

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

İSLAM TANRIBİLİMİNDE ÂLEM
(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Danışmanı
Doç. Dr. Erkan YAR

Hazırlayan
Zafer GÜNEŞ

ELAZIĞ-2006

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

İSLÂM TANRIBİLİMİNDE ÂLEM

Zafer GÜNEŞ

Fırat Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı

Kelâm Bilim Dalı

2006, Sayfa: VII + 84

Bu çalışmamızda âlem konusunu ele aldık. Bu konu İslâm düşüncesinden önce Yunanlı düşünürler tarafından da ele alınmıştır. İslâm toplumu Yunan kültürüyle tanıştı. Yunan düşüncesine ait olan bu kavramlar İslâm düşüncesinde de kullanılmaya başlandı. Kelâmcıların âlem düşüncesi “cevher”, “araz” ve “cisim”den oluşur. Kelâmcılar, âlemin sonradan yaratıldığı fikrini ileri sürdüler. Bu kavramı “hâdis” olarak tanımlarlar. Buna karşılık İslâm filozofları âlemin zaman bakımından öncesiz olduğunu ileri sürdüler. Bu kavramı “kadim” olarak tanımlarlar. Böylece İslâm filozofları yaratma konusunda “südûr” teorisini ileri sürdüler.

Müslüman Kelâmcılar, kendilerine özgü bir âlem düşüncesi oluşturamadılar.

Anahtar kelimelere: Âlem, Cevher, Araz, Kadim.

ABSTRACT

Master Thesis

UNIVERSE IN ISLAM THEOLOGY

Zafer GÜNEŞ

University of Firat

The Institute of Social Sciences

Department of Basic Sciences of Islam

Branch of Islamic Theology

2006, Page: VII + 84

We have dealt with the subject “universe” in this research. This subject had been dealt by the Greek philosophers before Islamic thought. By this way, Islam community met the Greek culture. The concepts in the Greek philosophy have started to be used in Islam theology. Islam theologs’ thought of “universe” consists of “essence”, “symptom” and “object”. Islam theologs, by depending upon these concepts, had suggested that “universe” had been created afterwards. They define this concept as “hâdis”. However, Islam philosophers claimed that “universe” was endless in view of time. They call this concept as “ancient”. By this way, Islam philosophers has put the theory of “südur” forward.

The Islam theologs have not been able to create an ‘universe’ thought of their own.

Key Words: Universe, Essence, Symptom, Ancient,.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	I
SUMMARY.....	II
İÇİNDEKİLER.....	III
ÖNSÖZ.....	V
METOT VE KAYNAKLAR.....	VI
KISALTMALAR.....	VII
GİRİŞ.....	1

I.BÖLÜM

ÂLEMİN VARLIĞI

A. VARLIK KONUSU.....	4
B. DİL AÇISINDAN ALEM KAVRAMI.....	9
C. MÜSLÜMAN KELAMCILARIN ÂLEM HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ.....	12
1.Cevher.....	12
2.Araz.....	16
3.Cisim.....	21
D. ÂLEMİN HUDÛSU KONUSU.....	21
E. İSLÂM FİLOZOFLARININ ÂLEM ANLAYIŞI.....	27
F. KUR'AN'IN ÂLEM KONUSUNA YAKLAŞIMI.....	41
1. Kur'an'da Âlemin Yaratılışının Başlangıcı.....	43
2. Kur'an'da Âlemin Yaratılmasının Altı Günde Olması.....	45
3. Kur'an'da Yedi Gök İfadesi.....	46
4. Kur'an'da Âlem Bağlamında Kullanılan Diğer Ayetler.....	47

II. BÖLÜM

TANRI ÂLEM İLİŞKİSİ

A. ALLAH'IN VARLIĞI.....	50
B. ALLAH'IN BİRLİĞİ (TEVHİD) KONUSU.....	58
C. ÂLEMİN YARATICISININ SIFATLARI.....	62
D. ÂLEMİN YARATICISININ İRÂDE SAHİBİ OLMASI.....	66
E. ÂLEMİN YARATICISININ KUDRET SAHİBİ OLMASI.....	67
F. YARATMA.....	69

SONUÇ.....	78
BİBLİYOGRAFYA.....	81

ÖNSÖZ

Kelâm alanında farklı bir çalışma olarak ele aldığımız âlem konusu oldukça kapsamlı bir konudur. Âlem konusunun hem kelâmcılar ve hem de filozoflar tarafından ele alındığını görüyoruz. Her iki taraf da kendine ait bir âlem tasavvuru oluşturmaya çalışmıştır. Yaşadığımız evrenin varlığını kendi dışımızda devam ettirmektedir. İnsan içinde bulunduğu evreni anlamaya ve anlamlandırmaya çalıştığı gibi evrenle kendisi arasındaki ilişkiyi de çözmeye çabasındadır. Bu nedenle yaşadığı bu evrenin anlamını çözmek hep araştırılan konulardan biri olmuştur diyebiliriz.

Bununla birlikte muhatap olarak insanı alan Kur'an, yaşadığımız âlemin varlığına dikkatlerimizi çekmekte, ondaki mükemmelliği anlayarak âlemin yaratıcısı olan Allah'ı tanımamızı istemektedir.

Çalışmamızı iki ana bölüm altında inceledik. Giriş bölümünde konuya başlangıç mahiyetinde kısa bir tarihi bilgi verdik. Birinci bölümde âlem kelimesini dilsel açıdan tahlil ederek kelâmcıların, filozofların ve Kur'an'ın âlem tasavvurunu ortaya koymaya çalıştık. İkinci bölümde Allah'ın varlığı, sıfatları ve özellikle yaratma konusu üzerinde durduk.

Böyle bir alanda çalışma yapmaya beni teşvik eden ve bana yardımcı olan başta tez danışmanım sayın Doç. Dr. Erkan YAR'a ve fakültemizin değerli öğretim üyelerine teşekkürlerimi sunarım

Elazığ 2006

Zafer GÜNEŞ

METOT VE KAYNAKLAR

Kelâmcılar, metot konusunda birbirinden farklı metotlar kullanmışlardır. Hasan Hanefi, kelâm ilminde imâni, cedelci ve savunmacı yöntem olmak üzere üç ayrı metodun kullanıldığını söyler. Fakat bu metotların tatmin edici bir yönünün olmadığını belirtir. Hasan Hanefi'nin bu tespitleri doğrultusunda şunları ifade edebiliriz: imâni metoda baktığımız zaman kelâmcıların iman konusu üzerine deliller geliştirdiğini söyleyebiliriz. Bu metotta ele alınan konu öncelikle imânın varlığı olup daha sonra bunun akli ilkelerle desteklenmesidir. İkinci olarak cedelci yöntemi ele alacak olursak bunun da kelâm ilmine özgü bir metot olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü cedel bir söz söyleme sanatıdır. Karşısındaki muhatabı susturmak için her türlü delil getirmenin geçerli olduğu bir metottur. Üçüncü olarak ele alınan savunmacı yöntem de kelâma özgü bir yöntem değildir. Çünkü savunmada kendini haklı çıkarma mantığı vardır. Karşısındakinin ileri sürdüğü iddialara cevap vermek ve onların metotların tutarsız olduğunu ispatlama çabası vardır. Her üç metot da kelâm ilmi için kendine özgü bir metot değildir.

Biz bu çalışmamızda gerek kelâmcılar ve gerekse İslâm filozoflar olsun, hepsinin delillerini ayrı ayrı olarak ortaya koymaya çalıştık. Bununla birlikte kelâmcıların ve felsefecilerin konuya yaklaşım tarzlarını belirttik. Öncelikle konun kelime tahlilini yaparak âlem kavramının ne şekillerde kullanıldığını ve ne tür anlamlar ifade ettiğini değerlendirmeye çalıştık. Konuyu ele alırken dikkat ettiğimiz en önemli metot da konuyu Kur'an açısından değerlendirmemiz oldu.

Kaynak olarak öncelikle Kur'an, birinci elden kaynaklar ve sözlükler üzerinde durmaya çalıştık. Ayrıca konuyla ilgili yazılmış kitapları da değerlendirmeye çalıştık. Kullandığımız kaynaklarla ilgili bilgileri bibliyografya kısmında açıkladık.

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.g.md.	: Adı Geçen Madde
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
h.	: Hicri
Hz.	: Hazreti
İA	: İslâm Ansiklopedisi
MÜİF	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
thk.	: Tahkikât
tlk.	: Ta'lik
TDVİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Tsz	: Tarihsiz
Vd.	: Ve Diğerleri

GİRİŞ

Tanrıbilim, klâsik ifadeyle söyleyecek olursak Kelâm ilmi olarak da bilinen bu ilim, Tanrı'yı bilmeden öte Tanrı'yı bilmenin felsefesini yapar.¹ Kelâm ilminin birçok tanımı yapılmakla beraber genel olarak şu şekilde ifade edilmektedir: “Allah'ın zâtından sıfatlarından, nübüvvet ve risâlete dair meselelerden başlangıç ve son (mebde ve mead) itibariyle yaratılmışların durumundan İslâm kanunu üzerine bahseden bir ilimdir.”²

Tanrıbilim, akılla birlikte dini nassları da kullanır. Bu özelliği sebebiyle felsefeden ayrılır. Çünkü dini verileri akılla birlikte yorumlamaya çalışır. Felsefe ise konulara salt aklî bir bakış açısıyla çözüm arar.

Tanrıbilim, öncelikli olarak Allah merkezli bir felsefe oluşturmaya çalışır. Allah ve âlem dediğimiz zaman iki türlü varlıktan söz etmemiz gerekir. Bir taraftan ezeli, ebedi ve aşkın olan Allah, diğer taraftan varlığı mümkün olan âlem.

Yaşadığımız dünyada sayısız nesnelere karşılarız. Bu nesnelere duyularımızla hisseder, aklımızla da idrak ederiz. Örneğin bir taşın varlığını görerek, ona dokunarak, onu anlamlandırmaya çalışırız. Böylece suje ile obje ilişkisinden bir anlam ortaya çıkmış olur.

Düşünce eğiliminde olan insan var olduğu bu âlemi hep sorgulaya gelmiştir. İnsanın bu şekilde bir çaba içerisinde olması onun yaratılışı gereği doğasında var olan bir olgudur. Nitekim bu gerçek Kur'an tarafından da vurgulanmaktadır. Kur'an, insanın akıl yürütme yeteneğine sahip olduğunu ifade etmekte ve insanın yaşadığı evrendeki somut varlıklara bakarak düşünmesini istemektedir. Özellikle insanın yaratıcısını tanıma noktasında evreni çok iyi anlamasını istemektedir.³

Acaba bu yaşadığımız evren ne zaman yaratıldı? Yaratılmadan önce her hangi bir madde var mı idi? Evren ne kadar sürede yaratıldı? Evren ezeli mi yoksa evrenin başlangıcı mümkün mü? Gibi sorular tarih boyunca sorulduğu gibi güncel hayatımızda da bu tür sorularla ya karşılarız ya da kendimiz bu tarz sorular oluştururuz. Bu tür çabalarımız belli bir âlem görüşü oluşturmak içindir, diyebiliriz.

