, ezel ise bir başlangıcı olmayan şeydir. Bir başlangıcı olanla bir başlangıcı olmayan arasındaki birleştirme muhaldir.*”³⁶⁵

Zaman âlemin yaratılması ile birlikte, âleme nispeten başlar. Bu sebeple kelimda zamanın ontolojik varlığı kabul edilmez ve o nispet olarak algılanır. Zaman meselesi anlaşıldıktan sonra açıklığa kavuşturulması gereken bir diğer konu da “yokluk”

³⁶² Şehristanî, *Kitabu’l-Musâraa Filozoflarla Mücadele*, çev. Aygün Akyol ve Aytekin Özel (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010) s.64-65.

³⁶³ Şehristanî, *Musâraa*, s.65.

³⁶⁴ Ömer Türker, “Üç Mesele-1: Âlemin Ezeliliği”, *Gazali Konuşmaları* ed. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2012) s.58.

³⁶⁵ Şehristanî, *Musâraa*, s.66.

mefhumudur. Kelamcılar ve felsefeciler arasında yokluk, kavram olarak birbirinin aynı şekilde kabul görmez. Sudur ile ortaya konulan felsefe sisteminde mutlak anlamda bir yokluk kabul edilmez. İbn Sina varlıkların kendilerinde *leys* olduğu yani mutlak ademi hakkettiği ve Allah'ın onlara varlık vererek onları *eys* kıldığı yani var ettiğini söyler ve bunu *ibda* olarak isimlendirir.³⁶⁶ Bu *leys* olma hali varlığın/şeyin kendisinin bir özelliğidir. Varlığın/şeyin imkânı buradan gelir. Şey tüm dış bağlantılarından bağımsız bir şekilde kendinde mümkündür ve dışarıdan bir illet onu var kılar. Aynı bu şekilde, bu şey kendi kendine kalsa, kendi özünden dolayı *leys*'tir. Aksi takdirde kendi kendine varlığa gelmesi ve *eys* olması gerekir. İbn Sina'nın dile getirdiği bu *leys* olma hali, mutlak adem diye tarif edilse de bizim anladığımız şekilde bir yokluk değildir. Şeylerin kendi kendini var etme özelliklerinin olmadığını anlatan bir kavramdır. Tüm bu; yokluk, *leys*, *eys* kelimeleri her iki ekol tarafından kullanılsa da onlara farklı anlamlar atfedilmiştir. Sudur sisteminde âlem ezeli olduğundan, tanrıdan sudur etmesinin öncesinde bir yokluk hali bulunmadığından, kavram olarak da hakiki manada bir yokluk kabul edilmez. Sistemde yokluk ancak illiyet sebebiyle bir şeyin başka bir şeye dönüşmesi şeklinde gerçekleşir. Bu durum da, sadece ay altı âlem için söz konusu olabilir.

Kelamcılar ise hakiki anlamda bir yokluğu kabul ederler. Bir şey başka bir şeye dönüşmeden de Allah henüz onu yaratmadığı için yokluk durumunda olabilir.

Bu iki farklı yokluk anlayışını ayırtedebilmek, âlemin hudusu meselesini anlamak için önem arzeder. Kelamda Allah'ın zamansal olmadığını söylediğimize, fiilini irade etmediği ve sonrasında irade ettiği bir zamandan bahsedilemeyeceğini ileri sürdüğümüze göre, Allah âlemi ezelde yaratmış olmaz mı? Şeklinde bir soru karşımıza çıkabilir. Kelam anlayışına göre Allah vardı ve onunla birlikte hiçbir şey yoktu. Dolayısıyla âlem yoktu ve Allah onu yarattı. İşte âlem yoktu dediğimizde, kelam anlayışında hakiki bir yokluk kastederiz. Hudus ise bu yok olma halinden sonra, şeylerin var edilmesidir. Bu durum sadece illetin malûlüne kıyasla önce olması gibi bir durumdan farklıdır. Dolayısıyla âlemin ezeli olması gibi her hangi bir ihtimal bulunmamaktadır.

Zaman ve yokluk hakkındaki bu açıklamalardan sonra yukarıda sıralanan soruların pek çoğunun cevabı kendiliğinden ortaya çıkmış gözükmektedir. İrâdenin neden

³⁶⁶ İbn Sina, *Metafizik II*, s.286.

önce değil de sonra olduğu ya da bunun zatta meydana gelen bir değişme sebebiyle mi olduğu soruları artık anlamını yitirmiştir.

Allah'ın iradesi belli bir vakitte var etmeye ilişmiş de o vakitten önce bir vakitte var etmeye ilişmemiştir iddiası, ancak “söz konusu vakitten önce başka bir vakit vardır.” Demekle mümkün olabilirdi. O vakitten önce başlangıca gidilmeksizin bütün vakitler için de aynı durum söylenebilir. Böyle bir iddia zamanın kadim olduğu fikri sabit ise geçerlidir... zamanın yaratılmış olduğuna inanan insan, bu başlangıçtan önce hiçbir şekilde vakit olmadığına inanıyor demektir. Âlem, yaratılmasından önceki bir vakitte neden var edilmedi? Böyle bir söz, yaratıldığı vakitten önce başka bir vakit varsa doğru olabilir. Durum böyle değilse, “Allah'ın iradesi bu vakitten önce yaratmaya niçin ilişmedi?” diyenin sözü anlamsızdır.³⁶⁷

Zaman sadece hâdis varlıklar için geçerli bir mefhum olduğundan Allah için zamansal bağlam taşıyan soruların sorulamayacağı açığa çıkmıştır. Fakat neden irade ettiği ile ilgili soru hala cevap beklemektedir. Müreccihsiz tercih olmaz diyerek, mümkün olan iki şeyden birini diğerine tercih eden iradenin bundan bir kast güttüğü ima edilir. Aslında bu soruyu soran felsefeciler karşısında çok fazla da düşünmeye gerek yoktur. Onların Allah'ın neden sudur ettiğine dair ortaya koydukları gerekçeler bizim irade için de rahatlıkla söyleyebileceğimiz makul ve anlamlı gerekçelerdir. *Mümkünün iki yönünden birisinin, Allah'ın hikmet ve cömertliğine göre ortaya çıkması, O'nun ihtiyar sahibi olmasına bir aykırılık teşkil etmez, bilakis bu akli selimin ve doğru olan dinin kabul ettiği üzere, O'nun ihtiyar sahibi olmasını gerekli kılar.*³⁶⁸

Felsefede Allah'ın sudur etmesinin sebebi olarak iyi ve cömert olması gösterilmiştir. İyilik sadece kendisi için istenir, diğer şeyler ise iyilik için istenir denilerek iyilik için bir kast ya da menfaat şartı aranmamıştır. İyi olmak ve cömert olmak Allah'ın şanındandır. Sudur için öne sürülen bu gerekçe hudus için de geçerlidir. Allah'ın hikmeti ve cömertliği ile irade edip yaratması, kesinlikle kendinde olan bir eksikliği gidermek, bir menfaate kavuşmak ya da kâmil değilken kemâle ermek için yaptığı bir şey değildir. Sudurdaki sebep varlığa getirmenin şeklinden bağımsız olarak burada da geçerlidir.

³⁶⁷ Fahrettin Razî, *el-metalibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlahi / Metafizik* çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Fikriyat Yayıncılık, 2022) c. 4-6, s.38.

³⁶⁸ Karabağî, *Tehafüt*, s.68.

Zaman zaman karşılaştığımız başka bir soruyu da cevapladığımızda bu başlık ile hedeflenen maksat hasıl olacaktır. Allah'ın yaratmadığı bir vakit varsa ya da zaman hakkındaki açıklamalardan sonra varlığın olmadığı bir kesit varsa demek daha isabetli olacaktır, Allah yaratmadığı bu kesitte bil kuvve Hâlik, yaratma gerçekleşince de bil fiil Hâlik olmaz mı? Bu soru yukarıda zaman hakkında getirdiğimiz açıklamalarla kendiliğinden cevabını bulmaz. Çünkü biz hudus ile yaratılmışların olmadığı bir kesiti kabul ve iddia ederiz. Yaratılmış olmazsa Allah bil fiil değil bil kuvve yaratıcı konumuna mı girmiş olur? Bu soru felsefecilerin kurduğu sistemin ürettiği bir sorudur. O sistemde her şey ya bil kuvve halde bulunur ya da bil fiil halde bulunur. Bil fiil halde olmak yetkinlik iken, bil kuvve halde bulunmak kemâlden bir eksikliktir. Bil kuvve halde bulunan bir şeyin kendi kendine bil fiil hale çıkabilmesi mümkün değildir. Onu bil fiil hale ancak bil fiil olan başka bir şey çıkarabilir. Bu ifadelerin Allah hakkında düşünülmesi ne kadar korkunç olacaktır. Bu durumda Allah'ın yetkin olmadığı, eksik olduğu bir dönem tasavvur edilmekle kalmayıp, yetkinleşmek için bir başkasına da muhtaç olacaktır. Tabiki böyle bir durumun kabul edilmesi mümkün değildir. Felsefede Allah, her an feyzetme durumunda olduğundan, sürekli bil fiil halindedir. Sudur ile sağlanan bil fiillik hali hudus ile sağlanmıyor gözükmektedir. Aslında meselenin bam teli de burasıdır. Bu bil fiillik hali hudusta da sağlanmalı mıdır? Hayır hudus teorisinde bunu sağlamaya gerek yoktur, çünkü teori böyle bir kriter üzerine kurulmamıştır. Hudus teorisinde şeyler bil kuvve ya da bil fiil ayırımına tabi değildirler. Bir varlık cevher ve arazlardan oluşur ve yetkinlik olarak sayılabilecek pek çok şey muhtemelen arazlar olarak ona Allah tarafından verilir. Hudus sistemine göre bir marangoz masa yaptığı zaman bil fiil marangoz, yapmadığı zaman bil kuvve marangoz değildir. Masa yapabiliyor olması marangoz olması için yeterlidir. Masa yapmadığı zamanlarda daha az marangoz, ya da yaptığı daha yetkin bir marangoz değildir. Bu yaklaşım tamamen sistemlerin kendine has kurgularında bulunmaktadır. Problem farklı iki sistemin, kendilerine has birimlerinin bir diğerine zorlanması sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Nasılki farklı yazılım dilleri varsa ve birinde kullanılan sembol ve kurallar diğerininki ile aynı değil ve diğer sistem için çalışmayı sağlamıyorsa, bu tarz kavramlar da her iki varlık sisteminde kullanılabilen genel geçer kavramlar değildirler. Yani hudus teorisi için böyle bir soruyu sormak ve bunu cevaplamaya çalışmak anlamlı değildir. Fakat Razi'nin bu konudaki pek çok cevabından birini burada zikretmek faydalı olacaktır. *“Allah'ın âlemin yaratıcısı ve onun Hâlikı*

oluşu, Allah'ın zatına ait bir nitelikken, âlemin zatı Allah'ın zatına ilave bir nitelik değildir."³⁶⁹ Bu ifade ile anlatılmak istenen, eser ile müessirin birbirinden farklı olduğu ve aralarındaki ilişkide çift taraflı bir etkileşimin her zaman şart koşulamayacağıdır. Marangoz örneğinden devam edersek, eğer adam marangoz olmasa masayı yapamaz. Masanın kendisi adamı marangoz kılmış değildir. Bu sebeple marangoz masa yapmadığı zaman eser sebebi ile yetkinlik kaybetmez ve bilkuvve marangoz olmaz. Zikrettiğimiz üzere bilkuvve, bilfiil ayırımı kelam sistematığının kendi argümanı değildir. Kelamcı bunları birer dış nispet olarak görür. Eser sebebi ile müessirde bir değişiklik husule gelmesi her şartta kabul edilebilecek bir durum değildir. Âlemin zatı Allah'ın zatına ilave bir nitelik olmadığından, O Hâlık değilken âlem sayesinde Hâlık olmuş olmaz. Böyle bir durum müessirde değişime sebep verir. Sudur sisteminde feyzin kesilmesi ile tanrının bilkuvve duruma düşecek olması ve zatında bu sebeple bir değişikliğin meydana gelecek olması da problemli bir yaklaşımdır.

3.2. Tabiat ile İlgili Meseleler

Sudur ve hudus nazariyeleri, âlemden yola çıkarak Allah'a ulaştıklarından, tabiat ile ilgili pek çok konuya değinmişlerdir. Âlemin ezeliyeti, yoktan yaratma, illiyet, maddenin kaynağı gibi temel meseleler bu iki sistemin tabiat görüşleri hakkında önemli ipuçları verir. Tabiat ile ilgili bu meselelerde kelam ve felsefe ayrışması daha çok kendini gösterir. Pek çok ortak müfredata rağmen sistemlerin temel kozmoloji argümanlarının farklı oluşu, tabiat hakkındaki çoğu meselede uzlaşmayı imkânsız kılar. Âlemin ezeliyeti problemi bu hususta başı çeker.

Yukarıda bahsi geçtiği üzere sudurcu filozoflar, âlemin öncesinde yokluğun olmadığı bir ezeliyete sahip olduğu görüşündedirler. Farabi ve İbn Sina, zat açısından bir hudustan bahsetse de varlığa gelme açısından bir gecikme olmadığı konusunda ısrarlıdır ve dolayısıyla âlem ezelidir. Plotinus'un âlem anlayışı tam olarak Farabi ve İbn Sina ile örtüşmez. Ona göre âlem duyu üstü ve duyular dünyası olarak ikiye ayrılır ve gerçeklik duyu üstü âleme has bir olgudur. Platon'dan aldığı *gerçeğin değişmezliği* ilkesine binaen, sürekli değişen maddi dünyanın gerçek olamayacağını iddia eder.³⁷⁰ Duyular âlemi, duyu

³⁶⁹ Razî, *Metelib*, s.69.

³⁷⁰ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s.496.

üstü âlemin bir imajıdır. Halbuki Farabi ve İbn Sina, âlemi ay üstü ve ay altı olarak ikiye ayırır ve iki âlemde hakiki olarak vardır.

Filozoflara göre âlemin ezeli olmasının sebebi *varlığın ancak vardan gelebileceği* yönündeki kabuldür. Bu kabülden yola çıkılarak sıkı bir illiyet bağı öngörülmüş ve sistem son aşamada ezeli bir âlemi zorunlu kılmıştır.

3.2.1. Varlığın Kaynağı Meselesi: Varlık Nereden Gelir, Vardan mı, Yoktan Mı?

Kadim felsefede, sıfırdan gelen bir varlık fikri yoktur. Varlığın kaynağına ilişkin sorgulamalarda her zaman bir ilk ilke aranmıştır. Bu ilk ilke *arkhe*; bazen su³⁷¹, bazen ateş³⁷², bazen de apeiron³⁷³ olarak kabul edilmiştir. Fakat her durumda varlıklara kaynaklık eden bir madde tasavvur edilmiş ve bu ilk maddenin nereden geldiği sorusu sorulmamıştır. Bu felsefelerde, varsa tanrının vazifesi, zaten ezeli olarak var olan bu maddeye şekil vermek ve bir düzen kurmak şeklinde tasavvur edilmiştir.³⁷⁴ O dönemde aranan cevap doğadaki varlıkların tek ve değişmez kaynağının ne olduğu sorusuna dairdir. Plotinus'un çağında, ezeli madde inancına sahip felsefeciler ve yoktan yaratmayı savunan tek tanrılı dinler arasında ciddi bir uçurum vardır. Plotinus bu iki ayrı sistemi birleştirmek ve o dönemde itibar kaybı yaşayan felsefeyi ortak kabule kazandırmak istemiştir. Buna göre felsefe kültüründen gelen biri olarak, yoktan yaratma fikrini kabul etmesi beklenemeyecektir. Fakat tanrıyı, varlığa kaynak kabul etmek, bir çıkış noktası olabilecektir. Plotinus böyle bir fikrî alt yapı ile sudur sistemini icad etmiştir. Artık tanrı, yalnızca ezeli maddeye şekil veren iki kadimden biri değildir. Bilakis o, varlığın kaynağı olarak, zirvede tek başına yer almaktadır. Plotinus tanrıya *Bir* diyerek ve her yönden basit yapısı ile varlığın nihai kaynağı olduğunu iddia ederek, felsefesine mistik bir yapı da kazandırmıştır.

Bu sistemde varlık, Bir'den başlayıp aşağı doğru inerken kayıplara uğrar ve en son noktada neredeyse yokluk olmak üzereyken madde halini alır. Plotinus, madde için ona varlık denemez, o neredeyse yokluktur der ve sistemin en alt noktasına maddeyi yerleştirir. En üstte Bir'in, en altta maddenin bulunduğu sistemdeki iki uç nokta hakkında

³⁷¹ Thales, her şeyin kaynağının su olduğu görüşündedir.

³⁷² Herakleitos arkhe olarak ateşi kabul eder.

³⁷³ Anaksimandros, niteliği ve niceliği olmayan belirsiz madde anlamında apeiron.

³⁷⁴ Ahmet Arslan, *Plotinos*, s.60.

da, varlıktan öte bir konumda oldukları için konuşamayacağımızı söyler. Böylece sisteminde hakkında konuşulamayacak iki uç nokta belirler. Fakat buna rağmen Plotinus'un sisteminde madde sadece duyular dünyasına ait süfli bir varlık değildir. Tüm gerçekliği ve üstünlüğü hasrettiği duyu üstü âlemde de madde vardır. Duyular âleminde bulunan her şey duyu üstü âlemin imajları olduğundan bunun aksi düşünülemez. Plotinus'un duyu üstü âlemdeki bu entelektüel maddesi değişmez, bir ve aynıdır. Süfli âlemde madde, sırayla her şeydir. Her ayrı durumda yeni bir varlıktır öyle ki hiçbir şeyde kalıcı değildir. Maddenin kimliği yoktur. Ulvî âlemde ise o aynı anda her şeydir. Bu nedenle dönüşecek hiçbir şeyi yoktur. Her zaman her şeyi içerir.³⁷⁵ Mutlak madde büyüklük de dahil her şeyi kendi dışından almalıdır. Madde özünde her hangi bir belirleyici unsurdan yoksun olarak bulunur. Keyfiyeti ve kemmiyeti yoktur. Şekil, kütle ya da hacim sahibi değildir. Tüm belirlenimlerden yoksun olan ve bunların hepsini ancak form sayesinde kazanan madde, içerikten yoksun sadece boş bir isim değildir. Görünmez ve hacimsiz olmasına rağmen cismin var olabilmesi için gerekli bir temeldir.³⁷⁶ Anlaşılacağı üzere Plotinus'un maddesi Aristoteles'in madde ve form teorisine benzerlik göstermektedir. Aristoteles'in değişimin hakikatini ispatlamak için ortaya attığı teorisi, Plotinus'un sisteminde farklı bir boyuta taşınmıştır. Plotinus her şeye kaynak olarak suduru göstermiş ve hakikat âlemini duyu üstü ulvi âlemle sınırlı tutarak soyut-somut bağlamında bir boyutsal geçiş yapmamıştır. Ulvî âlemde ki tüm hakikatler akılsal, entelektüel varlıklar olarak, fiziksel somut âlemden ayrı tutulmuştur. Duyusal, fizik âlem ise imaj kabul edildiğinden buradaki her hangi bir şey için kaynak olarak fiziksel yeni bir şey arama ihtiyacı hasıl olmamıştır.

Farabi ve İbn Sina asırlar sonra Plotinus'tan tevarüs ettikleri sudur sistemiyle, her şeye kaynaklık eden ezeli bir madde fikri ile mücadele etmek durumunda değillerdir. Hem felsefenin yeni platonculuğa evrilmesi hem de Yahudi ve Hristiyan inanışlarının yaygınlık kazanması, kaynağı sorgulanmayan ezeli madde fikrini yürürlükten kaldırmıştır. Her şeyin kaynağı bir şekilde tanrı olarak belirlenmiştir. İslam filozoflarının sıkı Aristoteles takipçileri olmaları tek tanrılı dinlerin yoktan yaratma iddiasını kabul etmek yerine, felsefenin son versiyonu yeni eflatunculuğu kabul etmelerine sebep olmuştur. Aslında hem Farabi hem de İbn Sina tam olarak yeni eflatuncu değildir. Onlar

³⁷⁵ Plotinus, *The Enneads*, s.106

³⁷⁶ Plotinus, *The Enneads*, s. 111-114.

Aristoteles'in sistemi ile Plotinus'un sistemini mecz etmiş ve yeni bir sudur anlayışı geliştirmişlerdir. Bir yandan Plotinus'un taşma fikrini kullanırken bir yandan da Aristoteles'in madde-form, kuvve-fiil ve illiyet fikirlerini sistemlerine dahil etmişlerdir.

Farabi ve ibn Sina'nın Plotinus'tan farklı olarak ay altı âlemi hakikat kabul etmeleri akılsal, entelektüel boyuttan fizik boyuta geçişi izah etme gerekliliğini doğurmuştur. Her iki filozof da fiziksel maddeye kaynak olarak, göksel cisimlerin tabiatını göstermiştir. Göksel cisimler, ay altı âlemdeki madde ile aynı olmayan başka bir tür maddeye sahip olan varlıklardır ve bağlı oldukları akılların kendilerini düşünmeleri sebebiyle sudur etmişlerdir. Bu göksel cisimler ay altı âlemdeki maddenin, heyulanın da kaynağı olarak gösterilmektedir.

Bu noktada Aristoteles'in *hyle*/heyula ve kuvve-fiil ayırımı üzerinde durmak faydalı olacaktır. Aristoteles varlığa geliş ve değişim konusunda Parmenides'in ortaya attığı *bir şey yokluktan ya da var olmayandan gelemez, bu bir çelişkidir. Öte yandan var olandan gelmek zaten varolmuş olmak anlamına geleceğinden bu da bir varlığa geliş sayılmaz* şeklindeki güçlüğü çözmek üzere³⁷⁷ kuvve-fiil ayırımını ve *hyle* fikrini üretmiştir. Aristoteles, maddenin kaynağını aramamaktadır. Bulunduğu noktada kaynağı sorgulanmaksızın madde vardır. Sorgulanan, varlıklarda gözlemlenen değişimin nasıl olduğudur. Kendisinden önce ortaya atılan görüşler onu tatmin etmemektedir. İçerisinde zıtlıkları barındıran ve bu zıtlıklardan birinin baskın gelmesi sayesinde yeni bir şeye dönüşen temel madde fikirleri Aristoteles için yeterli açıklama gücünden yoksundur. Aristoteles'e göre; *“varolanlardan hiçbirini ilineksel anlamda olmadıkça bir başka nesneyi rastgele etkilemez, rastgele herhangi bir nesneden de rastgele herhangi bir nesne oluşmaz.”*³⁷⁸ Aristoteles, zıtlıkların rastgele karşılaşmalarla yeni şeyler üretmesini mümkün görmemiş, bunun yerine karşılıklı iki zıtlık ve bunların üzerinde etkileşime geçeceği zemini sağlayan bir taşıyıcı fikrini ileri sürmüştür. Üç elemanlı bu sistemde madde kendisi özünde değişmezken zıtlıkları içeren form için bir taşıyıcı oluyor. Rastgele oluşumu reddettiği için her oluşumun arkasında bir illet olduğunu iddia ediyor. Buradan da kuvve ve fiil ayırımına ulaşıyor. Doğal şeyler içlerinde sonraki şeye dönüşme potansiyelini taşıdıklarından bilkuvve bir şey iken doğal yollarla bilfiil hale geliyor.

³⁷⁷ Arda Denk, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri Demokritos/Aristoteles* (İstanbul:Kalamış Yayıncılık, 1986) s.202.

³⁷⁸ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, 1997) s.29.

Doğal yolla değişmeyip, dış etkenlerle değiştirilenler ise taşıyıcı anlamında o yeni şeyin potansiyelini taşıdıklarından dönüştürülebiliyorlar. Aristoteles'in bu fikirleri değişimin doğasını açıklamaya yöneliktir ve geriye doğru yapılan bir okuma ile tespit edilebilirler. Bir bronz heykel yapılmışsa bilkuvve heykel olduğu içindir, heykel olma potansiyeli onda mevcut olduğundan heykel olabilmıştır. Fakat o bronz heykel olmadan kendi halinde kaldı ise onda heykel olma potansiyeli vardır, o bilkuvve heykeldir denilemez. Bu şekilde hyle sonradan oluşan nesneye göre potansiyel halde bulunan ilk nesne olur. Hyle, herhangi bir spesifik ve kesin şeyi, örneğin her fiziksel varlığın nihai bir bileşeni olarak tanımlanabilecek bir tür şeyi ifade etmez. Aksine, hyle kavramı görecelidir. Hyle her zaman belirli gerçek şeye göredir.³⁷⁹ Bu boyutta soyuttan somuta geçen, akılsaldan fiziksele dönüşen herhangi bir şey yoktur. Bahsi geçen tüm elemanlar fiziksel hakiki varlıklardır.

Aristoteles'in tüm bu kavramları tezimizin ilk bölümünde ayrıntılı bir şekilde anlatıldığı üzere sudur sistemine işlenmiştir. Madde-form/suret, illiyet, kuvve-fiil ayırımı bütünüyle sudurcu sisteme dahil edilmiştir. Böylece İslam felsefesinde kurgulanan sudur sistemi; Plotinus'un değişime uğraması sebebiyle hakikat kabul edilmeyen, imajdan öteye gidemeyen fizik âlemi fikri ile değişimi sarsılamaz bir gerçek sayan, fizik âlemin hakikatinden şüphe etmeyip onu açıklamak için kapsamlı bir felsefe üreten Aristoteles'in fikirlerinin birleştirildiği oldukça ilginç bir mecz olarak karşımıza çıkar.

Bu noktada tabiatın kaynağını açıklamak üzere karşımızda iki iddia bulunmaktadır. Kelamcılar; Allah'ın her şeyi başlangıçta yok iken irade ve kudreti ile yaratıp var ettiğini, sudurcu felsefeciler ise; varlığın tanrıdan taşıdığını söyler. Bir taraf yoktan var çıktığını, diğer taraf da yoktan ancak yok çıkacağını, varlığın vardan çıkmak zorunda olduğunu iddia eder.

Gözlemleyebildiğimiz dünya sayesinde edindiğimiz bilgiler bizi, varlığın vardan çıktığı konusunda destekler. Gördüğümüz her varlık; öncesinde bir şeyden doğma, değişme, bozulma ve benzeri şekillerle meydana gelmiştir. Gözlemlerimize konu olan, yoktan bir varlığa geliş söz konusu değildir. Dolayısıyla aklımızın, vardan var gelir şeklinde bir önermeyi kabul etmesi, makul bir durumdur. Fakat şunu belirtmeliyiz ki gözlemlerimizin vardan varlığa geliş hususunda kazandığı tek edinim bu değildir. İnkâr

³⁷⁹ Ivor Leclerc, *The Nature Of Physical Existence*, (Londra: George Allen & Unwil Ltd, 1972) s.116.

edilemez bir şekilde, kendisinden başka bir şey varlığa getirenin azaldığı, bir şeyler kaybettiği, değiştiği ya da bozulduğu da yine gözlemlerimizin edimidir.

Şu halde vardan, varlığı çıkaran sudur sistemini biraz daha derinden incelememiz icap etmektedir. İlk etapta vardan var edenin ancak maddi bir unsur olduğu takdirde, azalacağı ya da değişeceği halbuki sudurda ilk varlıkların akılsal olduğu, değişme ve azalmaya konu olamayacağı iddia edilebilir. Nasıl ki mevcut bilgilerimizden yeni bir bilgi ürettiğimizde, öncekiler azalmadan yeni bir şey var oluyorsa, akıllar düzleminde de bu şekilde azalmadan bir varlığa geliş iddiası kabul edilebilecektir. Bu durumda gözlemlerimizden edindiğimiz başka bir bilgi devreye girecektir ki; o da varlığa gelen şeyin, varlığa getirenin türünden olduğudur. İlk aşamalarda sudur için bu tam da böyledir. Sırf akıl olan tanrıdan yine akıl sudur etmiştir. Sistemsel bir problem gözükmemektedir. Sudurda, problem tek bir aşamada değildir farklı aşamalara dağıtılmış ve kökten çözülemese de açıkça görünür olmaktan çıkmıştır. Farabi ve İbn Sina duyulur şeyleri de hakikat kabul ettiklerinden, akli ilkelerden duyulur ilkelere geçişi izah etmek durumundadırlar. İlk duyulurlar ay altı âlemdeki madde ve türevleri değil, göksel cisimlerdir. O halde akılsaldan, duyulurun çıkış keyfiyetini anlamak için dikkatimizi ilk akla çevirmeliyiz. İlk göksel cisim nasıl meydana gelmektedir? Bu göksel cisimler bozulmaya ya da değişmeye uğramayan bir yapıya sahiptirler fakat neticede maddi unsurdurlar. Hatta o dönemin kozmolojisinde, gezegenler olarak insanlar tarafından gözlemlenebilmektedirler. Yani varlıkları fiziksel somut bir nitelik taşır. Son akla kadar her aklın kendi göksel cismi vardır, son akıl ise kendinden ay altı âlemi taşırır. Küçük ayrıntılar barındırmasına rağmen her iki filozofta da, akıllar kendilerini düşündüklerinde onlardan göksel cisimler sadır olur. Fakat burada artık soyuttan somuta, akılsaldan fiziksele bir geçiş söz konusudur. Maddeden mufarık olan akıllar kendilerinden, fiziksel varlıkları nasıl taşırmışlardır? Sistemde bunun yöntemi akletmektir. Düşünme faaliyeti, bilgi, ilim yeni bir varlığın meydana gelişini sağlamıştır. Akletmenin varlık vermesi, zaten sistemin temel argümanıdır. Şu halde bunun keyfiyeti olarak karşımızda üç seçenek bulunmaktadır. İlk seçenek bu akletmenin, ilmin, bir sıfat olabileceği şeklindedir. Bu şık bizim yoktan var etme iddiamızın benzeridir. Biz Allah irade ve kudret sıfatı ile yaratır derken filozoflar ilim sıfatı ile yaratır demiş olurlar ve nihayetinde olay bir yoktan yaratma halini alır. Çünkü iddia edildiği gibi varlığa hammadde olacak türden bir varlık, henüz ortada yoktur. Halbuki bizim arayışımız varlığın cinsinden bir hammaddedir.

Varlık ancak var olandan gelir denildiğinde, sorgulanan hammaddedir. Yoksa biz de varlık olarak yokluğu değil, Allah'ı kaynak gösteriyoruz. Yoktan yaratma dediğimizde, yok olan şey hammaddedir. Yoksa varlığın kaynağı şüphesiz ki Allah'tır.