İşte bu nedenle âlem konusu gerek felsefi açıdan olsun, gerekse Tanrıbilim açısından olsun son derece önemlidir. Şunu diyebiliriz ki âlem konusunu anlamlandırma çerçevesinde Tanrıbilim ve felsefenin dışında diğer ilmi disiplinler de âlem konusuyla

¹ Atay, Hüseyin, *Tabsiratü'l Eddille fi Usuli'd-Din* (Hüseyin Atay Önsözü), Ankara 2004, C. I, s. 5.

² Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlmi Kelâm*, İstanbul 1955, s. 4.

³ Ra'd 13/3.

ilgilenirler. Günümüzde teknolojik imkânlar vasıtasıyla evren hakkında araştırmaların yapılması bunun göstergelerinden biridir.

Âlem konusunu Kur'an da ele almaktadır. Fatiha suresinin ilk âyetinde “*Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah’a mahsustur.*”⁴ ifadesi geçmektedir. Buna göre bu âyette *Rab* ve *âlem* kelimeleri birlikte zikredilerek her iki varlığın alanının birbirinden ayrı olduğu belirtilmiştir. Bir taraftan ezeli ve ebedi olan Allah, diğer taraftan ise yokluğu düşünülebilen âlem kavramı bulunmaktadır.

İslâm filozofları ve kelâmcıları tarafından ele alınan âlem konusu hakkındaki tartışmaların kökeni çok eskilere kadar dayanır. Bu konu bildiğimiz kadarıyla Yunanlı filozoflar tarafından da ele alınmıştır. Bu nedenle konu sadece İslâm toplumuyla sınırlı olmayıp İslâm öncesi dönemleri de kapsamaktadır.

İslâm toplumunun, farklı kültürlerle karşılaşması sonucu fikri alanda etkileşimler oldu. Ayrıca yabancı kültürlerin felsefeye ait eserlerinin Arapçaya çevrilmesi ile felsefenin İslâm dünyasına girişi sağlandı.⁵ Bundan dolayı İslam felsefesinin etkilendiği felsefe Helenistik felsefedir. Helenistik felsefenin temelinde ise klasik devir Yunan felsefesi vardır.⁶

Yunan felsefesi ise Sokrat’tan önce veya Sokrat’tan sonra olmak üzere ikiye ayrılır. Birinci devredeki filozoflar yoğun olarak doğa felsefesi üzerinde durmuşlardır. Bir yandan varlığın ilk ilkesini doğa olaylarında arayan düşünce sistemi İonia Okulu; öte yandan varlığı soyut akılla kavramaya çalışan Elea okulu⁷ bulunmaktadır. Thales, her şeyin aslının su olduğunu ve dünyanın su üzerinde yüzdüğünü söylerken⁸ âlemin ilk maddesinin ne olduğunu açıklamaya çalışmıştır. Anaximandros’a göre her şey belirsizlik (apeiron)ten meydana gelmiştir. Anaximandros’a göre sıcakla soğukun ezelden beri var olan doğurucu, gücü içinde bulunduğumuz dünyayı meydana getirmiştir.⁹ Anaximenes’e göre ise her şeyin aslı havadır. Fakat onlar bunu basit bir madde olarak değil canlı bir varlık olarak düşünüyorlardı. Her şeyin ilk varlığını ve nedenini arıyorlardı.¹⁰

Yunan düşüncesinde duyulara dayalı doğa görüşünün yanında akılla hareket eden bir görüş daha oluştu. Fisagor, her şeyin aslının “sayı” olduğunu söylüyordu.

⁴ Fatiha 1/1.

⁵ Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1997, s. 29.

⁶ Bayraktar, a.g.e., s. 31.

⁷ Ülken, Hilmi Ziya, *Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, İstanbul, 1998, s. 10.

⁸ Capelle, Wilhelm, *Sokrates’ten Önce Felsefe*, (Çev: Oğuz Özgül), İstanbul 1994, C.I, s. 63.

⁹ Wilhelm, a.g.e., C.I, s. 73-74.

¹⁰ Ülken, a.g.e., s. 10.

Duyulardan akla doğru yükselen Yunan felsefesi bunun yanı sıra en önemli konu olan varlık konusu üzerinde durmaya başladı. Varlıkta temel olan değişme midir? yoksa değişmeme midir? Herakleitos, varlıkta değişmenin asıl olduğunu kabul ederek felsefesini şu cümle ile ifade eder: “Bir nehirde iki defa yıkanılmaz.” Böylece ona göre varlıklarda sürekli değişme vardır. Parmenides’e göre ise varlıklarda değişme söz konusu değildir. Gerçek dünya değişmeyen her an olduğu gibi kalandır. Bu felsefi tartışmalardan sonra evrenin sonsuz parçalara bölünüp bölünemeyeceği konusu tartışılmaya başlandı. Bu konuyla ilgili olarak Demokrit atomculuk fikri üzerinde durdu. Ona göre evren atom denilen sonsuz küçük maddi öğelerden ibarettir ve evrende bu atomlardan başka bir şey yoktur.¹¹

Doğa üzerinde duran bu filozoflardan sonra gelenler, Sokrat sonrası dönemi oluşturur. İslâm düşüncesi üzerinde en etkili olan filozoflar ise Aristo, Eflâtun ve Platon olmuştur.¹² Özellikle Aristo’nun yeniden anlaşılmasında İbn Rüşd’ün büyük katkısı oldu. Aristo’nun özellikle metafizik konusundaki çözümlenmeleri başta İslam filozofları ve kısmen de Eş’ariler tarafından benimsenmiştir. Örneğin cevher, araz ve ilk muharrik kavramları Aristo’dan alınarak bunlara bazı ilaveler de yapılarak¹³ İslâm düşüncesinde kullanılmaya başlandı.

Plotin, kendisine nispet edilen *Kitabu’l-Usuluciyya* adlı eseriyle İslâm dünyasında etkili olmuştur. İslam dünyasında genelde Yeni Eflatunculuk ve özelde *sudûr* ve *feyz* olarak bilinen teori, bu eser sayesinde tanınmıştır. Bu düşünceden Farabi, Sühreverdi, İbn Sina, Fahreddin er-Razi, İhvanu’s-Safa ve İbn Arabî gibi pek çok filozof ve mutasavvıf etkilenmiştir.¹⁴

Müslüman kelâmcılar ve filozoflar, Yunanlı düşünürlerin görüşlerinden etkilenmişlerdir. Ayrıca Yunan düşüncesinde kullanılan terimler de Müslüman kelâmcıların literatürlerinde kullanılmaya başlandı. Böylece Yunanlı düşünürlere ait bu görüşlerin İslâm potasında eritilerek dini bir formda ifade edildiğini söyleyebiliriz.

¹¹ Ülken, *a.g.e.*, s. 11.

¹² Topçu, Nurettin, *Felsefe*, İstanbul 2002, s. 53.

¹³ Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 51.

¹⁴ Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 53.

I. BÖLÜM

ÂLEMİN VARLIĞI

A. VARLIK KONUSU

Âlem kavramının tanımına geçmeden önce *varlık* kavramı üzerinde durmamız gerekir. Çünkü İslâm düşünce sistemi içerisinde ele alınan âlem konusunun kökeni varlık konusuna dayanmaktadır. *Varlık* konusunun hem kelâmcılar hem de filozoflar tarafından ele alındığını görüyoruz. Özellikle İslâm filozofları varlık konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Buradaki amacımız varlık felsefesine dalıp konuyu enine boyuna tartışmak değil, konunun anlaşılmasına zemin hazırlamaktır. Varlık dediğimiz zaman tüm var olanlar anlaşılır. Etrafımıza baktığımız zaman binlerce nesneyle karşılaşırız. Gerek duyularımızla olsun ve gerekse de duyularımızın ötesinde olsun bunların hepsine genel anlamda varlık deriz. Örneğin bir ağaç, taş, ev, insan vs. nesnelere kendi kategorileri içerisinde grupladıktan sonra bunların hepsine en genel anlamıyla varlık deriz.

Varlık kelimesi, Arapçada (*ve-ce-de*) kökünden gelen *vücûd* ve *mevcûd* sözleriyle ifade edilmektedir. Kelime anlamı olarak bulmak, elde etmek ve zengin olmak gibi anlamlara gelir.¹⁵ Buna göre *vücûd* olarak kullanılan kelimenin karşılığını Türkçede varlık olarak ifade ederiz.

Varlık kavramının, Farabi'nin felsefi düşüncelerinde önemli bir yer tuttuğunu görüyoruz. Bununla beraber Farabi, felsefeyi “varlık olarak varlığın bilgisi”¹⁶ şeklinde tanımlamaktadır. Farabi, varlık kavramının ilk söylendiği zaman zihnimize açıkça belirecek şekilde anlaşılmasının kolay olduğunu belirtir. Farabi'ye göre varlık kavramı genel bir anlamı ifade eder. Aynı zamanda tanımı da yapılamaz. Çünkü bir şeyin tanımının yapılabilmesi için onun cins ve faslının olması gerekir. Oysa varlık kavramı tümel bir anlam olduğundan ve hiçbir cinsin altında bulunmadığından tanımlanamaz.¹⁷

Bununla birlikte Farabi, varlığı ikiye ayırır: 1) Varlığı özü itibariyle zorunlu olan ki buna *zorunlu varlık* (*vacibu'l-vücûd*) denir. *Zorunlu varlığın*, zorunluluğu özü itibariyle zorunlu olan ve başkasına nisbetle zorunlu olan diye de ikiye ayrılır. Özü itibariyle zorunlu olanın varlığını devam ettirmesi için başka bir sebebe ihtiyacı yoktur.

¹⁵ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut 1990, C.III, s. 445.

¹⁶ Farabi, “Eflâtun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması (Kitâbu'l-Cem' Beyne Re'ye'yi'l-Hakimeyn Eflâtun el-İlâhi ve Aristutâlis)”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (Çev. Mahmut Kaya), İstanbul 2005, s. 151.

¹⁷ Atay, Hüseyin, *Farabi ve İbni Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974, s. 9; Farabi, “Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnu'l-Mesâil)”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (Çev. Mahmut Kaya), İstanbul 2005, s. 117.