İkinci seçenek akletmenin, ilmin, zat olduğu ihtimaldir. Şu halde zat olarak en azından bir kısmının maddeye tehavvül etmesi gerekecektir. Zatında bir azalma yaşanması kaçınılmazdır çünkü ortaya çıkan maddi bir unsurdur. Tasavvurumuz madde için yine maddi bir temel aramaktadır. Akılsallarda, azalmadan bir üretme söz konusu olabilirse de bu, fiziksel varlıklar için geçerli değildir. Bu merhalede felsefe kitaplarında karşımıza güneş ve onun aydınlatması metaforu çıkar. Fakat bugün bilmekteyiz ki aydınlatan güneş kendinde sabit kalan bir varlık değildir, yaydığı bu enerji onu eksiltmektedir. Güneşin sürekli aydınlatması onun nihai sonunu getirecek bir sebep olacaktır. Azalmanın miktarının küçüklüğü ve de sürecin yavaşlığı, olmadığı anlamına gelmez. O halde ilmin zat olduğu ikinci seçenekte, zatta bir azalma ve değişim söz konusudur bu da bir nevi panteizmdir.

Üçüncü seçenek ise aslında ezeli bir maddenin varlığını kabul etmektir. Âlemin ezeli olduğunu söyleyen bir sistemin, ezeli maddeyi kabul etmesinin ne gibi bir sakıncası vardır diye düşünülebilir. Fakat buradaki maddenin ezeli olması, âlemin ezeli olmasından farklı bir durumdur. Burada olay ilk felsefecilerin anlayışına geri döner. Tanrıdan bağımsız ezeli bir madde ve ona şekil veren, düzenleyen tanrı. Aslına bakılırsa İbn Sina'nın bizi bu yönde düşündürmeye sevkeden ifadelerinin sayısı da az değildir. İbn Sina nesnenin imkânının onun varlığından farklı ve bağımsız bir şey olduğunu söyler. İmkân bir bakıma ontolojik statüye sahiptir. *“Biz varlık imkânını, varlık kuvveti diye isimlendiriyoruz. Varlık kuvvetinin taşıyıcısını ise farklı değerlendirmelere göre, konu, heyula, madde diye isimlendiriyoruz. Şu halde her hâdis, madde tarafından öncelenmiştir.”*³⁸⁰ İbn Sina'ya göre fail sebep nesneye varlığını verir. Fakat bu varlık nesnenin kendinde mümkün olması sayesinde nesneye ilişir. Nesnenin mümkün olması ise az önceki alıntıda geçtiği üzere onun varlık kuvvetini taşıyan konu, heyula ya da maddesidir. O halde öncesinde varlığa imkânı sağlayan bir madde olmadan, fail nedenin ona varlığını vermesi mümkün değildir.

³⁸⁰ İbn Sina, *Metafizik I*, s.474.

Zannımızca İslam felsefecileri sudurda metafizikten fiziğe geçişi açık ve net bir şekilde ortaya koyamamışlardır. Varlığın ancak vardan çıktığı iddiası oldukça muğlak kalmıştır. Kanımızca İslam felsefecileri, ne panteizmi ne de ezeli maddeyi kabul etmeyeceklerdir. Onlar, iradesiz bir yoktan yaratma fikrini, belirsiz bir şekilde sonraki aşamalara gizlemişlerdir.

Sonuç olarak varlık, var olan Allah'tan ve hammaddesiz bir şekilde vücuda gelmiştir. Kelamcıların söylediği budur. Sudurcu felsefecilerin söylediği ise, bahsi geçen üç seçenekten biri olmak durumundadır. Kelamcılara dönüp herhangi bir hammadde olmadan, maddi âlemin nasıl meydana geldiği sorulacak olursa; buna cevabımız ancak Allah'ın kudretiyle bizim keyfiyetini bilmediğimiz bir şekilde olduğunu itiraf etmek olacaktır. Metafizik olayları insanın tüm cevapları ile kuşatabilmesi mümkün görünmemektedir. Akıl, felsefecilerin iddia ve hayal ettiği gibi her türlü meseleyi anlayıp çözebilecek kadar yetkin değildir.

3.2.2. İlliyet

Tabiat söz konusu olduğunda iki sistem arasında problem teşkil eden bir diğer konu da illiyet prensibidir. Sudur sistemi, bahsi geçen üç filozofta da sıkı bir illiyet prensibi ile kurulmuştur. Bu meseleyi en ayrıntılı işleyen ibn Sina'dır. Ona göre varlığı kendinden zorunlu olmayan her şey, illetlere muhtaçtır. Onları, mümkün varlık kategorisine sokan durum da budur. İbn Sina, müfarık akıllar haricindeki tüm mümkün varlıklar için dört çeşit sebep tayin etmiştir.³⁸¹ Bunlar; varlığa gelmesinin sebebi olan fail illet, cismin suretini taşıyan maddi kısma vurgu yapan unsurî illet, maddeye verdiği suretle onu cisim kılan surî illet ve varlığının hedefi olan gaî illet olarak kategorize edilir. İslam felsefesindeki illiyet prensibinin en dikkat çekici noktası zorunluluk içermesidir. Sistemde tüm varlıklar ya bilkuvve ya da bilfiil halinde bulunurlar. Bilkuvve durumundaki varlıklar, varlıklarının son ve kâmil haline ulaşamamış, kendisini bilfiil haline geçirecek ve potansiyeli aktive dönüştürecek bir illete muhtaçtır. Bilkuvve halinde bulunan hiçbir varlığın, kendiliğinden bilfiil olması mümkün değildir. Onu bilfiil hale dönüştürebilecek olan, öncesinde o yönden yetkinleşmiş bilfiil başka bir varlık olmak

³⁸¹ İbn Sina, *Kitabu 'ş-şifa Fizik I*, çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004) s.59.

zorundadır. Yetkin halde bulunan, bilfiil varlıklar ise yine zorunlu olarak kendilerinden başka bir varlığa illet olmak durumundadırlar. Bilfiil halde yetkin bir varlığın başka bir varlığı meydana getirmemesi mümkün değildir. Sudurdaki süreklilik bu şekilde sağlanır. Âlemin ezeliyeti meselesi de tanrının bu bilfiil yetkin bulunuşundan ortaya çıkmaktadır. Sistem kendi içerisinde bu bağlantılar sayesinde bir tutarlılık kazanır.

Felsefede illiyetin bu zorunlu durumu çok mekânîk bir görünüm vermektedir. Aynı sebeplerin her zaman aynı sonucu doğurması, düzenli işleyen fakat çeşitlilik ve ihtiyardan yoksun bir doğayı resmeder.

Daha önce de zikri geçtiği üzere kelim kozmolojisinde sistem, madde ve suret üzerinden kurulmamış cevher ve araz teorisi benimsenmiştir. Sistemde bütün cevherler mütecanis ve mütemasildir. Bütün cevherlerin birbirlerinin aynı olması, kendi doğalarından gelebilecek ayırıcı bir sebep ihtimalini iptal eder. Cismi oluşturan cevherlerin, mücaveret yoluyla birleşmesi ve tedahülün reddi de, atomların iç içe geçmesiyle oluşacak doğal bir tabiatı reddetmenin yanında, nedenlerin birbirini doğurmadığı, yan yana yaratıldığı, birlikte meydana geldiği fakat ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlı olmaması hasebiyle zorunluluğu dışlar.³⁸² Arazsız kalamayan cevherlerin oluşturduğu cisimler, arazların süresiz olması ve birbirleri üzerine kaım olamamaları gibi prensipler sebebiyle, kendisinden sonra gelecek bir başka araz için ya da daha genel anlamda başka bir cisim için illet olamayacaklardır.³⁸³ Varlıklarının devamı için Allah'ın onları her an yeniden yaratmasına ihtiyaç duyulan bir düzende, mümkün varlıkların bir başkası için sebep olması düşünülemez. Aynı zamanda kelamcılar tarafından da istenmez. İslam felsefesinde de varlığın kendinde bir sürekliliği yoktur. Süreklilik tanrıdan sudura gelen feyzin devamından ileri gelir. Yani felsefede de varlığın devamı tanrıya bağlanmıştır. Fakat tanrının mücib biz'z-zat oluşu ve zorunlu olarak feyzetmeye devam etmesi, âlemin süresizliği ihtimalini iptal eder. Halbuki kelimde Allah fail-i muhtardır. Tam bir irade ile isterse yaratır. Cevher ve araz teorisinin bir gereği olarak ortaya çıkacak bir süreklilik söz konusu değildir. Bu durumda doğada gözlemlenen düzen ve nedensellik kendi içerisindeki zorunlu bir sebepten bağımsız sadece Allah'ın dilemesi ile olur.

³⁸² Özgür Koca, *İslam, Causality, and Freedom From the Medieval to the Modern Era* (Cambridge University Press, 2020) <https://doi.org/10.1017/9781108866965.002> , s.31.

³⁸³ Mehmet Evkuran, "İslam Düşüncesinde Nedensellik Problemi Doğa ve Tarih Algımız Üzerine", *Eskiye Dergisi*, 2011, sy.21, s.21.

Tüm varlığa gelişleri Allah'ın iradesine bağlamak ve bu iradeyi koşullandıracak herhangi bir zorunlu sebebin bulunmadığı görüşü çeşitli yönlerden eleştirilmiştir. Her hangi bir kanun ve düzene bağlı olmayan varlığa gelişlerin, tabiattaki düzeni açıklayamayacağı bilakis düzeni değil kaosu ima ettiği ileri sürülmüştür. Belli bir düzenin varlığının inkârının aynı zamanda bilginin inkârı anlamına geleceği, şeylerin arkasındaki nedenler bilinmedikçe bilginin husule gelmeyeceği şeklinde itiraz edilmiştir. Varlıktaki düzenin bilinemeyecek olması sebebiyle insanların yaptıkları eylemler için bir sonuç takdir edilemeyeceği, bunun kişiyi sorumlu tutulamaz hale getireceği ve her hangi bir ahlak kuralı ile bağlanamayacağı dile getirilmiştir.

Zorunlu nedenselliği en çarpıcı şekilde reddeden ve nedensellik tartışmalarını hiç olmadığı kadar alevlendiren isim Gazâli'dir. Gazâli *Tehafütü'l-felasife*'nin 17. bölümünü nedensellik ve mucizeye ayırmıştır. “*Tabiatta süregelen düzende alışkanlık sonucu olarak sebep ile sebepli arasında var olduğuna inanılan ilişki/iktiran bize göre zorunlu değildir. Aksine her iki şey hakkında ‘bu o’dur’, ‘o da budur’ denilemez. İkisinden birinin kabulü, ötekinin kabulünü, birinin reddi diğerinin reddini içermez. O halde birinin varlığı veya yokluğu diğerin varlığı veya yokluğunu zorunlu kılmaz.*”³⁸⁴ Gazâli bu ifadelerinin ardından meşhur ateş ve pamuk örneğini verir ve her durumda ateşin mutlaka pamuğu yakmayacağını, pamuğu yakan esas failin ateş olmadığını bilakis pamukta yanmayı Allah'ın yarattığını dile getirir. Bir şeyle birlikte bulunmanın, onun o şey sebebi ile meydana geldiğini göstermeyeceğini iddia eder. Gazâli bu sözleri ile etki-tepki'yi reddettiği gibi bir şeyin doğasında olan bir özellik sebebiyle tabiatı gereği sebep olmasını da reddeder.

Gazâli iddialarına, kişilerin kendi önünde yırtıcı hayvanların, alevli ateşin, yüksek dağların ve öldürmeye hazır düşmanların bulunduğunu, fakat Allah onları görme fiilini söz konusu kişilerde yaratmadığı için göremediklerini ya da evinde bir kitap bırakıp çıkan kişinin döndüğünde kitabın bir ata dönüşüp evi dağıtıp kirletmeyeceğinden emin olunamayacağı³⁸⁵ ve benzeri pek çok şekilde karşı çıkışlar olabileceğini söyler. Üstelik bu karşı iddiaların olma ihtimalini de imkânsız görmez.³⁸⁶ İlk etapta tüm bu ifadeler

³⁸⁴ Ebu Hamid el-Gazzâli, *Tehafütü'l-felasife*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2014) s.336.

³⁸⁵ Gazâli, *Tehafüt*, s.342.

³⁸⁶ Gazâli, *Tahafüt*, s.344

hakikat zeminini sarsıyor ve ciddi bir bilinemezlik içinde âlemi kaosa sürüklüyor gözükmektedir. Gazâli *Tehafüt*'ünü filozoflara karşı bir infial oluşturmak ve onların fikirlerinde gizlenmiş kusurlara dikkat çekmek üzere yazmıştır. Dolayısıyla bu şekilde çarpıcı ifadelerle konuya giriş yapması güttüğü hedefe yöneliktir.

Biz, ateş aynı türden iki pamuğa dokunduğunda, eğer bunlar her bakımdan benzeşiyorlarsa aralarında ayırım yapmadan ikisinin de yakma özelliğiyle yaratıldığını kabul ederiz. Fakat bununla birlikte biz ateşe atılan bir peygamberin ya ateşin ya da peygamberin niteliğinin değişmesi sonucunda yanmamasını mümkün görürüz. Buna göre yüce Allah veya melek ateşte öyle bir nitelik vücuda getirir ki, ateş ateş özelliğini koruduğu halde ısısı o peygamberi etkilemez. Ya da o peygamberin bedeninde yarattığı nitelik sayesinde ateşin etkisini önler ve bu durum bedeni et ve kemik özelliğinden ayırmaz. Nitekim kendisini talk ile sıvayarak yanan fırına giren kimsenin ateşten etkilenmediğini görmekteyiz. Ancak böyle bir şeyi görmemiş olan kimse bunun olabileceğini kabul etmez. O halde karşıtlarımızın, ilahi kudretin ateşte veya bedende yanmayı önleyen herhangi bir niteliği var kılacağını kabul etmeyişleri, talk maddesini ve etkisini görmeyen kimsenin onu kabul etmeyişine benzemektedir. Halbuki yüce Allah'ın eseri olan nice ilginç ve şaşılabilecek olaylar vardır ki, biz onların hepsini görmüş değiliz. Öyleyse neden onların olabileceğine karşı çıkalım ve neden imkânsız olduklarına hükmedelim!³⁸⁷

Gazâli, doğada bir düzenin bulunuşunu inkâr etmek istemez. Gazâli'nin inkâr ettiği bu düzendeki zorunluluk ve değişmezlik kabulüdür. Gazâli'ye göre güç dahilinde olan her hangi bir şey imkânsız olmaz. *“İmkansız ya bir şey hakkında hem olumlu hem olumsuz yargıda bulunmak veya genel olanı reddedip özel olanın varlığını kabul etmek ya da biri reddedip ikinin varlığını kabul etmektir. Bu türden olmayan şey imkânsız sayılmaz. İmkansız olmayan da güç dahilinde var demektir.”*³⁸⁸ İbn Meymun'un örneğindeki gibi; bir sultan şehrin merkezinde her zaman atla geziyorsa ve o saate kadar yaya gezdiği hiç görülmemişse, sultanın yaya gezmesinin imkânsız olduğu söylenemez. İsterse yaya gezmesi pekala mümkün olabilir.³⁸⁹ Kalam kozmolojisinde cisimler cevher ve arazdan oluştukları için ve cevherleri birbirinden, yüklendikleri arazlar ayırdıklarından ve bu arazlar her an yeniden yaratıldığından, bir cismin başka bir cisme tehavvülü çok zor bir

³⁸⁷ Gazâli, *Tehafüt*, s.346.

³⁸⁸ Gazâli, *Tehafüt*, s.354.

³⁸⁹ İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, çev. Osman Bayder ve Özcan Akdağ (Kayseri:Kimlik Yayınları, 2019) s.218.

olay değildir. Peygamberlerin mucize göstermesi gibi olağan üstü bir durumda Allah için bir cevhere farklı arazlar yüklemek imkân sınırlarını aşmaz. Bu sayede asanın yılanı dönüşmesi ya da ateşin yakmaması herhangi bir tevil gerektirmeksizin kabul edilebilir.

Gazâli'nin ön gördüğü imkânsızlık mantıksal düzlemde bir imkânsızlıktır. Bir şeyin hem kare hem üçgen olması, siyahla beyazın bir arada bulunması, aynı şahsın aynı anda iki yerde bulunması gibi mantıken imkânsız olan şeyler Allah'ın kudreti için söz konusu değildir. Felsefecilerin Allah için ön gördükleri imkânsız alanı ise çok daha genişir ve bu sebeple mucizelerin bir kısmını hakikat kabul ederken diğer bir kısmını mecaz kabul edip nasları tevil etmek durumunda kalmışlardır.

İllyetin reddi denilince akla gelen ilk isim Gazâli olmasına rağmen nedenselliği ilk reddeden Gazâli değildir. Mutezile'den tevellüd fikrini kabul eden birkaç isim haricinde zorunlu bir nedensellik fikri, mütekaddim ve müteahhir dönemde kelamcılar tarafından reddedilmiştir. Zorunlu nedenselliğin reddi, sadece mucizeye bir alan açmak için kabul edilen bir tutum değildir. Bundan daha da önemlisi Allah'ın mutlak kudret ve iradesini sarsılmaz bir şekilde ortaya koyma çabasıdır.

Kelamcılar âlemde bir düzen olduğunu söylerken, âlemde iki şey arasında zorunlu gibi gördüğümüz bağlantının, birinin ötekini zorunlu olarak gerektirdiği bir nedensellik bağlantısı olmadığını bilakis bunun Allah'ın onları birlikte yaratmasından doğan bir bağlantı ile meydana gelen bir düzen oldunu ifade ederler.³⁹⁰ Kelamcılar, doğal olgular arasındaki ilişkileri salt mümkün ilişkiler olarak görmeleri ve bütünüyle Allah'ın iradesine bağlamaları doğal olgulara ilişkin bir yasa oluşturma olanağını hemen hemen ortadan kaldırmaktadır³⁹¹ şeklinde tenkitler dile getirilmiştir. Her şeyin sürekli Allah tarafından onun iradesi ile yaratılmasının, kulların iradeli fiilleri ve iradesiz fiilleri arasında farkı ortadan kaldıracağı ve cebri bir anlayışa yol açacağı da eleştiriler arasında zikredilmiştir.

Görüldüğü üzere kelam ve felsefe arasında illiyet mevzusu karşılaştırıldığında kelamcılar çok daha fazla problemle karşı karşıyadırlar. Dinin kural ve anlayışlarına uygun bir kozmolojik düzen tasavvur edildiğinde, yapılan eleştirilere cevap vermek bir zorunluluktur. Yaşadığımız âlemin hakikatinin bilinebilir olması, kulların belli bir düzen

³⁹⁰ Mehmet Dağ, "İmam El-Harameyn El-Cüveyni'de Nedensellik Kuramı." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2.2: 35-54. s.47.

³⁹¹ Dağ, *Cüveyni'de Nedensellik*, s.52.

sebebi ile bilgi sahibi olmaları ve o bilgi ile amel edebilmeleri, iradelerini kullanıp amel işlemeleri ve bundan sorumlu tutulmaları, dinin doğru bir şekilde yaşanabilmesinin gereklerindendir. Her an her şeyin olabileceği, düzenin pamuk ipliğine bağlı olduğu bir ortamda, bunların sağlanabilmesi olası değildir. Özellikle kulların iradesi ve cebr meselesi, kelam ilminin doğuşunun temel sebepleri arasındayken sonraki kelamcıların, İslam tarihinde yaşanan her şeyi unutup böyle bir kozmoloji üzerinden hakikat zeminini bu denli sarsmaları nasıl mümkün olmuştur?

Kanımızca kelamcıların çizdiği tablo, yukarıda zikredildiği şekilde kaotik bir duruma sebep vermeyecektir. Yalnızca konunun biraz daha derinlikli bir şekilde anlaşılması gerekmektedir. Kelamcılar, doğada bir düzen olduğunu itiraf ve kabul etmekte, bu düzenin doğanın kendi işleyişinden zorunlu bir şekilde ortaya çıkmadığını, Allah'ın iradesi sebebiyle düzenliliğin yaratıldığını söylemektedir. İddia, düzenin yokluğu değil zorunsuzluğudur. Zorunluluğun olmadığı yerde düzene karşı bir güvensizliğin oluşacağı fikri, Allah'ın iradesinin doğru anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Olayların her an yaratılması demek, Allah'ın onları her an yeniden irade etmesi demek değildir. Allah'ın iradesi, olaylar gibi hâdis değildir. Allah eşyayı kadim bir irade ile irade eder. Bu kadim iradenin taallukları, müşahade âleminde hâdis bir şekilde yaratılır. Hâdis olanın yaratılan eşya olması, Allah'ın her an yeni bir fikre sahip olup, kararlar alıp irade ettiği ve bu iradenin yine her an değişebileceği yanılgısını ortaya çıkarmaktadır.

Allah kadim bir irade ile âleme bir düzen vermiştir. Bu düzende bazı noktalarda adetin dışına çıkıldığını ve bunun kendisinin kudreti dahilinde olduğunu bize haber vermiştir. Allah'ın kadim ilmi ve iradesinde bir değişme olmaz. Allah âlemi bir düzen üzere kurduğunu ve düzeni devam ettirdiğini de bize bildirmiştir. O halde bizim sırf tabiattan gelen bir zorunluluk yok diye kaos olabileceğini düşünmemiz yerinde olmayan bir tutum olacaktır. Kelam düzeninde mutlak güç ve kudret Allah'a aittir. Kulların onu zorlayabilecekleri her hangi bir zemin bulunmamaktadır. Bu durum bize acizliğimizi hissettiriyor ve acizlik bizi korkuya sevkediyorsa sorun bizdedir. Kaos ihtimali korkumuzun neticesinde olan bir vehimdir. Allah Teala kutsal kitaplarında yerlerdeki ve göklerdeki düzeni kendi varlığına şahit göstermişken, mutlak irade ve kudretin yalnız onun elinde olduğunu kabul etmemiz, doğadaki olaylardan ilişkisel yasalar çıkaramayacağımız anlamına gelmez. Gönderdiği kitaplar bu yasaları aramamızı teşvik

etmektedir. Kelamcıların kurduğu hudus kozmolojisi de bunu zorunsuz bir şekilde tesis etmektedir.

3.3. İnsanla İlgili Meseleler

Arka planlarında metafiziksel bir kabul olsun ya da olmasın bütün düşünce sistemlerinde insan olgusu, merkezi bir yer tutar. Âlemin varlığa geliş keyfiyetini açıklamayı amaçlayan sudur ve hudus nazariyeleri açısından da durum farklı değildir. Bu kozmolojilerin araştırılıp anlaşılmasına çalışılması, insanın bu düzende kendini nasıl konumlandıracağı ve insanlığına yakışır bir şekilde yaşamasının keyfiyetini ortaya koymak açısından elzemdir. Düzeni anlayan insan, yaşamını bu düzenin gerektirdiği şekilde sürdürmenin yollarını bulabilecektir.

Tezimizin bu kısmında sudur ve hudus nazariyelerinin insana bakışını ortaya koymaya çalışacağız. Her şeyin bir diğerine sebep olduğu zorunlu bir nedensellik ön gören sudur nazariyesi ile iki anda bekası bulunmayan arazlar sebebiyle Allah tarafından sürekli yeniden yaratılan varlık kabulüne dayalı hudus nazariyesinde insanın konumu nedir? Her iki sistem de insanı sorumlu bir varlık olarak tanımlarken kendi dinamiklerini koruyarak bunu ne şekilde sağlarlar ya da sağlayabilirler mi? Sorumluluğun kaynağının özgürlükten geçmesi hasebiyle her iki sistemde insanın özgürlüğü meselesini ele alacağız. Özgürlükle beraber gelen yükümlülük meselesini temellendirebilmek için ise, tanrının cüz'ıyyatı bilmesi tartışmalarına yer vereceğiz.

3.3.1. İnsanın Özgürlüğü

İnsanlık tarihi boyunca insanın fiillerinde özgür olup olmadığı tartışılmış, kimileri insanın rüzgara kapılmış bir yaprak gibi kaderinin peşinden sürüklendiğini kimileri ise bütün ipleri elinde tutup tam bir ihtiyarla faaliyette bulunabileceğini iddia etmiştir. Özgürlük ve zorunluluk arasında farklı tonlarda iddialar, düşünce dünyasında tartışma gündemini halen meşgul etmektedir. İnsanın fiillerinde özgür olması, yaptıklarının sorumluluğunu adil bir şekilde taşıyabilmesinin ön koşullarındandır. Bahsimize konu olan sudur ve hudus taraftarları, insanın sorumluluğunu taşıyabilecek ölçüde özgür olduğu konusunda

hemfikirdirler. Burada bizim incelememiz kendi kozmoloji anlayışları ile insanın özgürlüğünü sağlayan zemini nasıl kurguladıkları yönündedir.

Sudurcu filozofların tamamı, insanın özgürlüğünü nefis teorileri ile temellendirir. Maddi bedene ilişip ona canlılık ve yetkinlik kazandıran nefstir. Plotinus'ta nefis, sistemdeki üç hipostazın sonuncusudur. Dünya ile ilişki külli nefsin, doğa ruhu diye adlandırılan alt kısmı sayesinde kurulur. Plotinus'a göre üç hipostaz da kendilerinde bir bütünlük ve değişmezlik içerir. Değişmez ve parçalara ayrılmadan bütün halinde olan bir nefsin/ruhun, nasıl olup da her insanda ayrı ayrı bulunup her bedene has özgür bir hareket alanı sağlaması, anlaşılması kolay bir olgu değildir. Plotinus'a göre ruh, ulvi âlemden aşağıya inip her şeye bölünmüş şekilde özelleşmiş bir olgu değildir.³⁹² Ona göre ruhun bir kısmı süfli âleme doğru iner fakat şeylere bölünerek onlara dahil olmaz. Daha çok sis çöktüğünde şeylerin onun içine girip sise dahil olmaları gibi, şeyler duyular dünyasında bulunan ruhun bu kısmına kendileri dahil olurlar. Şeylerin ruha/nefse dahil olmaları ruhta bir bölünmeye sebep olmaz. Şeylerin kendi maddelerinden gelen farklılık, onlarda ruhun birleşimi ve etkileşiminin farklılaşmasını gündeme getirir. Böylece her insanda, kendi maddesinin farklılığından kaynaklanan özelleşmiş bir ruh bulunur. İnsan bu ruh sayesinde fiillerinde özgür olur. Madde, ruhun saflığını bozan bir unsurdur. İnsan kendini maddeden uzaklaştırabildiği ölçüde ruhun özündeki saflığa yaklaşır. Uzlet ve mütevazı bir hayatla maddeden büsbütün uzaklaştığında ise ruhun esas mekânı olan ulvi âleme yükselebilir. Bu sayede yukarı doğru bir çıkışla Bir'e kadar yükselebilmesi mümkün olur. Sudur sistemlerinde gözlemlenen nüzul ve uruç şeması bu şekilde tamamlanır. Aslen Plotinus'un sisteminde sudurun sebebi akletme olmayıp, cömertlik ve iyilik olduğundan insan hareketlerini kısıtlayıcı, özgürlüğe engel teşkil edebilecek bir yapı yoktur. Plotinus açısından sorulacak soru tek ve bölünmez bir ruh'un insanlar arasındaki farkı nasıl sağlayabileceği hakkındadır. Plotinus bu farklılaşmayı ve insanın özgürlüğünü maddelerinden gelen ayırıcı unsurlara bağlamıştır.

Konu edindiğimiz sudurcu filozofların ikincisi olan Farabi'ye geldiğimizde Sudur teorisinin geçirdiği büyük değişiklik sebebiyle insanın özgürlüğünün temellendirilmesi meselesi daha farklı bir boyut kazanır. Farabi ile birlikte sudur etmenin temel saiki akletme halini almıştır. Akletmek sebebiyle varlık vermek, iyilik ve cömertlikle

³⁹²Plotinos, *Tasuât*, s.302.

hesapsızca varlık vermekten farklı sonuçlar doğuracaktır. Tanrı akleder, bilir ve bu bilgisi sebebiyle bir şeyleri var ederse insanın fiilleri ve özgürlüğü bu akletme neticesinde nasıl bir konumda bulunacaktır sorusu açıkamaya muhtaçtır. Maalesef Farabi, eserlerinde insanın özgürlüğü meselesine özel bir yer ayırmamıştır. Farklı başlıklar altındaki metinlerde de insan özgürlüğünün dayanağının tam olarak ne olduğu açık bir şekilde zikredilmemektedir. Dolayısıyla meselenin izini satır aralarından sürmek zorundayız.

Farabi “*Bir insanın, tabii olarak, doğuştan, bir dokumacı veya bir katip olarak yaratılması mümkün olmadığı gibi, ta başlangıçtan itibaren bir fazilet veya bir eksikliğe sahip olarak yaratılması da mümkün değildir.*”³⁹³ diyerek yaratılıştan zorunlu bir iyilik ya da kötülüğü reddeder. Fakat insanların belli şeylere eğilimli doğma ihtimallerini ise reddetmez. Bu meyiller zorunlu değildir, zıt fiillerle ortadan kaldırılabilirler.³⁹⁴ Farabi, cisimlerin madde ve suretten meydana geldiğini ve bu madde ve suretin kendilerinde bir hak ve liyakate sahip olduğunu söyler. Sureti bakımından onun hakkı, sahip olduğu varlığını devam ettirmek, beka iken, maddesi bakımından hakkı ise sahip olduğu varlığına zıt bir varlığı gerçekleştirmektir.³⁹⁵ Ay altındaki tüm cisimler madde ve suretlerindeki bu özellikler sayesinde sürekli bir etkileşim ve değişim içerisinde ve en alttan başlayarak bir üsteki cinsi oluştururlar. En sonda oluşan varlık insandır. Zıt suretlerin madde tarafından kabul ediliyor olması, insanın hem iyiyi hem de onun zıttı olan kötülüğü yapmaya uygun bir tabiatta yaratılmış olduğunu gösterir. Bu husus insan hürriyeti için önemli bir hareket noktasıdır.³⁹⁶

Tüm varlıkların sahip oldukları kuvvetler vardır. Bunlar; onları kendiliğinden harekete geçiren kuvvetler, kendileri ile birbirleri üzerinde etkide bulundukları kuvvetler ve kendileri ile birbirlerinin etkilerini kabul ettikleri kuvvetlerdir.³⁹⁷ İnsanda bu kuvvetler ruh olarak ortaya çıkar. Ruhun kuvvetlerinden ilki, beslenme kuvvetidir. Sonrasında sırasıyla; duyular, arzu, muhayyile ve akıl kuvvetleri meydana gelir. Tüm kuvvetler bir sonraki kuvvet için madde/heyula görevi görürken, sonra gelen öncekinin sureti mesabesinde olur.³⁹⁸ İnsandaki akıl kuvveti bilkuvve durumdadır ve onu bilfiil hale

³⁹³ Farabi, *Fusulü'l-Medeni*, çev. Hanifi Özcan (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987) s.31.

³⁹⁴ Farabi, *Fusul*, s.32-33.

³⁹⁵ Farabi, *Arâ*, s.41.

³⁹⁶ Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017) s.35.

³⁹⁷ Farabi, *Arâ*, s.36.