Yokluğunun düşünülmesi imkânsızdır. Örneğin Tanrı'nın varlığı, özü itibariyle zorunludur. 2) Özü itibariyle varlığı mümkün olan varlık. Buna da *mümkün varlık* (*mümkünü'l-vücûd*) denilir. Mümkün varlığın yokluğunu bir an için düşünecek olursak herhangi bir imkânsızlığa yol açmaz. Ayrıca mümkün varlığın var olması da bir sebebe bağlıdır. Mümkün varlıkların sebepleri sonsuza kadar devam etmez. Zorunlu bir varlıkta son bulur.¹⁸ Buna göre Tanrı'nın varlığı zorunlu olup Tanrı'nın dışındaki varlıklar ise mümkündür, diyebiliriz.

İbn Sina da Farabi gibi varlık konusu üzerinde durarak varlığı metafizik konularının merkezine yerleştirir. Böylece varlık konusunun İbn-i Sina'nın felsefi düşüncelerinde geniş bir yer tuttuğunu görürüz.¹⁹ İbn-i Sina, varlıkları *zorunlu varlık* ve *mümkün varlık* olmak üzere ikiye ayırır. İbn-i Sina'ya göre *zorunlu varlık* dediğimiz zaman varlığının sebebi olmayan anlaşılmalıdır. *Mümkün varlık* dediğimiz zaman da varlığının sebebi olanlar anlaşılmalıdır.²⁰ Buna göre filozofların düşüncesinde zorunlu ve mümkün olarak iki varlıktan bahsedildiğini söyleyebiliriz.

Varlık konusunun ele alınmasıyla birlikte önermelerde “var” teriminin yüklem olup olmadığı konusu gündeme gelmiş, İslâm filozofları ve kelâmcıları varlık ile birlikte *mâhiyet* konusunu da ele almışlardır.

İbn-i Sina ve Farabi'nin, felsefi düşüncelerinde *varlıkla* birlikte *mahiyet* kavramının da ele alındığını görüyoruz. Buna göre bir şeyin *mahiyeti* dediğimiz zaman o nesnenin tümel olarak zihnimizde belirmesi anlaşılmalıdır. Şayet bu nesne, dış dünyada tekil olarak şahıs kazanmışsa buna da *hüviyet* adını veririz.²¹ Böylece *varlık* ve *mahiyet* arasındaki ayrımın varlıkların dış dünyada var oluşları ile zihinde var oluşları arasındaki ayrıma göre belirlendiğini söyleyebiliriz.

Filozofların ele aldığı varlık ve mahiyet konusu, varlığın mahiyetle olan ilişkisi problemini de beraberinde getirdi. Varlık mahiyet ilişkisine dayalı düşünceye İbn-i Sina ve Farabi'nin felsefi görüşlerinde geniş bir yer verildiğini görüyoruz. Farabi'ye göre mahiyet varlığı gerektirmez. Mahiyeti varlığının aynı olduğu tek varlık zorunlu varlıktır. Mahiyeti varlığının aynı olmayan varlıksa olurlu (mümkün) varlıktır.²²

¹⁸ Farabi, “Felsefenin Temel Meseleleri (Uynu'l-Mesâil)”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (Çev: Mahmut Kaya), İstanbul 2005, s. 118.

¹⁹ Ülken, Hilmi Ziya, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, İstanbul 1998, s. 95.

²⁰ İbn-i Sina, *Metâfizik*, (Çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker), İstanbul 2004, C.I, s. 35; İbn-i Sina, “Tevhidin Hakikâti ve Nübüvvetin İspâtı Üzerine (er- Risâletü'l-Arşîyye fi Hakâiki't-Tevhid ve İsbât'in-Nübüvve)”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (Çev: Mahmut Kaya), İstanbul 2005, s. 307.

²¹ Atay, Hüseyin, *a.g.e.*, s. 14.

²² Atay, *a.g.e.*, s. 17.

İbn-i Sina da Farabi gibi varlık ile mahiyet ayırımından hareket eder. Örneğin insanın insan olma yönünden ifade ettiği anlam başka şey, onun dış dünyada bir veya çok oluşunun ifade ettiği anlamlar farklı şeylerdir. Burada İbn Sina başka bir konuyu daha gündeme getirir. O da varlığın mahiyete sonradan katılması konusudur.²³ Bu ifadeyi açacak olursak şöyle bir durum ortaya çıkar. İbn-i Sina'ya göre öncelikle zihnimizde oluşan bir kavram yani mahiyet belirir daha sonra dış dünyadaki bu varlık ortaya çıkar. Aksi durumda dış dünyadaki bir varlığın zihnimizdeki mahiyeti meydana getirdiği anlaşılmalıdır. Buna göre mahiyetten varlığa doğru bir geçiş vardır diyebiliriz. Mesela insanın insanlık olması onun mahiyetidir, dedik. Yani zihnimizde bir insanlık düşüncesi vardır. Fakat bunun dış dünyada bir kişiye karşılık gelmesi gerekir. Böylece önce mahiyet vardır sonra da onun varlığı gelir. Ülken, bu ilkenin mantıkla metafiziği birbirine bağladığını ve mantıktan metafiziği çıkarma yolunu temellendirdiğini²⁴ belirtir.

Burada dikkat edilmesi gereken bir özellik de varlık ile mahiyet arasındaki ayırımın mümkün varlıklar için geçerli olmasıdır. Yoksa Zorunlu varlık olan Tanrı için böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü İbn-i Sina'ya göre Tanrı'da varlık ile mahiyet özdeşdir.²⁵

Farabi ve İbn-i Sina'nın bu düşüncelerini ele aldığımız zaman varlığı, mahiyet kavramıyla olan birlikteliğine ve ayrılığına göre değerlendirmemiz gerekecektir. Buna göre biri varlığı mahiyetinin aynı olan zorunlu varlık, diğeri de varlığı mahiyetinin aynı olmayan mümkün varlık olmak üzere ikiye ayırmamız gerekir.

Aristo'nun varlık ve mahiyet arasındaki ayırım konusuna baktığımız zaman onun bu konudaki düşüncesinin Farabi ve İbn Sina'ya göre farklılık arz ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü Aristo'ya göre varlık ve mahiyet birbirinin aynısıdır. Aristo'ya göre varlığın, mahiyetle özdeş olması bütün varlıklar için geçerlidir. Gerek ilk muharrik olarak adlandırdığı Tanrı olsun, gerekse diğer varlıklar için olsun hepsinin varlığı ile mahiyeti özdeşdir. Ona göre bir şeyin mahiyeti anlaşıldığı zaman onun varlığı da anlaşılmış olur.²⁶ Buna göre Aristo'nun düşüncesinde varlık dediğimiz zaman ayrıca bir varlık ve mahiyet ayırımından bahsetmemize gerek yoktur diyebiliriz.

²³ Atay, *a.g.e.*, s. 19.

²⁴ Ülken, *a.g.e.*, s. 87.

²⁵ Atay, *a.g.e.*, s. 22.

²⁶ Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1993, s. 115.

İbn Rüşd, varlık kavramının iki anlamı üzerinde durmuştur. Birinci olarak varlığı dış dünyada zati ve mahiyeti bulunan her şey olarak ifade eder. İkinci olarak zati ve mahiyeti bulunan şeyin zihindeki tasavvurunu gösterir. İbn Rüşd buna doğru manasında varlık da demektedir. Zihin dışındaki varlıklar için zat, bir ve hüviyet anlamları kullanıldığı halde doğru manasındaki varlıklar için kullanılmaz. İbn Rüşd, burada İbn-i Sina'nın varlık ve mahiyet ayrımını kabul etmemektedir. Çünkü İbn Rüşd'e göre varlık bir şeyin duyulur, mahiyet ise onun akledilir yönünü gösterir. Buna göre varlık ilk madde, mahiyet ise suret olarak düşünülmektedir. Nasıl ki ilk madde ile mahiyet birlikte bulunuyor ancak zihnen birbirinden ayrılıyorsa varlık-mahiyet ilişkisi de bunun gibidir. Çünkü İbn Rüşd'e göre mahiyet, bir şeyin bilfiil olmasını ve belirlenmesini sağlayan zati nitelik olup bir bakıma tek tek zatlarda bulunan ortak niteliklerin sonucu, bir bakıma onun kaynağıdır.²⁷ İbn Rüşd, varlık konusunu kendi görüş açısından temellendirmiştir.

Kindi'ye göre varlık hakkında bilgi sahibi olabilmemiz için şu dört soruya cevap aramamız gerekir. “*hel*” “mıdır”, “*mâ*” “nedir”, “*eyyu*” “hangisidir”, “*lima*” “niçin”, “mıdır” edatı sadece mahiyeti sorgulamak için kullanılır.²⁸ Kindi'nin varlık konusundaki bu yaklaşımı dilsel açıdan bir yaklaşımdır. Buna göre varlık konusunun belli bir tanımının olduğunu söyleyemeyiz. Fakat her filozofun konuyu kendi açısından değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte varlık kavramının çok genel bir ifade ettiğini belirtebiliriz.

Kelâmcılar, varlık kelimesini *mevcûd* olarak ifade ederler. Buna göre dış dünyada bulunanlara varlık adı verilir.²⁹ Müslüman kelâmcılar, varlığı *kadim* ve *hâdis*, olmak üzere ikiye ayırırlar. *Kadim* ve *hâdis* varlığı, *vâcib* ve *mümkün* varlık şeklinde de ifade etmişlerdir.

Sözlükte *kadim* kelimesi “kadime” kökünden türemiş olup öne geçmek, önde gitmek³⁰ manalarına gelir. Kelâm literatüründe ise *kadim varlık* denilince öncesinde yokluk geçmeyen,³¹ varlığı başkasından olmayan³² anlamlarına gelir. Ebu'l-Muin

²⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt'üt Tehâfüt*, (Çev: Kemal Işık, Mehmet Dağ), Samsun 1986, s. 162–163.

²⁸ Kindi, “İlk Felsefe Üzerine (Kitap fi'l-Felsefeti'l-Üla)”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (Çev: Mahmut Kaya), İstanbul 2005, s. 8.

²⁹ Gölcük, Şerafeddin, S. Toprak, *Kelâm*, Konya 1988, s. 138.

³⁰ İbn Manzur, *a.g.e.*, C.XII, s. 465.

³¹ Cürçani, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Beyrut 1997, s. 123.

³² Cürçani, *a.g.e.*, s. 123.