³⁹⁸ Farabi, *Arâ*, s.48.

getirecek olan faal akıldır. Faal aklın etki etmesi ile insan bilfiil akleden durumuna ulaşır. Farabi durumu gözün bilkuvve gören olması ve ancak güneş aydınlattığında bilfiil görmeye kavuşmasına benzetir.³⁹⁹ Anlaşıldığı üzere Farabi, hem cisimlerin hem de insanların tabiatlarından gelen bir takım güçlere sahip olacağını düşünmüştür. İnsan, sahip olduğu akıl ya da muhayyile gücünün diğer ruh kuvvetlerini harekete geçirmesi ile faaliyette bulunacaktır. Farabi tabii bir illiyetten bahsediyor gibi gözükse de ibn Sina kadar sıkı bir illiyet prensibi ortaya koymadığından, onun sistemindeki insanın, zorunlu bir nedensellikte hareket ettiğini söylemek durumunda değiliz. Sistemdeki kapalılık özgürlüğü tam olarak temellendiremeye de zorunluluğu da gerektirmeyecek seviyededir.

Son filozofumuz olan ibn Sina'da mesele biraz daha çetrefil hale gelmektedir. İbn Sina, Aristoteles'te görülen dört neden teorisini alıp, kendi sistemi içerisine dahil etmiş ve incelikli bir işleyişle sisteminde çok sıkı bir zorunlu nedensellik ortaya koymuştur. Onun sistemine göre mevcut olan tek bir âlem vardır ve her şey olması gerektiği şekilde olmuştur. Olanların başka bir şekilde olabilme ihtimalleri yoktur. Tüm bu zorunlu ve bir bakıma mekânîk işleyişin içinde insanın hürriyeti nasıl sağlanmaktadır? Şüphesiz İbn Sina, insanın hür bir irade ile hareket ettiği görüşündedir. Aslen aklın ışığında, hakikati arama iddiası ile yola çıkmış bir filozof olmak da bunu gerektirir. Özgür iradeyi aklı bir öncül kabul etmiş olan ibn Sina da selefleri gibi eserlerinde bu konuya has bir başlık açmamıştır. Bu bağlamda alt metinler üzerinden yürütülen tartışmalar, spekülasyona açık hale gelmiştir. Onun sistemi, iki uç noktada sayabileceğimiz eleştiriler almıştır. Bir grup, tanrının tikelleri tümeller tarzında bilmesinin bir sonucu olarak, insanın kendi fiilinin faili olacağı ve yaptığını hür bir irade ile yapıp, bundan sorumlu tutulmayacağını iddia etmiş. Diğer bir grup ise, varlık verenin tanrı olması ve varlık vermenin tanrının değişmez bilgisine tabi olması hasebiyle sudur eden insan fiillerinde, insana ait bir seçme durumunun olamayacağını iddia etmişlerdir.⁴⁰⁰

Anlaşılabacağı üzere ibn Sina da insanın özgürlüğü meselesini ortaya koyabilmek için tanrının bilgisi meselesine değinmek zorunlu gözükmektedir. Çünkü özgürlüğün her iki uç noktası da tanrının bilgisi meselesine bağlanmaktadır. İbn Sina'nın sudur sisteminde insanın özgürlüğü meselesinin daha problemli olması sudur etmenin sebebinin akletme olması ve sistemin içerdiği zorunlu illiyet bağları nedeniyledir. Farabi ve ibn Sina

³⁹⁹ Farabi, *Arâ*, s.58.

⁴⁰⁰ Deniz, *İnsan Hürriyeti*, s.78.

Tanrının cömert ve iyi olduğu için sudur ettiğini iddia etseler de bu söylem Plotinus'tan farklı olarak tanrının her hangi bir gaye sebebiyle sudur etmediğini açıklamaya yöneliktir. Sudurun yani taşmanın esas sebebi tanrının akletmesidir. Farabi'de de görülen bu akletme ibn Sina'nın sisteminde zorunlu bir nedensellikte birleştiğinde insanın özgürlüğü açısından bir temellendirme yapmak daha zor hale gelmektedir.

İbn Sina'da tanrı akıl, mâkul ve âkıldır. Bütün âlem tanrının bilgisi ve kendini akletmesinin bir sonucu olarak sudur eder. *“Zorunlu varlık, bütün varlığın ilkesi olduğu için, ilkesi olduğu şeyleri, zatı gereği akleder. Zorunlu varlık tam mevcutların bizzat aynlarının, oluş ve bozuluşa tabi mevcutların ise öncelikle türlerinin, dolaylı olarak da şahıslarının ilkesidir.”*⁴⁰¹ Gazali, ibn Sina'nın bu ve benzeri ifadelerinin tanrının her şeyi bilmesi sonucunu sağlayamayacağını iddia eder ve birkaç noktada itirazlar getirir.

İlk olarak bir şeyin ilkesi olmanın mutlaka o şeyi bilmeyi zorunlu kılmayacağını söyler. Fiilleri tabî ve iradeli olarak ikiye ayırır ve iradeli olmayan tabî fiillerin, faili tarafından bilinmesinin zorunlu olmadığını dile getirir. İbn Sina'nın sisteminde, tanrı âlemi irade ederek değil zatından zorunlu olarak taşımıştır. Bu halde âlemin yaratılması fiili tabî bir fiil olmaya daha yakın durmaktadır. Gazali bu durumu, güneşin aydınlatması ya da ateşin ısıtması için fiili bilmelerine gerek olmamasına benzetir.⁴⁰² Bu iddiaya, sudurun sebebinin tanrının akletmesi olduğu yönünde bir cevapla karşılık verilmesi halinde ise suduru akletmeye bağlamayan filozofları örnek gösterir. İlk sudurcu filozof Plotinus, tanrının akıl olmasını reddeder. Onu, varlıkların ilk ilkesi olarak görür. Plotinus'a göre ilk ilke her yönden bir ve basit olmalıdır. Akletmek, akleden ve akledilen ikilemini ve bir nevi çokluğu doğuracağından tanrı akleden değildir. Tanrının taşması, feyzi onun akletmesinden değil, cömertliğinden ve iyiliğinden ileri gelmektedir.

İbn Sina, tanrının her hangi bir gaye ve irade ile yaratmadığını öne sürerken, Plotinus'un kullandığı iyilik ve cömertlik kuramlarına sıkı sıkıya bağlı kalır. Varlık vermek için akletme şartı sonradan İslam filozofları tarafından sisteme eklenmiştir. Gazali de bu sebeple varlık vermek için akletmenin sistemselsel olarak bir zorunluluk olmadığı eleştirisinde bulunur. Metnin ilerleyen kısmında ise yeni bir itirazla, varlık vermenin akletme ile bağımlı kabul etsek bile sudurdaki tanrının, birden bir çıkar ilkesi gereği, doğrudan varlık verdiği tek şeyin ilk akıl olacağı ve dolayısıyla sadece ilk akıl

⁴⁰¹ İbn Sina, *İlahiyat II*, s.340.

⁴⁰² Gazali, *Tehafüt*, s.266.

bilebileceğini iddia eder. Bir insan bir taşı dağdan aşağı yuvarlasa, bu taşı ve yuvarladığını bilir fakat bu taşın harekete geçtikten sonra başka şeylere çarpması ya da onları parçalayıp kırması, taşı yuvarlayan şahsın bilgisi dahilinde olan zorunlu şeyler değildir.⁴⁰³

İbn Sina'nın bu eleştiriye cevap olabilecek ifadeleri şöyledir;

Zorunlu varlık, zatını ve her varlığın ilkesi olduğunu aklettiğinde, kendisinden çıkan ilk mevcutları ve onlardan türeyenleri akleder. Varlık kazanan her şey, mutlaka bir yönden onun sebebiyle zorunlu hale gelmiştir...Böylelikle bu sebeplerin çatışmaları, onlardan tikel şeylerin meydana gelmesine yol açar. İlk varlık sebepleri ve bu sebeplerin örtüşmesini bilir... Böylece zorunlu varlık, tikel şeyleri tümel olmaları bakımından yani sıfatlara sahip olmaları bakımından idrak eder.⁴⁰⁴

Bu şekilde İbn Sina, tanrının kendisini bilmesine dahil olan, her şeyin sebebi olduğunu bilmesi hali ile sebeplilerin de bilineceğini iddia eder. Aslında bu aşamaya kadar problem hallediliyor gibi gözükmemektedir. Fakat tanrının “*Zorunlu varlık her şeyi ancak tümel bir tarzda akleder*”⁴⁰⁵ tikel şeyler tümel olmaları bakımından idrak edilirler şeklindeki ifadeler tartışmaya farklı bir boyut katar, tikellerin tümel yolla bilinip bilinemeyeceği sorusu karşımıza çıkar. Aslında İbn Sina tanrının her şeyi bileceğini ve bilmediği bir şeyin varlığa gelemeyeceğini söylemek ister. Fakat sistemin kuruluş parametrelerinden bir kısmı, bu iddiayı tam olarak net bir şekilde ortaya koymasına izin vermez. Külli bir şekilde bilmek ne demektir? Külli, tümel bir şekilde bilmek, bir şeydeki akledilir unsura ulaşmak demektir. Nesnelerdeki akledilir unsur, onun suretidir. Bu sebeple İbn Sina'nın idrak teorisinde bir nesnenin bilgisine, çeşitli aşamalardan geçilerek o nesnenin maddeden bağımsız suretine ulaşmakla sahip olunur. “*Bir şeyin akledilir olmasının engeli, madde ve ilgilerinde bulunmaktır.*”⁴⁰⁶ Akledilir olmak için hem maddeden bağımsız hem de ilgileri olan yer, zaman gibi koşullardan ayrıştırılmış olmak gerekmektedir. Şu halde tanrının akletmesine konu olabilecek şeyler madde, yer ve zaman gibi değişken koşullardan bağımsız olan, sıfatlar mesabesindeki tümel bilgilerdir. Peki bu tümelleri bilmek bir şekilde tikellerin bilgisini de sağlayabilir mi? Bu soruya Fehrullah Terkan, şöyle yanıt veriyor: Ay üstü âlem için evet oldukça iyi bir şekilde, ay

⁴⁰³ Gazali, *Tehafüt*, s.268.

⁴⁰⁴ İbn Sina, *İlahiyat II*, s.344.

⁴⁰⁵ İbn Sina, *İlahiyat II*, s.342.

⁴⁰⁶ İbn Sina, *İlahiyat II*, s.332.

altı âlem için hayır. Ay üstü âlemde madde ile bağı olan her tikel yani semavi cisimler, her türün tek ferdi olmaları hasebiyle tektir ve kendi şahsına münhasırdır. Onlardan her biri, başkası ile paylaşmadığı kendine özel niteliklere sahiptir. Tümel bilgi olan bu niteliklerin bilinmesi ise bizzat o tikelin bilinmesi anlamına gelir. Ay üstü âlemdeki şeyler, zaman dışı ve değişmez olduklarından onlara ait sıfatların bilinmesi kendilerinin de bilinmesi demektir.⁴⁰⁷

Ay altı âleme geldiğimizde, her türün birden çok ferdi vardır. Bunlar aynı nitelikleri paylaşmaktadır. Dolayısı ile bir tümel nitelik altında bilinen, özel bir tikel olmayacaktır. Dahası ay altı âlemde zaman, hareket, oluş, bozuluş gibi değişken faktörler de gündeme gelmektedir. İbn Sina'ya göre;

Bozuluşa uğrayan varlıklar, soyut mahiyetle soyut mahiyete bağlı şahıslanmayan şeylerle akledilmeleri durumunda, bozuluşa uğramaları bakımından akledilmiş olmazlar. Bunlar bir maddeye, maddenin ileşenlerine, bir vakte ve somutluğa bitişik olarak idrak edilmeleri durumunda ise akledilir değil, duyulur veya tahayyül edilir şeyler olurlar... Duyulur ve hayali her suret, duyulur ve hayali olması bakımından tikelleşmiş bir araç vasıtası ile algılanır. Zorunlu varlığın birçok fiili olduğunu kabul etmek O'nun adına eksiklik olduğu gibi O'nun için pek çok aklediş kabul etmek de böyledir.⁴⁰⁸

Zikrettiği üzere İbn Sina'ya göre tanrının sadece tek bir fiili vardır; akletmek. Kelamda Allah, Âlim olmasının yanı sıra Semi' ve Basîr'dir. Kelamcılar Allah için zat ve sıfatı aynı görmediklerinden, farklı sıfatların bulunması zatın birliğine hâlel getirmez. Halbuki İbn Sina, sadece akletme fiili ile tüm bilgi türlerini kuşatmak istemektedir. Bu da onun tanrısını kara taşın üzerindeki kara karıncayı göremez, kendisine yakaran bir kulu duyamaz hale getirmektedir. İbn Sina ısrarla “*Hiçbir tikel ona gizli kalmaz*”⁴⁰⁹ dese de bunun keyfiyetini açıklayabilecek alt yapıyı kuramamıştır. Sadece akledilir nitelikleri bilebilen bir tanrı ay altında kendine has niteliklerle özelleşmemiş tikelleri bilmeyecektir.

Ay altındaki tikellerin başka bir boyutu da, değişiyor olmalarıdır. Tanrının ilminde bir değişim olamayacağından, tanrı değişen tikelleri bu değişimlere göre bilemeyecektir. Şu anda var olanın var olduğu bilgisi, sonra yok olduğunda yok olduğu

⁴⁰⁷ Fehrullah Terkan, “Üç Mesele-2: Tanrı ve Cüz’ilere Ait Bilgisi” *Gazali Konuşmaları*, s.107-114.

⁴⁰⁸ İbn Sina, *İlahiyat II*, s.342.

⁴⁰⁹ İbn Sina, *İlahiyat II*, s.342.

bilgisi iki farklı bilgidir ve bu tarzda bilinmeleri sırf akıl olan tanrının zatında bir değişime sebep olacaktır.⁴¹⁰ Tanrının bilgisinin değişmezliği noktasında kelam da aynı fikirdedir. Bize göre de Allah'ın bilgisinde bir değişim olmaz, O kadim ve değişmeyen bir bilgi ile bilir. Fakat kelam buna rağmen Allah'ın her şeyi, tümel tikel demeden, her yönden bileceğini söyler. O halde bu bir çelişki değil midir? Kelamda Allah'ın her şeyi bilmesi, felsefede ise tanrının ancak tümelleri bilebilecek olması iki sistemin ilim sıfatına yükledikleri anlam farkından ileri gelmektedir. Felsefede akletmek, bilmek zorunlu olarak bir sonuç doğurur. Bilgi, varlığa getirir. Halbuki kelamda ilim sıfatının kendi başına varlığa sebep olması söz konusu değildir. Allah ilmi ile bilir, kudreti ile güç yetirir ve iradesi ile yaratır. Allah'ın bilmesi, zorunlu olarak yaratması demek değildir. Allah mümkünler hakkında, imkânın her yönünü bilir. İmkânın her yönüne kudreti de vardır. Fakat sadece irade ettiklerini yaratır. Kudretinin yettiği her şeyi yaratmadığı gibi ilminin dahilindeki her şeyi de yaratmaz. Bu Allah'ın, isterse yaratıp istemezse yaratmadığı kendi özgürlük alanıdır. Felsefe akletmeyle varlıkların sudurunu zorunlu bir şekilde birbirine bağladığından, tanrıdan hem özgür iradeyi hem de değişen şeyleri bilebilme imkânını men etmiş gözükmemektedir. İbn Sina böyle bir izlenim vermemek için değişimin göreceli olduğunu ima eden ifadeler kullanır.