Nesefi ise *kadimi* varlığının başlangıcı olmayan şeklinde tanımlamaktadır. Ayrıca Nesefi bu şekilde bir tanımlı Eş'ariler'in ve Mutezile'nin de kabul ettiğini söyler.³³

Kadim kelime olarak Kur'an'da geçmektedir. Üzerinden uzun zaman geçmiş eski inançlar ve nesnelere anlamında kullanılmıştır.³⁴

Bakıllani, *kadim* varlık denildiği zaman var olma konusunda kendi dışındaki varlıklardan önce var olan ve yokluğu düşünemeyen varlıkların anlaşılması gerektiğini söyler. Ayrıca Bakıllani, kadim varlıkları gayesi olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırır. Gayesi olmayan *kadim* varlık dediğimiz zaman Allah'ın zâtı ve sıfatları anlaşılmalıdır. Çünkü bir gaye için öne geçtiğini varsayarsak belli bir vakitle O'nu sınırlandırmış oluruz. Bu da Allah için imkânsızdır. İkinci olarak *kadim* varlık dediğimiz zaman da kendisinden sonra olan *hâdis* varlıklara göre önce bulunan ve tüm var olanların başlangıcı olan *kadim* varlık anlaşılmalıdır. Ayrıca bu tür kadim varlığın gayesi de vardır.³⁵

Hâdis, sözlük olarak sonra olmak, sonra gelen manalarını ifade eden "hadese" fiilinden türemiştir.³⁶ Kalam terminolojisinde *hâdis varlık* denildiği zaman varlığının üzerinden yokluğun geçtiği varlık kast edilir.³⁷

Hüdûs, Allah'ın varlığını kanıtlamak üzere başvurulmuş kozmolojik delillerden biri için de kullanılır. Terim olarak bir varlığın, olayın, hatta bütünüyle evrenin mevcudiyetine yokluğun tekadüm etmesi, bunların bir zaman yok iken sonradan var olması olgusunu ifade eder.³⁸

Muhdes, yokluktan varlığa çıkarılmış, varlığının öncesinde yokluk olup sonradan olmuş,³⁹ anlamına gelir. Taftazani'ye göre filozoflar, *hâdis* sözüyle bir şeyin başka bir şeye muhtaç olmasını kast ederler; yoksa varlığının öncesinde yokluk bulunan diye bir şeyi kabul etmediklerini belirtir.⁴⁰ *Hâdis* varlıklar ise yokluktan varlığa çıkanlar demektir. Bunlar da *cisim*, *cevher* ve *araz* olmak üzere üç kısma ayrılır.⁴¹ Buna göre hadis varlıklarının var olmaları başkaları sebebiyledir.

³³ Nesefi, Ebu'l Muîn, *Tebziratu'l-Edille fi Usuli'd Din*, Ankara 2004, C.I, s. 77.

³⁴ Bkz. Yusuf 12/95, Yasin 36/39, Ahkaf 46/11.

³⁵ Bakıllani, *et- Temhid fi'r-Reddi ale'l-Mulhide el-Muattıla ve'r-Rafida ve'l-Havariç ve'l-Mutezile*, Kahire 1947, s. 41.

³⁶ İbn Manzur, *a.g.e.*, C.II, s. 131.

³⁷ Gazali, Ebu Hamid, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Beyrut 1993, s. 58; Cürçani, *a.g.e.*, s. 59.

³⁸ Topaloğlu, Bekir, "Hudûs", *TDVİA*, İstanbul 1998. C. XVIII s. 305.

³⁹ Taftazani, *Şerhu'l-Akâid*, (Çev: Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 123

⁴⁰ Taftazani, *a.g.e.*, s. 123

⁴¹ Bakıllani, *a.g.e.*, s. 41.

İslâm filozoflarının kullandıkları varlık ve mahiyet kavramları bazı kelâmcılar tarafından da kullanılmaktadır. Bununla ilgili olarak Taftazani, varlık ve mahiyet konusunda “Bir şeyin o şey olmasına hakikat, onun müşahhas hale gelmesine hüviyet, bu gibi hususların dikkate alınmamış haline de mahiyet”⁴² adını verir. Görüldüğü gibi Eş’ari bir kelamcı olan Taftazani, varlık ile mahiyet kavramları arasındaki farka dikkat çekerek her iki kavramın da tanımına yer vermektedir.

Kelamcıların çoğunluğuna göre ise varlık, *vacibde* ve *mümkünde* zâtının ve mahiyetinin aynı olup zâtı ve mahiyeti üzerine zaidir. İmam Eş’ari’ye göre varlık, gerek *vacibde* ve gerekse *mümkün* varlıkta zât ve mahiyetin aynıdır.⁴³

Varlık ve mahiyetle ilgili olarak Râzi, varlığın mahiyet üzerine artık olduğunu söyler. Razi, bununla ilgili olarak “*Siyah siyahtır ve vardır*” şeklinde bir önerme kullandığımız zaman buradaki farkı kavrayabileceğimizi belirtir. Şayet varlık, mahiyet üzerine artık olmasaydı bu iki önermedeki farkı bulamayacağımızı belirtir.⁴⁴ Buna göre Râzi’nin varlık ve mahiyet ayrımı konusunda daha çok varlığın mahiyet üzerine artık olduğu konusu üzerinde durduğunu söyleyebiliriz.

Netice itibarıyla varlık kelimesi, genel bir anlamı ifade eder. Bununla birlikte İslâm filozofları ve kelâmcıları varlığı iki kısımda incelemişlerdir. Kelâmcıların *kâdim* ve *hâdis* dedikleri varlık kavramı filozoflar tarafından, *vacib* ve *mümkün* olarak tanımlanmaktadır. *Kadim* varlık konusuyla ilgili olarak önemli bir nokta da *kadim* varlığın iki şekilde değerlendirilmesidir.

B. DİL AÇISINDAN ÂLEM KAVRAMI

Bir konunun anlaşılabilmesi için öncelikle o konunun kavram tahlilinin yapılması gerekir. Konuya girmeden önce âlem kavramının ne şekillerde kullanıldığı ve ne tür anlamlar ifade ettiği bilinmelidir. Buradaki anahtar kelimeimiz *Âlem* kavramı olduğundan öncelikle *Âlem* kelimesinin anlamı üzerinde durmamız gerekecektir. Günlük konuşma dilimizde de âlem kelimesini kullanırız. Türkçede âlem kelimesi farklı anlamlarda kullanılmaktadır: a) Yeryüzü ve gökyüzündeki nesnelere oluşturduğu bütün, evren, b) Dünya, cihan c) Aynı konu ile ilgili kişiler ve bu kişilerin uğraşlarının bütünü, d) Hayvan ve bitkilerin bütünü, e) Durum ve şartlar, f) Herkes,

⁴² Taftazani, *a.g.e.*, s. 101.

⁴³ Gölcük, Şerafeddin, S. Toprak, *a.g.e.*, s. 139.

⁴⁴ Râzi, Fahreddin, *Meâlimu Usuli’-d-Din*, (Çev: Nadim Macit), Erzurum 1995, s. 28.

başkaları, g) Ortam, çevre, h) Kendine özgü birçok niteliği bulunan şey veya farklı davranış içinde bulunan kimse, ı) Duygu, düşünce, düş gücü.⁴⁵

Âlem kelimesi, alâmet ve belirti koymak anlamına gelen “*alm*” veya “*ilm*” kökünden gelir. Âlem kelimesi “âlemune” şeklinde çoğul olarak kullanılırsa bununla yaratılan varlıkların sınıfları kast edilir. “Âlem” şeklinde kullanıldığı zaman ise yaratılmışların hepsi kast edilir. Başka bir ifade ile felekler ve içerisinde bulunan şeylerin hepsi kast edilir. Âlem kelimesinin çoğulu *âlemune* şeklindedir. Dilbilimcilere göre, fail olan hiçbir kelime *vav* ve *nun* ile çoğul olarak gelmez fakat *âlem* kelimesi bundan müstesnadır. Yaratılmış âlemin çoğulunun *âvalim* şeklinde geldiği söylenir. Âlem, kavram olarak Tanrı’nın varlığına alamet teşkil eden veya Tanrı’nın varlığının bilinmesini sağlayandır. İnsanlar, cinler ve melekler gibi akıl sahiplerini ifade etmek için *âlemin* şeklinde çoğul olarak kullanılır iken diğer varlıkların çoğulunu göstermek için de *avalim* şekliyle kullanılır.⁴⁶ Cürcani, *Tarifât* adlı eserinde, *alm* kelimesini bir şeyin bilinmesine vasıta teşkil eden⁴⁷ şeklinde tanımlamaktadır.

Âlem, “Duyu ya da akıl yoluyla kavranabilen veya mevcudiyeti düşünülebilen, Allah’ın dışındaki varlık ve olayların tamamını ifade eden terim”⁴⁸ olarak tanımlanmaktadır.

Kelamcılar, *âlem* sözüyle Allah’ın varlığından başka *ayan* ve *araz*lardan oluşan bütün varlıkların hepsini kast ederler. Âlem olarak isimlendirilmesi ise Yaratıcının varlığına alamet yani belirti teşkil etmesindedir.⁴⁹ Cüveynî’ye göre âlem, Tanrı’nın zâtı ve sıfatlarının dışında olan her şeydir. Ayrıca Cüveynî, cisimleri ve cevherleri de âlem olarak adlandırır.⁵⁰ Taftazani, cisimler âlemi, bitkiler âlemi, hayvanlar âlemi vs. denildiği zaman bununla âlemin çeşitlerinin anlatılmak istendiğini belirtir. Ayrıca Taftazani, âlem kavramından Allah’ın sıfatlarını da ayrı tutar.⁵¹

Kadı Abdulcebbar el-Hemedani, *el-Münyetü ve’l-Emel* adlı eserinin ikinci kısmında Mutezile’nin felsefi görüşlerine yer verir. Buna göre Hemedani, Mutezile’nin *âlem* konusundaki görüşünü şu şekilde ifade eder: “Âlem, yokluktan (*madum*) sonra Tanrı tarafından var olandır. *Adem* (yokluk), âlemin maddesi olup, *vücûd* da âlemin suretidir. Madde suretsiz olamaz. Yokluk (*adem*) ise varlık olmadan gerçekleşemez.

⁴⁵ *Türkçe Sözlük*, Ankara 1998, C.II, s. 78.

⁴⁶ İbn Manzur, *a.g.e.*, C.XII, s. 420.

⁴⁷ Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, Beyrut 1997, s. 104

⁴⁸ Bolay, Süleyman Hayri, “Âlem”, *TDVİA*, İstanbul 1989, C.II, s. 357.

⁴⁹ Neseî, Ebu’l Muin, *Tefsiratu’l-Edille fi Usuli’d Din*, Ankara 2004, C.I, s. 62.

⁵⁰ Cüveynî, Ebu’l Meâli, *Kitâbu’l-İrşâd İlâ Kavâti’il-Edille fi Usuli’l-İ’tikâd*, Kahire 1950, s. 17.

⁵¹ Taftazani, *a.g.e.*, s. 123.

Varlık ise sadece Allah'tandır.⁵² Mutezile'nin bu şekildeki tasavvuru *ademi* (yokluğu) şey olarak kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır. Onlara göre *madum* (yokluk) şeydir.⁵³ *Madumun*, şey olup olmaması konusu, Ehl-i Sünnet kelamcılarıyla, Mutezile kelamcıları arasında tartışma konusu olmuştur. Ehl-i sünnet kelamcılarına göre *madum*, şey değildir.

Âlem kelimesi ile ilgili olarak tefsirciler çok farklı görüş bildirirler. Katâde, *el-âlemu* kelimesinin *âlem* kelimesinin çoğulu olduğunu söyler. Bu kelimenin kendi lafzında tekili olmayan *raht* ve *kavm* kelimeleri gibi⁵⁴ olduğunu belirtir. Ayrıca her çağın insanlarına da âlem denilmektedir.⁵⁵

İbn-i Abbas'a göre âlemler, cinler ve insanlar demektir. İbn-i Abbas delil olarak şu ayeti getirir: “*Bütün âlemlere uyarıcı olsun diye...*”⁵⁶ Hayvanlar bundan müstesnadır. Çünkü Hz. Peygamber hayvanlara gönderilmemiştir. El-Ferra b. Ebu Ubeyde âlem ifadesini akıl sahipleri için kullanılmıştır. Bunların da insanlar, melekler, cinler ve şeytanlar olmak üzere dört ayrı gruba ayrıldığını söyler. Bu bakımdan akli ermeyen hayvanlara âlem denilemez. Çünkü çoğul olarak gelen *âlemün* veya *âlemin* ifadesi sadece akli eren varlıklar için kullanılır.⁵⁷

Âlemlerin sayısı ile ilgili olarak bazı müfessirler farklı bilgiler verirler. Vehb b. Münebbih, sayı olarak on sekiz bin âlemin olduğunu, dünyanın da bu âlemden bir tanesi olduğunu belirtir. Ebu Said el-Hudri'ye göre ise kırk bin âlem vardır. Doğusundan batısına kadar dünya tek bir âlemdir. Mukâtil, âlemler seksen bin tanedir. Kırk bin tanesi de denizde⁵⁸ olduğunu söyler. Buna göre âlemlerin sayısı ile ilgili olarak kesin bir bilginin olmadığını ifade edebiliriz.

Ansiklopedik bir eser niteliğinde olan ve kendilerini safâ kardeşler olarak tanımlayan fakat yazarları belli olmayan İhvan'ı Safâ'nın *Risâleleri*'nde filozofların âlem sözüyle yedi gök ve yedi yer ile bunlar arasında bulunan bütün yaratılmışları kastettiklerini,⁵⁹ görüyoruz.

Hucviri, tasavvufi bir eser olan *Keşfu'l-Mahcub* adlı eserinde *âlem* kavramı hakkında şu bilgileri verir: “*Âlem*, Allah'ın mahlûkatından ibarettir. Sûfiler, on sekiz bin

⁵² Hemedani, Kadı Abdülcebbar, *el-Münyetü ve'l-Emel*, s. 136.

⁵³ Hemedani, *a.g.e.*, s. 137.

⁵⁴ Kurtûbi, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'an ve'l-Mübeyyinu limâ Tedammenehu mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*, (Çev: M. Beşir Eryarsoy), İstanbul 2001, C. I, s. 370.

⁵⁵ Kurtûbi, *a.g.e.*, C.I, s. 370.

⁵⁶ Furkan 25/1.

⁵⁷ Kurtûbi, *a.g.e.*, C.I, s. 371.

⁵⁸ Kurtubi, *a.g.e.*, C.I, s. 371.

⁵⁹ İhvânü's- Safâ, *Resâil*, Beyrut 1957, C.II, s. 25

ve elli bin âlemin olduğunu söylerler. Filozoflar, ulvî ve suflî olmak üzere iki âlemin olduğunu söylerler. Usûl uleması, Arştan yeryüzüne gelinceye dek her ne varsa hepsi bir âlemdir, derler. Özet olarak âlem muhtelif varlıkların toplanmasıdır. Tasavvuf yolunu tutanlar, ruhlar âlemi ve nefisler âlemi derler. Bundaki kasıtları, filozofların maksatlarından başkadır. Zira sûfilerin muratları ve maksatları ruhların ve nefislerin içtima etmesidir.⁶⁰ İnsan, her âlemden bir numunedir. Âlem, her iki cihanın adıdır. İnsanda her iki cihandan nişan vardır. İnsandaki nişan, hava, su, toprak ve ateştir. İnsanın terkibi ise balgam, kan, safra ve sevdadandır. O cihanın insandaki nişanı Cennet, Cehennem ve Arasat'tır. Letafeti itibariyle ruh Cennet makamındadır. Çile ve sıkıntı sebebi olması yönünden nefis, cehennem mevkiindedir. Beden de Arasat mahallindedir.⁶¹

Âlem konusunda farklı tanımlar yapılmakla birlikte temel ifade Allah'ın dışındaki bütün varlıklar âlem olarak adlandırıldığını görüyoruz.

C. MÜSLÜMAN KELAMCILARIN ÂLEM HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Müslüman kelamcıların âlem tasavvurunun temelini atomculuk görüşü oluşturur. Bu nedenle kelamcılar âlem konusunu ele alınca âlemin en küçük parçası olan *cevher* ve *cevhere* bağlı *arazın* varlığını ispatlamaya çalışmışlardır. Çünkü kelamcılara göre âlem *cevher*, *araz* ve *cisim* olmak üzere üç kısımdan oluşur.⁶² Buna göre kelamcıların *cevher* ve *araz* konusundaki görüşlerinin âlem tasavvurunun şekillenmesinde temel faktör olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü kelâmçılara göre âlem *cevher* ve *arazlardan* oluşmaktadır.

1. Cevher

Sözlük anlamı itibariyle *cevher* kelimesi, Farsça *gevher* kelimesinden Arapçaya geçmiş olup “her şeyin kendisinden yaratıldığını ifade eden karakter” olarak tanımlanmaktadır.⁶³ Önceleri *cevher* kelimesi yerine *ayn* kelimesi kullanılıyorken daha sonra *cevher* kelimesi kullanılmaya başlandı.⁶⁴

Kelamcılarının çoğunluğunun *cevher* konusu üzerinde durmaları onların atomcu olarak da adlandırılmalarına neden olmuştur. Onlara göre basit *cevherler* atomdan başka

⁶⁰ Hucviri, *Keşfu'l-Mahcûb*, (Çev: Süleyman Uludağ), İstanbul 1996, s. 536.

⁶¹ Hucviri, *a.g.e.*, s. 312.

⁶² Nesefî, Ebu'l Muin, *a.g.e.*, C.I, s. 62; Sabuni, Nureddin, *Maturidiyye Akâidi*, (Çev: Bekir Topaloğlu), Ankara 2000, s. 61.

⁶³ İbn Manzûr, *a.g.e.*, C. IV, s. 152.

⁶⁴ Kutluer, İlhan “Cevher” *TDVİA*, İstanbul 1993, C.VII, s. 450.

bir şey değildirler. Bununla birlikte Fahreddin er-Razi ve Gazali gibi atomculuğu kabul etmeyen kelâmcılar da bulunmaktadır.⁶⁵

Kelamcıların ele aldıkları atomculuk görüşü ilk önce Demokrit tarafından ele alınmıştır. Fakat Müslüman kelamcılarının atomculuk anlayışı Demokrit'in atomculuk anlayışına göre farklılık gösterir. Çünkü Demokrit'e göre atomlar ezeli ve ebedidir. Kelamcılara göre ise atomlar, Allah'ın yaratmasıyla var olmuşlardır.⁶⁶

Cevher kavramının, İslâm düşünce sisteminden önce Aristo tarafından da kullanıldığını görüyoruz. Aristo cevheri hem metafizik alanda, hem de mantık kategorilerinde kullanmaktadır. Aristo, cevher kavramına birbirinden farklı anlamlar yükler. Aristo'ya göre, toprak, su, hava ve ateş birer cevherdir. Cisimlere, onların bileşiklerine, cevher denir. Yıldızlara ve bu cisimlerin parçalarına, bir konunun yüklemi olmadıkları için cevher denir. Varlıkların kendilerinde olan sebepleri cevherdir. Örneğin hayvan için ruh bir cevherdir. Buna göre Aristo, cevherin iki anlamının olduğunu söyler: a) En son dayanak, başka hiçbir şeyin yüklemi haline getirilemeyen. b) Özü bakımından birey olarak ayrılabilen şey.⁶⁷ Kâinatın ilk parçası cevherdir. Varlık öze, ferde, nitelik, nicelik gibi vasıflara sahip nesneye delâlet ettiğinden, varlığın bu çeşitli manaları arasından ilki öz olup bu da cevheri ifade eder. Madde de bir cevherdir. Maddi cevherler gibi manevi cevherler de vardır.⁶⁸

Cevher kelimesi, kelamcılar tarafından farklı şekillerde ifade edilmiştir. Cürcani, *et-Tarifât* adlı eserinde cevheri şöyle tanımlamaktadır: “*Ayanlarda bulunduğu zaman hiçbir mahalde olmayan mahiyettir.*” Ayrıca Cürcani; cevheri, heyûle, sûret, cisim, nefis ve akl olmak üzere beş kısma ayırır. Genel manada da cevherleri mücerred olan ve mücerred olmayan diye ikiye ayırır. Mücerred olanlar ise ya bir bedene bağlıdır ki buna örnek olarak “akıl” verilebilir. Ya da bir bedene bağlı değildir ki buna da örnek olarak “nefs” verilebilir. Mücerred olmayanlar da kendi içerisinde ikiye ayrılırlar. Mürekkebe olanlar örneğin cisim gibi. Mürekebe olmayanlar ise ya bir haldedir, ya da mahaldedir. Hal ise surettir. İkinci hal ise o da *heyûle*dir. Cevherlerden, akıl ve nefisler olarak bilinenler “basit ruhani akıllar” şeklinde de adlandırılır. Unsurlar da “basit cismani”

⁶⁵ Vaux, B. Cara De, “Cevher”, *İA*, Eskişehir 1997, C. III, s. 124.

⁶⁶ Bolay, Süleyman Hayri, “Âlem”, *TDVİA*, İstanbul 1989, C.II, s. 360.

⁶⁷ Aristoteles, *Metafizik*, (Çev: Ahmet Arslan), İstanbul 1996, s. 254–255.