İlk bilgiler bağlamında her şey zorunludur. Orada kesinlikle imkân söz konusu değildir. Bir vakitte yok olan bir şey varlığa geldiği zaman, bu durum, fail açısından değil, kabul eden nesne açısından böyle olmuştur. Her ne zaman, maddeden bir yetkinlik ortaya çıkarsa, o maddede de o açıdan bir suret ortaya çıkar. Orada da her hangi bir engelleme ve sürecin işlemlerini zora sokacak bir durum yaşanmaz. Bu sebeple, tüm şeyler orada, bir zaman ortaya çıkmayan ve bir zaman da imkânsız olmayan zorunlu şeylerdir. O şeyler orada bizim katımızda olduğu gibi olmaz.⁴¹¹

Buna göre değişimin meydana geldiği yer mümkünler dünyasıdır. Tanrının nezdinde her şey zorunlu olduğundan orada herhangi bir değişiklik söz konusu değildir. Onun bilgisi, sebep ve sonuçları bilmesi, düzenin kendisinden ileri gelmesi, mümkün varlıklar âleminde bir değişme gibi görünse de tanrının nezdinde sabit olan şeylerdir. İki âlemi ve bu âlemlere has değişim algısını birbirinden ayırarak İbn Sina, hem ay altı âlem için

⁴¹⁰ İbn Sina, *İlahiyat II*, s.342.

⁴¹¹ İbn Sina, *et-Ta'likât*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis yayıncılık, 2019) s.52.

ihtiyara yer açmış hem de herhangi bir değişme olmadan tanrının bilgi alanını genişletmiştir. Buna göre yukarıda her şey sabitken değişim mümkünler dünyasına has bir olgu halini almıştır.

Yukarıdaki metinde değişimin fail açısından değil, fiili kabul eden nesne açısından zikredilmesi, İbn Sina felsefesinde insanın özgürlüğünün, varlık mahiyet ayırımı üzerinden düşünülebilmesine imkân tanımıştır. Buna göre özgürlüğün kaynağı nesneye ait olan mahiyetten kaynaklanabilir. Mekânizma şöyle işlemektedir: Tanrıdan başka her şeyin bir varlığı bir de mahiyeti vardır. Varlık fail neden olan tanrıdan gelir. Sudurda feyz olunan şey bu varlık anlamıdır. Metinlerde sıklıkla geçtiği üzere tanrı imkân durumundaki nesnelere varlıklarını vererek onları zorunlu hale getirir. İmkân durumunda olan nesneye mahiyeti de dahildir. Mahiyet maddeden bağımsız olduğundan, yani maddesi olmayan bir mahiyetten bahsedilebileceğinden, mahiyetin nesnenin sureti ile bağlantılı bir kavram olduğu ortaya çıkmaktadır. İbn Sina'nın nedensellik anlayışına göre, nesnenin ne maddesi ne sureti ne de mahiyeti tanrıdan gelmemektedir. O halde tanrıdan zorunlu olarak gelmeyen bu unsurlar insan için bir özgürlük alanı oluşturabilirler.⁴¹² Fakat burada birkaç noktaya dikkat çekmek gerekmektedir. Yukarıda tanrıdan gelmediğini zikrettiğimiz madde, suret ve mahiyet kendiliklerinden bulunan unsurlar da değildir. İbn Sina'nın sudur sisteminde bunlar ay üstü varlıklar tarafından sudur etmiş unsurlardır. İbn Sina'ya göre varlık demek sadece tanrıya has bir özellik değildir. Tanrıdan sudur etmiş ay üstü varlıklar da kendilerinden başka varlıklar taşıırlar ve bu taşma zorunlu bir eylemdir. Bir varlık kemale erince yani bilfiil olunca taşmak zorundadır. Ay üstü alemdeki bütün varlıklar bilfiil olduğundan zorunlu olarak sürekli bir taşma halindedirler. Bu açıdan tanrıdan zorunlu olarak sudur etmediği için madde, suret ya da mahiyetin insan özgürlüğü için bir alan açabileceği iddiası yeterince sağlam gözükmemektedir.

Yine varlık ve mahiyet ayırımından yola çıkılarak, insanın varlığını mutlak varlık olan tanrıdan alması ve tanrının bilen ve irade eden olması hasebiyle, tanrıdan gelen bu varlığın onun varlığına benzer nitelikler taşıyacağı ve insanın bu sebeple özgür irade sahibi olacağı da zikredilen kuramlardan biridir.⁴¹³ İlk etapta kabul edilebilir gözüken bu kuram bizi sudur sisteminde tanrının özgürlüğü ve iradesi tartışmalarına geri götürür.

⁴¹² Koca, *Freedom*, s.54-58.

⁴¹³ Koca, *Freedom*, s.53.

Bilindiği üzere tanrının ihtiyarı meselesi kelamcılarının İslam felsefecilerine yönelttiği en büyük eleştirilerdendir.

Meselenin İbn Sina tarafından açıkça dile getirilen noktası, insanın iradesinin kaynağının nefis olduğu şeklindedir. İbn Sina iradeyi açıkça nefis teorisi ile otaya koyarken, özgürlük için başka kaynaklar aranması, sudur sisteminin zorunlu nedenselliğinin oluşturduğu baskı dolayısıyladır. Sistemin içindeki zorunlu işleyişe rağmen kendi dinamiklerinde özgürlüğe yer açan noktalar olduğu gösterilmek istenmektedir.

İbn Sina nefsi bedenden bağımsız bir cevher olarak görür. Nefs başlangıçta kendi kendine var olamaz. Ancak hazırlanmış bir beden için var edilir. Fakat daha sonra devamı için bedenin bulunması şart değildir.⁴¹⁴ Beden için hazırlanmış olmasına rağmen, bedenin ya da duyuların bir parçası değildir. Onlarla birlikte bulunur ve onlara hareket ettirici gücünü verir. İbn Sina, nefsin bedenden ayrı bir şey oluşunu ve idrakin nefisle sağlandığını meşhur boşlukta uçan adam⁴¹⁵ örneği ile ortaya koyar. Burada her şeyden izole edilmiş kişi, hiçbir şey bilmeseydi kendi varlığını bilir ve varlığına dair bu bilgisi duyularından değil nefsinden ileri gelmektedir.

İbn Sina nefsi, sadece insanlara ait bir olgu olarak görmez. Ona göre bitkilerin ve hayvanların da kendine ait kuvveleri bulunan nefsleri vardır. Her üst kademe alt kademedeki nefsi kuvvetleri de taşır. Buna göre hayvanlarda hem bitkisel nefis hem hayvani nefis bulunur. İnsanlarda ise bunlara ek olarak insanî/natık nefis de bulunur. İnsanın akleden kısmı burasıdır.

Akleden insani nefis, kuvveleri ve yetkinlikleri olan bir cevherdir. Buna göre onun kuvvelerinden bir kısmı, bedenin yönetimine duyulan ihtiyaca göre olandır ki bu da özel olarak “ameli/pratik akıl” adını alan kuvvedir. Bu da tikel olarak insanî durumlardan yapılması gerekli olanda kendisiyle ilk, yaygın, deneysel öncüllerden ihtiyarî amaçlara ulaşabilmesi için zorunluyu çıkarandır. Yine bu çıkarım da tümel görüşten tikel olana geçme konusunda “nazari/teorik akıl”dan yardım alarak olur.⁴¹⁶

⁴¹⁴ İbn Sina, *Necât*, s.170-171.

⁴¹⁵ İbn Sina, *İşârât*, s.384.

⁴¹⁶ İbn Sina, *İşârât*, s.406.

Nefsler imtizaç yolu ile meydana gelen bedenler için var edilirler. Mizacın itidali arttıkça nefsin derecesi de artar. Buna göre mizaçlar, bitkiler, hayvanlar ve insanlar şeklinde giderek daha mutedil bir hal alır.⁴¹⁷ Bir karışım sonucu meydana gelmiş insanı diğerlerinden ayıran ve onu ferdileştiren de bedenindeki bu mizaçtır. Nefs mutlak anlamda basit bir cevherdir. Dolayısıyla madde ve suret olarak bölünemez ve bunun bir neticesi olarak da bozuluşu kabul etmez.⁴¹⁸ Hazırlanmış her bedene has, onunla etkileşime giren natık bir nefis vardır ve bu nefis bedenın bozulması ile bozulmaz. İnsan ölse de nefis ölmez. Ölmeyen nefis başka bir insana geçerek tenasüh de etmez. Çünkü o insan için hazırlanmış bir nefis zaten bulunacaktır. İnsanın ölümünden sonra nefis, madde bağı kesildiği için bir nevi akılsala dönüşecektir. Hayatta yapıp ettikleri neticesinde olgunlaşıp, kemale erdiği ölçüde haz ya da elem duyacaktır. İnsanın meadı bu şekilde nefsi, ruhî bir boyutta gerçekleşecektir.

İbn Sina'nın cismanî haşrı reddetmesi üzerine pek çok tartışma yapılmıştır. Fakat kanaatimizce mesele haşrın cismanî mi nefsanî mi olduğundan daha farklı boyutlar barındırmaktadır. Kelam sisteminde insan, kendisine verilen cüz'î irade ile hayatta fiiller ortaya koyar. Öldükten sonra dirilir ve yapıp etmeleri dolayısıyla hesaba çekilir. Allah'ın tikelleri bilmesi, kulun adil bir şekilde yargılanabilmesinin temel öncülüdür. Hatta kelimada Allah, sadece 3. bir şahsın bilmesi gibi tikelleri bilmez. Bilakis birinci şahsın yani insanın kendi fiilini işlerken içinde bulunduğu durumlar ve niyeti de dahil olacak şekilde çok daha derin ve ayrıntılı bir biçimde bilir. Birbirinin aynı iki fiili yapmış insan, fiili çevreleyen şartların farklılığından dolayı tıpatıp aynı muameleyi görmez. Allah'ın mutlak adaleti, tüm tafsilatı bilmesi ve değerlendirmesi ile tahakkuk eder. Kelamcıların cüz'ıyyatı bilme meselesine gösterdikleri ihtimamın, Allah'ın kemalini savunmanın dışında böyle bir yönü de vardır. İbn Sina'nın sisteminde ise insanın yapıp etmeleri, nefsi üzerinde etkiler doğurur. Bunun neticesinde nefis belli bir kemal seviyesine erer. Eksik veya artı derecelerde kemal kazanmış nefis bedenden ayrılınca, otomatik olarak kendi olgunluğu nispetince haz ya da elem duyar. İbn Sina'nın tüm sistemini kuşatan nedensellik, insanın meadı konusunda da devam etmektedir. İbn Sina açıkça hesap gününü reddetmez. Fakat sistemi açısından kıyametin kopması, hesap gününün gelmesi, insanın amellerinden hesaba çekilmesi, mümkün ve gerekli değildir. Herhangi bir

⁴¹⁷ İbn Sina, *Necât*, s.146.

⁴¹⁸ İbn Sina, *Necât*, s.173.

hesaplaşma olmadan nedenselliğin getirdiği bir süreçle insan, ‘ahiretini’ kendi eli ile müdahalelerden uzak bir şekilde, yaşarken kurar ve ölünce amellerin fail sebebi olan nefis yaptığıının karşılığını otomatik bir şekilde görür.

Bu bağlamda ibn Sina’nın sisteminde tanrı cüz’iyyatı bilmez. Çünkü bilmeye ihtiyacı yoktur. Farabi bunu, “*semavi nefsler cevherleri bakımından kendilerinden aşağıdaki düşüncülerini bilemeyecek kadar yüksek bir mertebedir*” diyerek ima eder.⁴¹⁹ Sudur sisteminde tanrının bütün nedenselliğin başlatıcısı olmak dışında, insana uzanan bir ilişkisi yoktur. Tanrı kendine aşık, maşuktur.⁴²⁰ Ondandır sudur eden ay üstündeki akıllar ve nefisler de ona aşıktır. Felekler onun aşkıyla devere eder.⁴²¹ Ay altı âlemin işleri de bu akıl, nefis ve feleklerin etkisiyledir. Ay altında cisimden uzaklaşıp akılsallaşabilenler de ay üstündekiler gibi tanrının aşkı için çaba sarfedeceklerdir. Anlaşıldığı üzere tanrının tüm ilgisi kendiyledir. Kulları bilmek ya da onları hesaba çekmek tanrı için öngörülen roller kapsamında değildir.

Tüm açıklamalardan sonra insanın özgürlüğü meselesine geri dönersek, yukarıda zikrettiğimiz iki uç noktayı temsil eden sorular (tikelleri tümel olarak bilmesinin insanı yaptıklarından sorumlu tutulamayacak hale getirmesi ya da bilginin varlık sebebi olması ile insanın seçme hakkı olmadan zorunlu hale gelmesi) anlamını yitirecektir. Bu sorular hesap günü akılda tutularak, ahirette bir yargılanma bekleyenlerin sahip olduğu mantıktan çıkmıştır. Halbuki ibn Sina da her şeyde olduğu gibi insanın akıbetinde de işler nedenselliğe bağlı olarak otomatik bir şekilde gerçekleşecektir.

Neticede ibn Sina’nın sisteminde insan nefisinden gelen bir güçle özgürdür.⁴²² Fakat zorunlu bir nedensellik ile işleyen bir düzenin ürünü olarak, tanrıya uzaktan aşık olmak dışında onunla iletişime geçemeyecek şekilde yalnızdır.

Kelam ve hudus açısından insanın özgürlüğü meselesine gelince, sudurcu eserlerde olduğu gibi satır aralarını okumak ve bu konudaki yargıları derlemeye çalışmak durumunda değiliz. İnsanın amellerinde özgür olup olmadığı meselesi çok erken dönemde tartışılmaya başlanmış ve hemen hemen bütün kelam eserlerinde bu konuya özel bir başlık açılmıştır. İlk dönemde insanın cebr altında olduğunu söyleyen, cebriye ya

⁴¹⁹ Farabi, *Siyase*, s.4.

⁴²⁰ İbn Sina, *Risale fi Mahiyyeti'l-Işk- Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale*, neş. Ahmet Ateş (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları, 1953) s.3.

⁴²¹ İbn Sina, *Aşk*, s.13-15.

⁴²² İbn Sina, *Kitabü'ş-Şifa: Nefs*, haz. Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara: Tüba Yayınları, 2021) s.362

da kendi amelini yarattığını söyleyen kaderiye gibi uç fikirler öne atan gruplar olmuştur. Sonrasında gelişen tartışmalarla ana akım ehli sünnet kelamcıları, insanın cüz'i iradesi ile ameli seçip ona yöneldiğini ve Allah'ın bu irade doğrultusunda ameli yarattığı ve böylelikle insanın sorumluluğu kazandığı kesb teorisini ileri sürmüşlerdir.

Hudus açısından cevher ve arazlar dünyasında insanın bir ameale kendisinin bizzat sebep olması düşünülemez. Her şey, her an Allah tarafından yaratılmak durumundadır. *...İnsanda gerekli kudret ve o fiile özgü güdü/sâik hasıl olduğunda fiilin gerçekleşmesi vacip olur. Bu takdirde kul hakiki olarak fail olur. Bununla birlikte fiiller bütünüyle Allah Teala'nın kazasıyla gerçekleşir.*⁴²³ Fiili yaratacak olan Allah olmasına rağmen kulun fiilinin yaratılması için kulda kudret ve irade şartı lazım görülmüştür. Cevher ve araz tartışmaları sebebi ile kuldaki kudretin fiil anında mı yoksa öncesinde mi olduğu tartışmaları yapılmış, arazların iki anda bulunuşları mümkün olmadığı için farklı tercihler gündeme gelmiştir. Fakat sonuçta kudret kulun selim bir mizaca sahip olması, ameli yapmasını imkânsız kılacak engellerden beri olması demektir. Bu, Allah'ın arazları kulda tekrar tekrar yaratması yolu ile bile olsa kendinde bir süreklilik içerir. Tartışma bu sürekliliğin hangi cüz'ünün tam olarak ameale isabet ettiği yönünde yapılan teorik bir fikir ayrılığından öte bir durum değildir.