⁶⁸ Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristo ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 209–210; Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği İle Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1993, s. 39–42.

olarak adlandırılır. Hariçte olmayıp akılda bulunan cins ve fasıl gibi külliler, unsurlardan meydana gelmiş varlıklarla birlikte mürekkep cevheri oluştururlar.⁶⁹

Ebu'l Muin en-Nesefî, kelamcı ve mantıkçıların *cevheri* zıt nesnelere kabul etme kabiliyeti olan ve kendi zatıyla ayakta durabilendir, şeklinde tarif ettiklerini söyler.⁷⁰

Cüveyni, kelâmcıların *cevheri* şu şekilde tanımladıklarını ifade eder: “Hiçbir mahalle (yere) ihtiyaç duymayan hâdislerdir.”⁷¹ Ayrıca Cüveyni *cevherin* farklı tanımlarına da yer verir. “Cevher arazları kabul edendir”. “Cevher, boşlukta yer kaplayan (*hayz*) bir yer işgal edendir”. “Her parça bir cevherdir.”⁷²

Bakillani'ye göre cevher: “Araz cinsinden olanların hepsini kabul edendir. Cevherin hali hazırda kabul ettiği araz, onun birinci arazıdır. Bunun delili ise şudur. Bir fil, bir zerreden büyüktür. Şayet ikisinin boyutu sınırsız olursa biri diğerinden daha fazla olmamış olur. İkisinin boyutu belli olduğundan diğerinden cüssece büyük olduğu anlaşılır.”⁷³

İlk Arap filozofu olan Yakup b. İshak el-Kindi ise cevheri “kendi kendine var olan veya var olmak için başkasına muhtaç olmayan, değişiklikleri taşıdığı halde özü itibariyle değişmeyen ve bütün kategorilerle nitelenendir”⁷⁴ şeklinde tanımlamaktadır.

İhvân-ı Safa'ya göre cevherlerin tanımı yapılamaz. Ancak şu kadarı söylenebilir: “Zıt arazları kabul etmeye kabiliyetli olup kendi başına kaim olandır.” Ayrıca İhvânı Safa *Risaleler*'inde ruhani cevherlerden de bahsetmektedir. İlk maddeyi de bu ruhani cevherler arasında zikretmektedir.⁷⁵

İbn-i Sina, genel olarak varlıkları bir mevzuda bulunan ve bulunmayan diye ikiye ayırır. Bir mevzuda bulunmayanları *cevher* diye adlandırır. İbn-i Sina, mevzuyu (konu) da cevher olarak kabul eder. İbn-i Sina'ya göre eğer mevzu (konu) cevher olarak kabul edilmezse başka bir mevzu cevher olacaktır ki bu da mantıksızlık demektir. Ayrıca İbn-i Sina cevherleri cismani ve gayri cismani olmak üzere ikiye de ayırır.⁷⁶

Müslüman kelamcıların *cevher* konusu üzerinde durmaları cevherlerin sonsuza kadar bölünüp bölünemeyeceği sorununu da beraberinde getirdi. Kelamcılara göre cisimlerin cüzlerine ayrılması sonludur. Yani cisimlerin sonsuza kadar en küçük

⁶⁹ Cürçani, *a.g.e.*, s. 58.

⁷⁰ Nesefî, *a.g.e.*, s. 64.

⁷¹ Cüveyni, Ebu'l Meâli, *eş-Şâmil fi Usuli'd-Din*, Kahire 1989, s. 47

⁷² Cüveyni, *a.g.e.*, s. 48

⁷³ Bakillani, *et-Temhid fi'r-Redd-i ale'l-Mülhide*, Kahire 1947, s. 41.

⁷⁴ Kindi, “Cisimsiz Cevherler Üzerine (Risâle fi Ennehu Tücedu Cevâhiru lâ Ecsam)”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (Çev: Mahmut Kaya), İstanbul 2005, s. 30.

⁷⁵ İhvânü's-Safa, *Resâil*, C. I, s. 405–408.

⁷⁶ İbn-i Sina, *Metâfizik*, C. I, s. 53–56

parçalarına ayrılması imkânsızdır. Filozoflara göre ise cisimlerin cüzlerine ayrılması sonsuza kadar devam eder.⁷⁷

Cevherin, bir mekâna ihtiyaç duyup duymayacağı konusuna gelince, Cüveyni bununla ilgili olarak cevherin bir mekâna ihtiyaç duymayacağını söyler. Şayet cevher bir mekâna ihtiyaç duyarsa bu ihtiyaç duyduğu mekân onun cevheri olur. Bu sefer bu mekân için de başka bir mekân gerekecek olur ve böylece teselsül yoluyla bu iş sonsuza kadar devam eder. Buna göre cevher için mekân vacip değil, caizdir, der. Mutezile kelimcilerinden olan Nazzam, Ehl-i Sünnet kelimcilerinin ileri sürdüğü cevherlerin baki olup kendisini yenileyemeyeceği fikrini kabul etmez. Nazzam, cevherlerin kendilerini yenileyebileceğini söyleyerek Ehl-i Sünnet'in bu görüşüne karşı çıkar. Çünkü Nazzam'a göre cevherler, arazların toplamından oluşmaktadır.⁷⁸ Nazzam, bu fikriyle cevherlerin varlığını kabul etmeyerek, Ehl-i Sünnet anlayışındaki atomculuğu kabul etmemiştir diyebiliriz.

Cüveyni'nin, cevherlerin özelliği ile ilgili olarak başka bir açıklaması da cevherlerin birbirine benzer cinsler olduğunu⁷⁹ belirtmesidir. Cüveyni, cevherlerin vacip ve caiz olmak üzere iki sıfatı olduğunu söyler. Vacip sıfatı cevherlerin mütehayyiz olması ve arazları kabul etmesidir. Caiz sıfatı ise arazların değişikliğidir.⁸⁰

Tanrı için cevher kavramının kullanılıp kullanılmayacağı konusunda Farabi, Tanrı için *cevher* kelimesini kullanmaktadır. Ona göre Tanrı cevheri ve zatıyla ezeli olup cevherinde bölünme olmayan kendine ait bir cevherdir.⁸¹ Buna rağmen Müslüman kelimciler, cevheri Tanrı'nın varlığı hakkında kullanmazlar.⁸²

Cevherlerin *hâdis* olması konusunda Ebu'l Muin en-Nesefî şöyle bir delil getirir: "Cevherler ya arada boşluk olmayacak şekilde bir araya gelirler. Ya da birbirlerinden ayrı olarak arada boşluk olacak şekilde ayrılırlar. Cevherlerin arada boşluk olmayacak şekilde (*ictima*) bir arada bulunmaları ve ya ayrılmaları (*iftirak*) onların hadis olduğunu gösterir. Bütün cevherler bu iki halden birinde bulunurlar."⁸³

Cevherler, arazlara mahal olduklarından dolayı hâdistirler. Çünkü arazlar cevherlere bağlı olarak varlığını sürdürmektedirler. Cevherler de arazlar vasıtasıyla belirginleştiklerinden dolayı hadis olan araza muhtaç olmuş olur ki, bu da hadisten

⁷⁷ Cüveyni, *a.g.e.*, s. 49.

⁷⁸ Cüveyni, *a.g.e.*, s. 62.

⁷⁹ Cüveyni, *a.g.e.*, s. 57.

⁸⁰ Cüveyni, *a.g.e.*, s. 67.

⁸¹ Farabi, *İdeal Devlet*, (Çev: Ahmet Arslan), Ankara 2004, s. 29.

⁸² Vaux, B. Cara De, "Cevher", *İA*, Eskişehir 1997 C.III, s. 125.

⁸³ Nesefî, *a.g.e.*, s. 88.

ayrılmayan cevherin hadis olmasını gerektirir. Cevherlerin arazlardan önce olması imkânsızdır. Eğer böyle olsaydı arazlar olmadan ortaya çıkmaları gerekirdi. Buna göre hâdisten önce bulunamayan da hâdistir.⁸⁴

Yukarıda da belirttiğimiz gibi *cevher* kelimesinden önce *ayn* kelimesi kullanılmıştır. *Ebu'l Muin en-Nesefi*, âlemin kısımlarından bahsederken Maturidi'nin âlemi *ayan* ve *araz* olmak üzere ikiye ayırdığını *ayan*ları da kendi başına ayakta durabilen veya ayakta durmak için başka bir mahalle ihtiyaç duymayan⁸⁵ şeklinde tanımladığını belirtir.

Eş'ari'ye göre kendi nefsi ile ayakta durabilen tek varlık Tanrı olduğundan, Eş'ari, cevherlerin kendi nefsi ile ayakta durabileceklerini kabul etmez. *Ebu'l Muin en-Nesefi* *ayanın* hiçbir mekânda olmadan ayakta durabilmesinin sahih olduğunu söyler.⁸⁶ *Taftazani*'ye göre *ayan* “bizatihi ve kendi başına kaim olan”⁸⁷ demektir

Başka bir ifade ile *ayanlar*, mürekkebe olan ve mürekkebe olmayan şekilde kısımlara ayrılır. Mürekkebe olan cisimlerdir. Mürekkebe olmayan ise cevherlerdir.⁸⁸ Anladığımız kadarıyla kelimeler literatüründe *ayn* ile *cevher* aynı anlamı ifade etmektedir.

2. Araz

Kelamcılar *cevher* kavramına bağlı olarak ele aldıkları diğer kavram da *araz* kavramıdır. Sözlükte “sonradan olan ve tesadüfen ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan durum; hastalık, felâket”⁸⁹ gibi anlamlara gelir.

Kelamcılar, *Enfal* suresi 67. ayet ve *Ahkaf* suresi 24. ayetlere dayanarak Kur'an'da *araz* kelimesinin kullanıldığına dair delil getirirler. “...Siz, geçici dünya malını istiyorsunuz, Allah ise (sizin için) Ahireti istiyor...”⁹⁰ *Bakıllani*, bu ayetteki *araze'd-dünya* sözüyle mallar ifadesinin *arazlar* olarak isimlendirildiğini belirtir. Netice itibarıyla bunların sonu yok olma ve batıl olma ile karşı karşıyadır. *Ahkaf* suresi 24. ayette ise “...“Bu, bize yağmur yağdıracak bir buluttur” dediler.”⁹¹ Bu ayette geçen yağmur yağdıracak bulutun karşılığı olarak *arizun mumtirun* ifadesi kullanılmıştır. Burada kâfirlerin, Allah'ın azabının üzerlerinden kalkacağına ve devam etmeyeceğine inandıkları haber verilmektedir. Bu ayetteki geçicilik ifadesinin karşılığı *araz*

⁸⁴ Bolay, Süleyman Hayri, “*Âlem*”, İstanbul 1989, *TDVİA*, C.II, s. 360.

⁸⁵ *Nesefi*, a.g.e., s. 62–63.

⁸⁶ *Nesefi*, a.g.e., s. 63.

⁸⁷ *Taftazani*, a.g.e., s. 124.

⁸⁸ *Nesefi*, a.g.e., s. 64.

⁸⁹ Yavuz, Yusuf Şevki, “Araz”, *TDVİA*, İstanbul 1991, C.III, s. 337.

⁹⁰ *Enfal* 8/67.

⁹¹ *Ahkaf* 46/24.

kelimesiyle ifade edilmiştir.⁹² Müslüman kelâmcıların ayetteki ifadeleri *araz* olarak anlamaları pek tutarlı gibi görünmemektedir. Çünkü ayette *arazın* ne olduğunu ifade eden açık bir tanım olmamakla birlikte kelime anlamı olarak kullanıldığını söyleyebiliriz.

Araz kavramı Müslüman kelamcılardan önce Aristo tarafından da kullanılmıştır. Aristo'ya göre *araz* “Bir şeye ait olan ve onun hakkında doğru olduğu tasdik edilen, ancak ne zorunlu ne de çoğu zaman karşılaşılan şey”⁹³ olarak tarif edilmektedir. Aristo'nun bu ifadesine dayanarak *araz* kavramının Yunanlı filozoflar vasıtasıyla İslâm düşüncesine kazandırıldığını söyleyebiliriz.

Kelamcılar tarafından *araz* terimini ilk defa kullananlar Ca'd b. Dirhem ile Cehm b. Safvân olmuştur. Ehl-i Sünnet kelamcılarında ise ilk defa İbn-i Küllab tarafından dile getirilmiştir.⁹⁴

Kindi'ye göre ise *araz*: “Cevherin zıddı olup bizzat var olmayan, ancak herhangi bir konuya dayanan ve onunla birlikte var olabilen, onun yok olmasıyla ortadan kalkan şey”⁹⁵ olarak tanımlanmaktadır. Felsefenin İslâm dünyasına geçişinde önemli bir yeri olan Kindi, Aristo'nun ifadesine yakın bir tanım kullanmıştır.

Maturidi, *arazı* cisimlerde bulunan haller ve sıfatlar olarak kabul etmektedir. Ayrıca Maturidi'ye göre cismin hallerine sıfat adını vermek *araz* kelimesini kullanmaktan daha iyidir. Maturidi de Kur'an'da *araz* kavramının kullanıldığını söyler.⁹⁶

Eş'ariler'e göre *araz* “*mütehayyiz* bir madde ile kaim olandır.” Mutezile ise “*vücûd* bulduğu takdirde, *mütehayyiz* bir madde ile kaim olan vasıf” diye tanımlar.

Araz kavramı üzerinde en çok duran kelâmcılardan biri de Cüveyni olmuştur. Cüveyni, *arazı* “cevher ile kaim olan mana”⁹⁷ şeklinde tanımlamaktadır. Cüveyni, *arazın* tanımında farklı bir kelime kullanmaktadır ki bu da mana kelimesidir. Ayrıca Cüveyni, *arazları* tek tek olarak ele alır. Bunların renkleri, kokuları, tatları, hayatları, ölüm, ilimler, iradeler ve kudretleri olduğunu belirterek hepsinin cevherle kaim olduğunu söyler. Bununla birlikte oluşumlarının da *araz* olduğunu dile getiren Cüveyni, hareket,

⁹² Bakıllani, *a.g.e.*, s. 42.

⁹³ Aristoteles, *Metafizik*, (Çev. Ahmet Arslan), İstanbul 1996, s. 289.

⁹⁴ Eş'ari, Ebu'l Hasan, İlk Dönem İslâm Mezhepleri, (Çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın), İstanbul 2005, s. 274–275.

⁹⁵ Yavuz, Yusuf Şevki, “Araz”, *TDVİA*, İstanbul 1991, C.III, s. 338.

⁹⁶ Maturidi, Ebu Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, (Çev. Hüseyin Sudî Erdoğan), İstanbul 1981, s. 97.

⁹⁷ Cüveyni, *Kitâbu'l-İrşâd*, Kahire 1950, s. 17.

sükûn, *ictima*' ve *iftirak*ın ya bir mekân ile ya da bir mekân yerine takdir edilen cevherle özelleştiklerini⁹⁸de delil olarak getirir.

Kelâmcılar, *arazı* tanımlama noktasında farklı ifadeler kullanmışlardır. Çünkü tariflerde “Varlığı bâki olmayan,” “Başkası ile kaim olan” şeklinde tanımlamaları yapılmaktadır. Bu da onların konuya bakış açılarının farklılığından kaynaklanır.⁹⁹ Kelâmcıların *araz* için kullanmış oldukları ifadeler ne kadar farklı olsa da neticede iki temel prensibi ön plana çıkardıklarını görüyoruz. Bunlar da *arazın* cevhere bağlı olarak varlığını devam ettirmesi ve geçicilik ifade etmesidir, diyebiliriz.

Arazların varlığını kabul etmeyen kelâmcılar da vardır. Örneğin Mutezile kelâmcılarından İbn-i Keysan el-Esamm'a göre, cismin varlığından başka fiil, hareket, sükun, renk, tat ve koku yoktur. Bu nedenle bazıları, Esamm'ın bu görüşüne dayanarak *arazları* kabul etmediğini söylemişlerdir. Aynı şekilde Hişam b. Hakem de *arazların* varlığını kabul etmez. Hişam'a göre hareketler, oturma, kalkma, isteme, istememe, taat, günah, gibi fiiller ile *arazları* ispat edenlerin ispat ettikleri diğer *arazlar*, cisimlerin sıfatıdır. Oysa bunlar cisimlerde değildir ki, cisimlerde değişiklik meydana gelsin.¹⁰⁰ Onlara göre cismin rengi ve şekli onun bütünü de bulunduğu için bağımsız bir varlığa sahip değildir.¹⁰¹ Fakat buna karşılık Dırrar b. Amr, İbrahim en-Nazzam ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccar âlemin aslını bütünüyle *arazların* teşkil ettiğini, cisimlerin *arazların* birleşmesinden meydana geldiğini savunurlar.¹⁰²

Maturidi de bağlı olduğu Ehl-i Sünnet geleneğine göre *arazı* kendi nefsiyle ayakta durmasının imkânsız olduğu¹⁰³ şeklinde tanımlamaktadır. Ebu'l Muin en-Nesefi *arazı* hiçbir mekânda olmadan varlığının ayakta durmasının imkânsız olduğunu belirtir ve bunlara örnek olarak siyahlık, beyazlık ve hareketi verir.¹⁰⁴ Bakıllani, farklı bir açıdan yaklaşarak *arazın* aynı anda varlığının ikinci bir halde olmasının imkânsız olduğunu söyler.¹⁰⁵

Arazların bir mahalle ihtiyaç duyup duymayacağı konusu da kelâmcılar arasında farklı şekillerde düşünülmüştür. Örneğin, İbn Ravendi ve Mutezililer *arazların* hiçbir mahalde olmadan hadis olabileceğini söylemişlerdir. Ebu'l Muin en-Nesefi, onların bu

⁹⁸ Cüveyni, *a.g.e.*, s. 17.

⁹⁹ Yavuz, Yusuf Şevki, “Araz”, *TDVİA*, İstanbul 1991, C.III, s. 338.

¹⁰⁰ Eş'ari, *a.g.e.*, s. 266–267.

¹⁰¹ Eş'ari, *a.g.e.*, s. 344, 346.

¹⁰² Nesefi, *a.g.e.*, s. 71.

¹⁰³ Nesefi, *a.g.e.*, s. 62.

¹⁰⁴ Nesefi, *a.g.e.*, s. 63.

¹⁰⁵ Bakıllani, *a.g.e.*, s. 42.

görüşlerinin fasit olduğunu iddia eder.¹⁰⁶ Cüveyni de kelâmcıların *arazi* “Bir mahalle ihtiyaç duyan hâdisler”¹⁰⁷ olduğu tanımına vurgu yaparak arazların bir mahalde olduğu görüşünü benimser.

Arazların varlığını ispat noktasında kelamcılar farklı deliller kullanmışlardır. Bu deliller şunlardır:

1- Cisimlerde hareket ve sükun vardır. Bu hareket ve sükun cisimlerin zatından ayrıdır. Eğer bu hareket ve sükun kendi zatından dolayı olsaydı varlığı devam ettiği müddetçe onda hareket ve sükun gibi zıt durumların meydana gelmemesi, değişikliğin olmaması gerekirdi. Buna göre cisimlerde hareket ve sükunlar zatından ayrı bulunan manalardır.¹⁰⁸

2- Siyah bir cisim beyaza dönüşebilir. Bu dönüşümde cisim aynı olduğuna göre siyahlık ya dışarıdan bir etkenle olmuştur ve ya cismin kendisinden olmuştur. Cismin kendisinden olması imkânsızdır. Çünkü cismin durumu ortadadır onda hiçbir değişiklik olmamıştır. O zaman cismin değişikliği dışarıdan kaynaklanmaktadır ki bu da araz demektir.¹⁰⁹

Gazali arazların ispat edilmeye gerek olmayacak kadar açık olduğunu belirtir. Çünkü bunu inkâr edenlerin bağırma ve çağırma gibi hallerinin ortada apaçık olduğuna benzetir.¹¹⁰ Bu iddia Ehl-i Sünnet ulemasının anlayışıyla çelişki içerisindedir. Çünkü bir kısım Ehl-i Sünnet kelâmcıları *arazın* varlığına delil getirirken Gazali'nin böyle bir anlayış içerisinde olması ilginçtir.

Kelâmcılar *arazları* kendi içerisinde de kısımlara ayırırlar. Buna göre Cüveyni, arazları zıtları olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırır.¹¹¹

Cürcani ise arazları *karri'z-zât* ve *ğayri karri'z-zât* olmak üzere ikiye ayırır. Örneğin siyahlık ve beyazlık *karri'z-zât* adlandırmasına girerken hareket ve sükunlar ise *ğayri karri'z-zât* adlandırmasına girer.¹¹²

Sabuni, sükunun bir mekanda iki oluşu hareketin ise bir mekanda iki ayrı oluşu ifade ettiğini bildirir.¹¹³ Kelâmcıların, bu şekilde kısımlara ayırmaları genel olarak arazların ya renk prensibinden hareket ettiklerini, ya da sükun ve hareket prensibine dayanarak kısımlara ayırdıklarını düşünebiliriz.

¹⁰⁶ Nesefi, *a.g.e.*, s. 64.

¹⁰⁷ Cüveyni, *eş-Şâmil fi Usuli'd-Din*, Kahire 1998, s. 47

¹⁰⁸ Maturidi, *a.g.e.*, s. 96; Bakillani, *a.g.e.*, s. 44-46.

¹⁰⁹ Nesefi, *a.g.e.*, C.I, s. 73.

¹¹⁰ Gazali, Ebu Hamîd, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Beyrut 1993, s. 58.

¹¹¹ Cüveyni, *a.g.e.*, s. 204.

¹¹² Cürcani, *a.g.e.*, s. 106.