Bizim tercih ettiğimiz görüşe göre organların selametinden ve sağlıklı bünyeden (mutedil mizaç) ibaret olan kudret, fiilin gerçekleşmesinden önce ortaya çıkar. Fakat bu kudret fiilin gerçekleşmesi için asla tek başına yeterli değildir. Sonra ona kesin güdü (dâî) ilave olunca bu kudret, bu kesin güdü ile birlikte, belirli bir fiil için belirleyici bir sebep olur. İşte bu fiilin gerçekleşmesi, bu birlikteliğin ortaya çıkmasıyla vacip olur. Zira tam müessir asla eserden geri kalmaz. İstîtâat fiilden öncedir, diyen kişinin sözü, bu sağlıklı bünyenin önce olması bakımından doğrudur. İstîtâat fiille beraberdir diyenin görüşü ise tam müessir olan kudret ve güdünün bir araya gelmesi durumunda, fiilin bu birliktelikle ortaya çıkmasının zorunlu olması bakımından doğrudur.⁴²⁴

Sudurcu felsefecilerin nedenselliği özümsemeleri gibi kelamcılar da cevher araz teorisini özümsemişler tüm tartışmaları bu perspektiften yürütmüşlerdir. Allah'ın adaleti prensibine dayanarak kul için Allah tarafından yaratılan bir irade tahsis etmişlerdir.

⁴²³ Razî, *Meâlim*, s.150.

⁴²⁴ Râzî, *Meâlim*, s.160.

Sistemde bütün sebep sonuç ilişkileri mücaveret yolu ile kabul edildiğinden, hem kulun iradesinin Allah tarafından yaratılması hem de fiilinin Allah tarafından yaratılması özgürlüğü engelleyici bir durum olarak görülmemiştir.



SONUÇ

Sudur ve hudus nazariyelerini ele aldığımız çalışmamız bu iki sistemin kozmolojik yapıları üzerine yoğunlaşmıştır. Kurguladıkları kozmolojik düzen, düşünce sisteminin her kademesinde kendini göstermiş ve nihayetinde farklı alem tasavvurlarına ulaşılmıştır. İnsanın içinde yaşadığı alemin düzenini anlamaya çalışması, kendini arama ve anlamlandırma çabalarının bir neticesidir. Dolayısıyla farklı alem tasavvurlarına sahip nazariyelerde insana biçilen roller de farklı olacaktır.

Sudur nazariyesini işlediğimiz ilk bölümde görüşlerini ele aldığımız filozoflar, teorinin hem tarihi hem de içeriksel gelişimini ortaya koymamıza imkan verdi. Buna göre Plotinus, varlıkların ilk ilkedden taşma fikrini öne süren ve bunu kurduğu üç hipostazlı sistemle felsefeye kazandıran ilk isim oldu. Bu üç unsurlu sistem İslam felsefesine taşınmasa bile kurguladığı, taşmanın her aşamasında mertebe kaybı esasına dayalı aşkınlıktan maddeye doğru iniş, sonraki sudur teorilerinde de korundu. Maddeye karışan ruhun esas kaynağına geri dönmek istemesi ile ilk ilkeye yukarı doğru çıkış ve bunun için gösterilmesi gereken çaba ile felsefe mistik bir boyuta kavuştu. Sudur fikrini İslam coğrafyasına taşıyan Farabi, selefinden aldığı mistik yapıyı yaşadığı devrin kozmolojik unsurları ile birleştirerek varlık kategorilerine felekleri dahil etti ve bu sayede düşüncesine hem bilimsel bir yön hem de dini motifler ekleme imkanını buldu. Sudur fikri İbn Sina'ya ulaştığında şematik olarak tamamlanmış bir teoriydi. İbn Sina teoriyi yeniden şekillendirmedi. Bunun yerine her aşamayı felsefi temellere oturtmayı denedi. Ortaya koyduğu vacip ve mümkün varlık ayırımı öncesinde bu netlikle ifade edilmemiş, tanrı ve alemleri birbirinden net bir şekilde ayırabilecek nitelikteydi. Hem felsefe hem de kelam çevrelerinde ilgi çekti ve yüzeyde iki alanı birbirine yaklaştırdı. İbn Sina'nın sudur sistemine dahil ettiği varlık-mahiyet ve madde-suret ayırımları da kelamcılar tarafından görmezden gelinemeyecek yetkinlikteydi ve onları bu meseleleri tartışıp cevaplar bulmak durumunda bırakıyordu.

Hudus nazariyesini, i-Müslümanlar buna neden gerek duydu? ii-tam bir teoriye ulaşmadan önce kimler hangi denemelerde bulundu? ve iii-olgunluğa kavuşup genel kabul görmüş hudus teorisinin temel yaklaşımları nelerdi? sorularına cevap bulmak üzere ele aldık.

İslam düşünce tarihinde büyük etkilere sebep olmuş bu iki nazariyeyi anlayıp, tanrı ve aleme dair görüşlerini karşılaştırarak hem kapsamlı bir İslam düşüncesi tasavvuruna sahip olacağımızı hem de kelim-felsefe çatışmasının dayanaklarını keşfedebileceğimizi düşünüyoruz. Bu iki nazariyeyi bilmek kelam tarihini anlamak açısından da önemli katkılar sunacaktır. Hudus, mütekaddim kelam dönemine damgasını vuran, anlaşılmaması halinde kelamın o periyoduna dair bütüncül bir bakışın sağlanamayacağı derecede önemli bir teoridir. Kozmolojik bir yapı olarak geçerliliğini günümüze kadar sürdürmüştür. Sudur başlangıçta felsefenin bir ürünü olarak kelam dışı bir teori olsa da Gazali ve Şehristani'nin filozofları eleştirmek için sudur düşüncesini kelimî bir yaklaşımla yargılayan müstakil eserler yazması, umulandan farklı sonuçlar doğurdu. Felsefeye gösterilen itibarın azalması söz konusu olsa bile beklenmeyen bir şekilde kelam eserleri içerisinde işlenmesine ve felsefeleşmiş kelam diye nitelendirilen müteahhir dönemin kapısını aralamaya sebep oldu. Şüphesiz ki kelamın felsefe ile meczine sebep olan tek unsurun bu olduğunu iddia edemeyiz. Zaten buradaki niyetimiz sebeplerin neler olduğunu açıklamak değil, kelamın uğradığı değişime dikkat çekmektir. Klasik müteahhir kelam eserleri incelendiğinde mantık konularını içeren mebadi' konularının yanında umûr-ı amme denilen; varlık, yokluk, mahiyet, vücûb, imkân, kıdem, hudus, illet, malûl, madde, suret ve benzeri konuların geniş bir yer tuttuğu görülecektir. Müellif cevher ve araz bölümlerini yazarken dahi felsefenin görüşlerini de zikreder. Müteahhir kelamda müellifin zihninde muhatap alınan filozofun kim olduğu, felsefenin bu konuda ne dediği ve kelamcının buna karşı durduğu sınırlar bellidir. Fakat eserlerde bu hususlar açıkça zikredilmez. Eserleri anlamak için aynı zihni hazırlığın okuyucuda da önceden hazır halde bulunması gerekir veya böyle varsayılır. Eserlerin telif edildiği dönemde okuyucuların durumu öyleyse bile bugün pek çoğumuz için gerekli zihni hazırlığın bulunduğunu iddia etmek zordur. Çalışmamızın pek çok farklı kaynağa başvurmadan bu husustaki boşluğu dolduracağı kanaatindeyiz.

Çalışmamız boyunca edindiğimiz bazı mülahazaları burada zikretmek isteriz. İbn Sina'nın temsil ettiği sudur nazariyesi döneminde oldukça ses getirmiş, içerdiği felekler nazariyesi ile günün bilimsel doğrusu olarak kabul görmüştür. Bu durum bazı kelamcıların teliflerinde felekler nazariyesine yer verme çabalarından anlaşılmaktadır. O dönemde felsefeye bilimsel bir statü kazandıran felekler, bugün sudur nazariyesinin geçerliliğini yitirmesine sebep olmuştur. Sistemde felekler kendilerine canlılık atfedilen

ve ay altı alemdeki madde ve mizaçların kaynağı olarak gösterilmiştir. Birden bir çıkacağı ve yokluktan varlığın gelemeyeceği kabulleri ile sistem, feleklerin de dahil olduğu sıkı bir sebeplilik ağı ile örülmüştür. Bugün geldiğimiz noktada feleklerin sonlu ve cansız gezegenler olduğu aşikardır. Sistemde kendilerine yüklenen görevleri yerine getirebilmeleri mümkün değildir. Felekler ve nefislerin dönemin kozmolojik unsurları olduğunu söylemek ve teorinin özü ile ilgili olmadığını iddia etmek, nazariyenin hala kabul edilebilir olduğunu kanıtlamak açısından yeterli olmayacaktır. Felekler dönemsel unsurlar olarak kabul edilip sistemden çıkarıldığında alemin nasıl varlığa geldiği sorusu cevapsız kalacaktır. Bugün akılların birbirlerine ve tanrıya olan nispetlerinden, maddenin ve suretlerin taşıdığı şeklinde iddialarla sudur nazariyesi savunulmak istenmektedir. Fakat nispet kendinde ontolojik bir unsur değildir ve ontolojik gerçekliklere sebep olmaz. Burada nispetten kastın akılların bu nispeti akletmesi olduğu söylenebilir, çalışmamızın karşılaştırma bölümünde varlık nereden gelir sorusunu cevaplarken zikrettiğimiz üzere salt akletmenin varlık vermesi yani varlığın kaynağının ilim olması, hudus nazariyesinde iddia ettiğimiz üzere irade olmasından daha başka olmayacaktır. Durum yoktan var etmeye dönüşecektir. Buna göre sudur nazariyesi bu hali ile geçerliliğini kaybetmiştir.

Çalışmamız bütüncül bir alem teorisi ortaya koymaya çalışan gerek filozofların gerekse kelamcılarının tutarlı bir sistem kurmak adına ne kadar ısrarlı ve samimi olduklarını da göstermiştir. Örneğin erken dönem hudus denemeleri ile karşımıza çıkan Dırar b. Amr, Nazzam ve Ebu'l-Hüzeyl tutarlılık adına çıkmaz sokaklara sürüklenmişler, ciddi eleştiriler alıp suçlanmışlar ama yine de samimiyetle düşünce üretmeye, dönemin problemlerine çözüm aramaya devam etmişlerdir. Dırar'ın her şeyin arazlardan oluştuğu yönündeki düşüncesi, onu canlıların içinde kan olmadığı ancak yaralanma anında bir araz olarak dışta yaratıldığını söylemeye mecbur bırakmış, Nazzam'ın her şeyin cisimlerden oluştuğu görüşü ve tedahül fikri; yanan bir şeyin ateşini dışarıda ateş olarak görünen şeyden değil de içeride kumun halinde bulunan ateş ve su dengesinin bozulmasından ileri geldiğini söylettirmiştir. Ebu'l-Hüzeyl cevher ve araz teorisini ileri sürmüş fakat her şeyin sayısı ile Allah tarafından kuşatıldığını ortaya koyabilmek için cennet ve cehennem hayatının ebediyetini reddetmek durumunda kalmıştır. Müslümanlar tarafından kabul edilmesi zor olan bu uç fikirler, kendi teorilerine karşı gösterdikleri tutarlı duruşun neticesinde istemedikleri halde mecbur kaldıkları sonuçlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu samimi duruşların neticesinde ortaya çıkan bu fikirler, ilk etapta tepki çekse de hudus

fikrinin tartışılması ve ortaya çıkabilecek bu tür sorunlu sonuçların giderilmesi ile neticelenmiştir. Bu isimler, zamanında çılgın fikirler üreten düşünürler olarak kalmamış ortak kabule şayan bir kelim kuzmolojisi kurulmasında etkin rol oynamışlardır.

Dikkat çekici bir başka husus sudurun mekanik işleyişinin boyutudur. İbn Sina dindar kişiliği sebebiyle sistemin zorunlu olarak getirdiği bazı sonuçları açıkça ifade etmemiştir. Örneğin haşrın cismani mi yoksa ruhani mi olacağı tartışması, kelim kitaplarına dahi yansımıştır. Fakat sudur sisteminde açıkça dile getirilmeyen şey, haşrın sistem açısından her hangi bir işlev taşımasıdır. Sistem de insanın canlılığı, akletmesi ve özgür iradesi sahip olduğu nefis sayesinde. Kişinin yapıp ettiklerinin bu bağlamda fail sebebi nefsidir. Ameller meydana gelmelerine sebep olan nefis üzerinde etkili olurlar. Kişinin iradesi ile seçip yaptıkları, nefsinin kemale ermesine ya da kemalden seviye kaybetmesine neden olacaktır. Nefis, beden öldükten sonra varlığını maddeden bağımsız olarak devam ettirecek ve sahip olduğu kemal derecesi nispetinde eza hissedecek ya da mutluluğa erecektir. Sistemdeki temel argümana göre bir şeyin akılsal olmasının engeli, madde ile olan bağıdır. Maddeden tamamen soyutlanabilmiş şeyler, akılsal kategorisine ulaşacaklardır. Bedenden ayrılmış nefis de akılsal kategorisine dahil olacak, ölümsüz bir şekilde sonsuza kadar yaşayacaktır. Yeterli kemal seviyesine ulaşamamış nefis, Plotinus'daki kurgudan farklı olarak başka bir bedene geçmeyecektir. Sahip olduğu düşük derece onun için bir eza kaynağı olacaktır. Anlaşıldığı üzere sistem kendi kendine, dış bir müdahaleye ihtiyaç duymadan otomatik olarak işleyecektir. Sistemdeki otomasyon hem korkutucu hem de kelamla uyuşması mümkün olmayan bir boyuttur. Nedensel düzen, ne haşra (çünkü nefis hiç ölmemiştir ve beden ölmesi onu zincirlerinden kurtarmıştır) ne hesap gününe ne de Allah'ın kıyamet gününde bizi affetmesini ummamıza imkan tanımaktadır. Allah'ın cüziyatı bilip bilemeyeceği şeklinde yürüttüğümüz pek çok tartışma noktası, sistemdeki nedenselliğin şiddeti göz önünde bulundurulduğunda önemini yitirecektir.

Yukarıda zikrettiğimiz gibi bizim vardığımız sonuca göre bugün için sudur nazariyesinin birlikten çokluğa geçişte alemin varlığa geliş keyfiyetini açıklayabilecek bir niteliği kalmamıştır. Çok sıkı bütüncül bir nedensellikle örülmüş olması, sistemden çıkarılmak durumunda olan tek bir unsurla bile domino taşları gibi yıkılması sonucunu doğurmaktadır. Bugün din-bilim çatışması gibi sunulan kelim-felsefe anlaşmazlığının, çalışmamızın son bölümünde açıkça görüldüğü üzere bilim karşıtı olmaktan değil,

kelamın naslardan edindiği vazgeçilmez kabullerle o günün felsefesinin salt akılsal yaklaşımla vardığı sonuçların, ortak bir zeminde buluşmaya imkan tanımamasından ortaya çıktığı gözlemlenmiştir.



KAYNAKLAR

- Adanson Peter ve Taylor Richard C, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. Cüneyt Kaya. (İstanbul: Küre Yayınları, 2008)
- Alper Ömer Mahir, “ Sudur”, DİA, c. XX
- Âmîdî Seyfuddin, *Ebkâru’l-Efkâr fî Usuli’d-Din*, tah. Ahmet Muhammed Mehdi (Kahire: Daru’l Kutubu’l-Vesaikî’l- Kavmiyye, 2012)
- Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997)
- Arslan Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi, 5- Plotinus, Yeni Paganizm ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010)
- Atay Hüseyin, *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*. (Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları, 2001)
- Atay Hüseyin, *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, (Ankara: Gelişim Matbaası, 1983)
- Aydınlı Osman, “Dırar b. Amr ve Mutezile’nin Teşekkül Sürecindeki Yeri”, *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, y.1999. c.39.
- Aydınlı Yaşar, *Farabi*. (İstanbul: İsam Yayınları, 2017)
- Ayğın Fadıl, “Zorunlu Varlığı İspat Bağlamında İbn Sina’da Varlık-Mahiyet İlişkisi: Ontolojiden Teolojiye”, *İslami İlimler Dergisi*, yıl.10, c.10, sy.1, Bahar 2015.
- Bağdadî, *el-fark beyne’l- Firak*, tah. Muhaammet Muhyiddin Abdülhamit, (Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 1995)
- Bâkılânî, *Temhîdü’l-Evail ve Telhîsü’d-delâil*, tah. Ahmet Ferit Mezidî, (Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2005)
- Belhî Ebu Kasım, *Kitabu’l-Makalat*, tah. Hüseyin Hanesu, Racih Kürdî ve Abdülhamid Kürdî (İstanbul: Kuramer, 2018)
- Bozkurt Nahide, “ Mehdi Billah” DİA, c.XXIX.
- Bulgen Mehmet, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, (Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Baskı, 2002)

- Cabiri Muhammed Âbid, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev: A. Sait Aykut. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003)
- Cahız, *Kitabu'l-Hayavan*, tah. Muhammed Basil (Beyrut: Daru'l kutubu'l ilmiyye, 2011) c.V
- Cengil Reşat, *Ezeli Bozgun İslam Tarihi Felsefesi* (İstanbul: İşrak Yayınları, 2015) c.II
- Cevizci Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa, 2012)
- Crone Patricia, “Tanrı’yı dışlayan Kozmolojiler”, *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelamı*. (İstanbul: Küre Yayınları, 2020)
- Cürcanî Seyyit Şerif, *et-Ta’rifat*, tah. İbrahim el-Ebyari, (Daru’d-Diyane li’t-Türas,1983)
- Cürcânî Seyyit Şerif, *Şerhu'l-Mevakıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2015)
- Cüveynî İmamü'l- Haremeyn, *eş-Şamil fi Usuli'd-Din*, tah. Ali Sami Neşşar (İskenderiye: Münşetü'l-Maarif, 1969)
- Çelebi İlyas, “Nazzam”, DİA, c.XXXII
- Dağ Mehmet, "İmam El-Haremeyn El-Cüveyni’de Nedensellik Kuramı." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2.2: 35-54.
- Deniz Gürbüz, *Kelam Felsefe Tartışmaları* (Tehafütler Örneği) (Ankara: Fecr Yayınları, 2009)
- Deniz Gürbüz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017)
- Denkel Arda, *İlkçağ’da Doğa Felsefeleri Demokritos/Aristoteles* (İstanbul:Kalamış Yayıncılık, 1986)
- Dhanani Alnoor, *Kelamın Fizik Kuramı*, çev. Mehmet Bulgen, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020)
- Plotinus, *Enneadlar Plotinus Seçmeler*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Asa Kitabevi, 1996)
- Ess Josef Van, “ Allah’ın Varlığı Konusunda Erken Dönem İslam Kelamcıları”, *Mutezile Gelen-eki*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017)
- Ess Josef Van, “Ebu İshak en-Nazzam Örneği Üzerinden Kelam Bilim İlişkisi”, *Marmara Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Mehmet Bulgen, (Nisan 2014) c.46
- Ess Josef Van, “Ebu’l-Hüzeyl’de Kozmoloji ve kozmolojik Kanıt”, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-eki*, çev. Günay Özer, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017)
- Eş’ari, *Makalatü'l- İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin*, çev. Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç (İstanbul: yazma eserler Kurumu Başkanlığı, 2019)

- Evkuran Mehmet, “İslam Düşüncesinde Nedensellik Problemi Doğa ve Tarih Algımız Üzerine”, *Eskiye Dergisi*, 2011, sy.21
- Fahri Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan. (İstanbul: Birleşik yayıncılık, 2000)
- Farabi, *İdeal Devletin Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri (Mabadi Ara ahl al- Medine al- Fazıla)*, çev. Ahmet Arslan. (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990)
- Farabi, *Fusulü’l-Medeni*, çev. Hanifi Özcan (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987)
- Farabi, *Kitabu’l- Fusus fi’l-Hikme/ Felsefenin Temel Önergeleri*, çev. Mehmet Dağ (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020)
- Farabi, *el-Cem beyne re’yeyi’l-hakimeyn*, (Beyrut: Daru’l-meşrik, 1986)
- Farabi, *Es-Siyaset il-Medeniyye veya Mebadi’ul-Mevcudat*, çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener ve Rami Ayas. (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980)
- Farabi, *Kitab Tahsilü’s-Saade* (Beyrut: Daru Mektebeti’l-Hilal, 1995)
- Farabi, *Kitabu’l-Burhan*, çev. Ömer Türker. Ve Ömer Mahir Alper. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012)
- Farabi, *Kitabu’l-huruf*, çev. Ömer Türker. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008)
- Farabi, *Kitabu’s-Siyasetu’l-Medeniyye*. (Beyrut: el Matbaatu’l-Katolikiyye, 1964)
- Farabi, “Uyunu’l-Mesail”, *İslam Filozoflarının Felsefe Metinleri*, der. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003)
- Gazali, *el-iktisat fi’l-itikat/ İtikatta Orta Yol* çev. Osman Demir (İstanbul:Klasik yayınları, 2012)
- Gazali, *Tehafütü’l-Felasife Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009)
- Gazzâli, *Tehafütü’l-felasife*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2014)
- Gıhamy Gerard ve Dgheim Samih, *el-Mevsutü’l-Camia li Mustalahati’l-Fikri’l-Arabiyyi’l-İslami* (Beyrut: Mektetü Lübnan Naşirun, 2006)
- Gutas Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003)
- Günaltay Şemsettin ve Bayın İrfan, *Kelam Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2008)

- Hadot Pierre, *Plotinos ya da Bakışın Saflığı*, çev. Özcan Doğan (Ankara: Doğubatı Yayınları, 2016)
- Hayyât, *Kitabu'l-İntisar Mutezile Savunusu*, çev. Metin Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018)
- Horovitz S, *Yunan Felsefesinin Kelama Etkisi*, çev. Özcan Taşcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014)
- Izutsu Toshihiko, *İslamda Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, (İstanbul: İnsan Yayıncılık, 1995)
- İbn Furek, *Makalat eş-Şeyh Ebi el-Hasan el-Eş'ari – Mücerred*, tah. Ahmet Abdurrahman Es-Sayih (Kahire: Mektebetüs'sekafeti'Diniyye, 2005)
- İbn Mettevehy, *Tezkira fi Ahkâmi'l-Cevahir ve'l Araz*, (Kahire: Ma'hed İlmi Fırası, 2009)
- İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, çev. Osman Bayder ve Özcan Akdağ (Kayseri:Kimlik Yayınları, 2019)
- İbn Nedim, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019)
- İbn Teymiye, *Meseletü Hudusi'l-Âlem*, tah. Süleyman Özbekî (Beyrut: Daru'l- Beşairi'l-İslamiyye, 2012)
- İbn Haldun, *Mukaddime*, tah. Abdullah Muhammed Derviş (Şam: Daru'l-Belhi, 2004) c.2
- İbn Hazm, *el-Fasl*, çev. İbrahim Halil Bulut, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2017)
- İbn Manzur, *Lisan 'ul-Arap*, (Kahire: Daru'l-Maarif) c.2
- İbn Sina, *el-Mebde ve'l-Mead*, nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran: Müessestü Mutalati'l- İslami, 1984)
- İbn Sina, *en-Necat*, çev. Kübra Şenel, (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012)
- İbn Sina, *er-Risaletü'l-arşîyye fi hakikati't-tevhîd ve isbatî'n-nübüvve*, çev. Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003)
- İbn Sina, *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy ve Muhittin Macit ve ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005)
- İbn Sina, *Kitabu'l Mecmu' - el-Hikmet'ül Aruziyye*, thk. Muhsin Salih, (Beyrut: Daru'l-Hadi, 2007)
- İbn Sina, *Kitabu's-şifa Fizik I*, çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004)

- İbn Sina, *Kitabu's-Şifa: İlahiyat I*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014)
- İbn Sina, *Kitabü's-Şifa: Nefs*, haz. Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara: Tüba Yayınları, 2021)
- İbn Sina, *Mantiğa Giriş Medhal*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006)
- İbn Sina, *Risale fi Mahiyyeti'l-Işk- Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale*, neş. Ahmet Ateş (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları, 1953)
- İbn Sina, *et-Ta'likât*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis yayıncılık, 2019)
- Îcî Adudüddin, *el-Mevakıf fi İlmi'l-Kelam*, (Beyrut: Daru'l-Baz)
- İnnü'l-Murtaza, *el-Munye ve'l-Emel/ Mutezile'nin Biyografik Tarihi*, çev. Hüseyin Maraz (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018)
- Kadı Beyzâvî, *Tavâliu'l-Envar*, çev. İlyas Çelebi ve Mahmut Çınar (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2014)
- Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2013)
- Karakaya Mehmet Murat, “Plotinus’un Esûlûcya üzerinden Farabi’ye Etkisi” (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016)
- Karabağî, “Tehafüt” haz. Abdürrahim Güzel, *Karabağî ve Tehafütü* (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991)
- Kaya Cüneyt, *Varlık ve İmkan: Aristoteles’ten İbn Sina’ya İmkanın Tarihi*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011)
- Kaya Mahmut , “Farabi”, DİA, c.XII.
- Kenny Anthony, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi / Antik Felsefe*, çev. Serdar Uslu (İstanbul: Küre Yayınları, 2017)
- Koca Özgür, *İslam, Causality, and Freedom From the Medieval to the Modern Era* (Cambridge University Press, 2020) <https://doi.org/10.1017/9781108866965.002>
- Köroğlu Burhan, “ İslam Kaynakları ışıığında Yeni Plotoncu Felsefe” (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001)
- Kurtoğlu Zerrin, *Plotinos’un Aşk Kuramı* (Bursa: Asa Kitabevi, 2000)
- Kuşpınar Bilal, *İbn-i Sina’da Bilgi Teorisi*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1995)

- Kutluer İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002)
- Küleynî Yakup b. İshak, *Usul-ü Kafi*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Dar’ul Hikem, 2002) c.1
- Leclerc Ivor, *The Nature Of Physical Existence*, (Londra: George Allen & Unwil Ltd, 1972)
- Malatî Ebu Hüseyin Abdurrahman, *et-Tenbih ve’r-Red ala Ehlil Ehva’ ve’l-Bida’*, tah. Muhammed Zahit Kevseri (Bağdat: Mektebetü’l- Mesna, 1949)
- Maturidi, *Tevilat’ül Kur’an*, çev. İbrahim Tüfekçi, ed. Yusuf Şevki Yavuz (istanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2020) c.16.
- Maturidi, *Kitabu’t- Tevhit*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İsam Yayınları, 2018)
- Mes’udî, *Mürucu’z-Zehap ve Meadinu’l-Cevher*, tah. Kemal Hasan Mehdi (Beyrut: Mektebetu’l-Asriyye, 2005)
- Nasr Seyyid Hüseyin ve Leaman Oliver, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu. (İstanbul: Açılım Kitap, 2007)
- Nesefi Ebu’l-Muîn, *Tabsiratü’l-Edille*, tah. Hüseyin Atay, (Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014) c.1
- Neşşar Ali Sami, *İslam’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999) c.1
- Nîsâbü’rî Ebu Reşid, *el-Mesail fi’l-Hilaf beyne’l-Basriyyin ve’l-Bağdadiyyin*, tah. Ma’n Ziyade, Rıdvan es-Seyyid (Beyrut: Ma’hedü’l-İnmai’l-Arabi, 1979)
- Nuyan Elif , “Metafizik”, *Metafizik-Filozofların Metafizik Sistemleri*, ed. Kadir Çüçen (İstanbul:Sentez Yayınları, 2020)
- Öz Mustafa, “Dırar b. Amr”, DİA. c.IX
- Plotinus, *Enneadlar*, çev. Haluk Özden (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2008)
- Plotinus, *Tasuatu’l-Eflutin*, çev. Ferit Cebir (Beyrut: Mektebetu’l-Lübnan Naşirun, 1997)
- Plotinus, *The Enneads*, çev. Stephen Mackenna (Londra: Faber and Faber Limited)
- Pretzl Otto, “Erken Dönem İslam’ın Atom Öğretisi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, ç,çev. Bilal Kır, 13:1 (2015)
- Razî Fahreddin, *el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik yayınları,2019)

- Razî Fahreddin, *el-Metalibü'l Aliye mine'l-İlmi'l-İlahi Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Kübra Şenel (İstanbul: Fikriyat, 2022) c.4
- Razî Fahreddin, *Mealimi Usuli'd-Din*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019)
- Russ Jacqueline, *Felsefe Tarihi-Modern Dünyanın Yaratılması*, çev. İsmail Yerguz (İstanbul: İletişim Yayınları 2013)
- Russel Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer (İstanbul: Say Yayıncılık, t.y.)
- Söylemez Mehmet Mahfuz, “İlk Dönem İslam Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri: Haklar ve Hoşgörü”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010.
- Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2015)
- Şehristanî, *Kitabu'l-Musâraa Filozoflarla Mücadele*, çev. Aygün Akyol ve Aytekin Özel (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010)
- Şenel Cahit, “Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları” (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2012)
- Teftâzânî Sa'düddin, *el-Makasıt*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019)
- Teftazânî Sa'düddin, *Şerhu'l Akaid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları: 2018)
- Terkan Fehrullah, “Üç Mesele-2: Tanrı ve Cüz'ilere Ait Bilgisi” *Gazzali Konuşmaları*, haz. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2012)
- Topaloğlu Bekir, “Hudus”, DİA, c. XXII.
- Treiger Alexander, “Kelamın Kökenleri”, *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelamı*, ed. Sabine Schmidtke, çev. Orhan Şenel Koloğlu ve Ulvi Murt Klavuz ve Salih Çift (İstanbul: Küre Yayınları, 2020)
- Tûsî Nasru'd-Din, *Telhisü'l- Musahhal*, (Beyrut:Daru'l-Edva', 1975)
- Türker Küyel Mübahat, *Üç Felsefe Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti içerisinde İbn Rüşd, “Tehafütü't-Tehafüt”* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayını, 2018)
- Türker Ömer, *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010)
- Türker Ömer, *İslamda Metafizik Düşünce Kindi ve Farabi*. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019)

- Türker Ömer, “Üç Mesele-1: Âlemin Ezeliliği”, Gazali Konuşmaları ed. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2012)
- Üçer İbrahim Halil “Sudur Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021)
- Ülken Hilmi Ziya ve Burslav Kıvamettin, *Farabi*, “Maânı-ül-Akl”. (Ankara: Kanaat Kitabevi, ty.)
- Üsûlûcya Aristotales'in Teolojisi*, çev. Cahit Şenel (Ankara: TÜBA, 2017)
- Watt Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998)
- Zeller Eduard , *Greek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2008)
- Jones W.T., *Batı Felsefesi Tarihi/ Ortaçağ Düşüncesi*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006)

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Elif	HELALŞAH	
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	Arapça	İngilizce	
ve Düzeyi	Çok iyi	Orta	
Eğitim Durumu	Başlama- Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	1996	1999	Gölcük İ.H.L.
Lisans	2011	2017	İstanbul 29 Mayıs Üniveristesi
Yüksek Lisans	2019	2023	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Doktora			
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama – Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.			
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
Tarih İmza Adı Soyadı	10.02.2023 Elif HELALŞAH		