¹¹³ Sabuni, *a.g.e.*, s. 62.

Arazı iki ayrı mekânda düşünebilir miyiz? Şeklinde bir soruyla karşılaşacak olursak Mutezile kelamcılarının bir *arazın* aynı anda iki mahalde bulunamayacağı cevabını verdiklerini görürüz. Ebu Ali el-Cübbai ve Ebu Haşim ise bunun mümkün olabileceğini söyler. Nazzam ve diğerleri arazın cisme, cismin de araza dönüşebileceğini, bir mahalde iki arazın bulunabileceğini arazların kûmun halinde cevherde mevcut ve arazın arazla kaim olabileceğini söyler.¹¹⁴ Görüldüğü gibi bu konu üzerinde de tam bir ittifak söz konusu değildir.

Maturidi ve Eş'ari kelamcılara göre arazla cevher birbirlerinden ayrılamazlar. Cevher aynı zamanda zıt arazlardan birini taşır. Maturidi ve Eş'ari kelamcılarının öncüleri arazların arazla kaim olamayacaklarını kabul ederler. Çünkü bir araz başkasıyla kaim olursa ikinciyle, üçüncüyle ve teselsül yoluyla sonsuza kadar kaim olabileceklerini gösterir ki bu da imkânsızdır.¹¹⁵

Arazların görülüp görülemeyeceği konusuna gelince bu konuyla ilgili olarak görüş bildiren bazı kelâmcılar da bulunmaktadır. Örneğin Sabuni'ye göre arazlar görülebilir, çünkü onların ayrı olduğunu görmeyle ayırt etmekteyiz¹¹⁶ der.

Müslüman kelamcılara göre arazlar hâdistir. Arazların hâdis olması konusunda Ebu'l Muin en-Nesefi şu delili getirir: “ Sükun ve hareket ikisi de arazdır. Çünkü bir cisimde hareket meydana gelmeden önce o cismin sükun olduğu ortadadır. Hareketin oluşmasıyla cismin sükunluğu ortadan kalkar. Böylece hareketin gelmesiyle yok olan sükûnun kadimliği ortadan kalkmış olup hâdis olur.¹¹⁷

Cüveyni, mülhid olan bazı grupların arazların varlığını kabul etmediklerini, onlara göre cevherlerden başka mevcut olmadığını belirtir. Arazların isbatına gelince biz cevheri sakin olarak görürüz, sonra harekete geçer hareket ettiği cihete ait olarak, önceki yerinden de ayrılmış olur. Zorunlu olan bu duruma göre mümkün olan cihetlerden bir yöne doğru ait olmuş olur ihtisaslaşmış olur vâcib olan değil. Cevherin birinci cihette baki olmasının takdir edilmesi imkânsız değildir. Caiz olan hüküm onun *sübûtudur*. Caiz olan onun yokluğudur. Bu durumda *sübût* olma ile *muhasis* olur caiz olan yokluktan bedel olarak. İş yapacak birine mukteziye ihtiyaç duyar ki *subût* ile özellik kazansın.¹¹⁸

¹¹⁴ Eş'ari, *a.g.e.*, s. 268–274.

¹¹⁵ Nesefi, *a.g.e.*, s. 72.

¹¹⁶ Sabuni, *a.g.e.*, s. 62.

¹¹⁷ Nesefi, *a.g.e.*, s. 82.

¹¹⁸ Cüveyni, *Kitâbu'l-İrşâd*, Kahire 1950, s. 18.

Genel olarak cevher yerine mevcut, araz yerine hâdis tabirleri de kullanılır. Var olan mevcut, görünen ise hâdistir.¹¹⁹

3. Cisim

Kelâmcıların *cevher* ve *araz* kavramıyla alakalı olarak ele aldıkları bir kavram da cisimdir. Kelâmcılar, matematikçilerin cismi en, boy ve derinliğe sahip üç boyutlu şey olarak tanımladıklarını ifade ederler.¹²⁰ Kelâmcılar, cismi birleşen olarak tarif ederler. Cisim, iki cevherin birleşmesinden oluşur.¹²¹

Kindi de matematikçilerin görüşüne bağlı kalarak cismi en, boy ve derinlik olmak üzere üç boyutu bulunan bir nicelik¹²² olarak tanımlamaktadır. Kelâmcılar cismin tanımı üzerinde çok teferruatlı bilgi vermezler daha ziyade cismin temelini oluşturan *cevher* konusu üzerinde fikir geliştirmişlerdir.

D. ÂLEMİN HÜDUSU KONUSU

Müslüman kelâmcıların âlem tasavvuru etrafında benimsedikleri önemli bir görüş de âlemin hadis olması meselesidir. Müslüman kelâmcılara göre ezeli ve ebedi olan Allah'ın yanında âlemin varlığı sonradan olmayı ve yokluğu ifade eder. Ehl-i Sünnet kelâmcıları âlemin sonradan yaratıldığı konusunda çeşitli deliller getirmişlerdir.

Ebu Mansur el-Maturidi âlemin hudusu konusunda nakli, hissi ve istidlali deliller ileri sürer. Haberi delil olarak pek çok ayet, her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu,¹²³ yerde ve gökte bulunanların hepsinin sahibinin Allah olduğunu¹²⁴ bildirmektedir. Hissi delil olarak her varlığın ihtiyaç sahibi olduğunu hissederiz. İhtiyaç sahibi olan ise kadim olamaz.¹²⁵ Başka bir hissi delil olarak şunu ileri sürer: “Hissedilen varlıklar ya temizdir, ya kirlidir, ya küçüktür, ya da büyüktür. Bunların hepsinde değişme ve yok olma alâmeti vardır. Değişme ve yok olma ise fani olmaya işaret eder. Çünkü bir arada bulunma o şeyi büyütür ve kuvvetlendirir. Şayet bu birliktelik ayrılırsa, kuvvet yok olur. Böylece fâni olma gerçekleşir.”¹²⁶ İstidlâli olarak da şu delili ileri sürer: “Cisimler, ya hareket halindedir ve ya sükun halindedir. Bu iki halden birinde bulunmaları gerekir. Her ikisinin bir arada bulunması imkânsızdır. Şayet iki hal bir arada olsaydı bütün vakitlerde hareketin ve sükunun yarısının yok olması gerekir. Her

¹¹⁹ Gölcük, Şerafeddin, S. Toprak, *a.g.e.*, s. 137.

¹²⁰ Sabuni, *a.g.e.*, s. 62.

¹²¹ Cüveyni, *a.g.e.*, s. 17; Nesefî, Ebu'l Muîn, *a.g.e.*, s. 67.

¹²² Kindî, “Cisimsiz Cevherler Üzerine (Risâle fî Ennehu Tücedu Cevâhiru lâ Ecsam)”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (Çev. Mahmut Kaya), s. 30.

¹²³ Bkz. Zümer 39/62.

¹²⁴ Bkz. Bakara 2/117; En'am 6/101.

¹²⁵ Maturidi, *a.g.e.*, s. 90.

¹²⁶ Maturidi, *a.g.e.*, s. 91.

yarım olan da sonuç olmuş olur. Sükun ile hareket kadim olmada içtima etmediklerine göre ikisinden birinin hadis olması gerekir. Ezelde birinin ihdas edici olmasının batıl olması, diğerinin de batıl olmasının lüzumunu gerektirir. Bu özellik de hâdis olmayı gerektirir ki cisim ondan hali kalamaz.”¹²⁷

İbn Hümam âlemin hüdûsuyla ilgili olarak şu delilleri ileri sürer:

“Âlem hadistir. Hadis olanın da hadis olması için bir sebebi vardır.”

İbn Hümam ikinci önermede hadis olanın, hadis olması için kendisinden önce ve kendisinden sonra olmayan bir vakitle kayıtlanması gerektiğini, ayrıca zaruri olarak bir tahsis ediciye ihtiyaç olduğunu belirtir. Birinci önermede kast edilenin arazlar olduğunu ifade eder. Çünkü arazlar cisim ile kaimdir. Burada arazların hadis olduğu sabit olunca cisimlerin de hadis olduğu ortaya çıkmıştır. Buna göre cisimler ya hareket halindedir ya da sâkin haldedir. Her iki durum da hadistir. Hadislerden uzak olmayan da hadistir.¹²⁸

Eş’ari, âlemin bir mekânda olmadan yaratılmasının veya bir mekânda olmadan bulunmasının caiz olup olmadığı konusunda iki ayrı tarafın olduğunu belirtir. Bazıları âlemin bir mekânda olmadan yaratılmasının caiz olduğunu kabul ettikleri halde bazıları bunu kabul etmemişlerdir.¹²⁹

Bakillani, âlemin hâdis olduğu konusunda şu delilleri getirir: “Âlemin tümü ulvî ve suflî cinslerden oluşmaktadır. Yani bununla cevher ve arazları kast ediyorum. Arazlar ise hadistir. Arazın, hadis olmasının delili ise şudur: “Hareket anında cismin sükûn oluşu ortadan kalkar. Şayet ortadan kalmaz ise cisimde hareket ve sükûn birlikte var demektir ki bu da imkânsızdır.” Cisimlerin hâdis olmasına gelince, cisimlerin varlığının başlangıcında hâdis olanlar bulunmamıştır. Hâdis olan bir cismin kendisi gibi hadis olandan önce bulunmaması, onun hadis olduğunu gösterir. Çünkü bu cisim ya bu hadis olanla beraberdir veya ondan sonradır demektir. Bu iki durum da onun hadis olmasını gerektirir. Cisimden önce hâdis olanın bulunmadığının delilini zorunlu olarak şundan anlıyoruz. Hâdis olan bir cisim, başka bir hâdis olan cisimle beraber olduğu zaman bu cisim, diğer cismin bazıları ile temas halinde olup bazıları ile de ayrılmış bir durumda olur. Birleşme ve ayrılma durumunun dışında üçüncü bir durum söz konusu değildir. Buna göre kendisinden önce hâdis olanın geçmediği ortaya çıkar. Kendisinden önce hâdislerin geçmemiş olması o cismin hâdis olduğunu çıkarır.¹³⁰ Görüldüğü gibi

¹²⁷ Maturidi, a.g.e., s. 91.

¹²⁸ İbn Hümam, *el-Müsayere fi'l Akideti'l Münciyat*, Mısır h. 1347, s. 4.

¹²⁹ Eş’ari, a.g.e., s. 312.

¹³⁰ Bakillani, a.g.e., s. 44.

Bakıllani de âlemin hadis olması konusunda arazların hadis olmasından hareket etmektedir.

Mutezile kelamcılarında Kadı Abdulcebbar âlemin hadis olduğu görüşündedir. Kadı Abdulcebbar, âlemin kadim olduğunu savunanların görüşlerine cevap verir. Âlem hadis olursa kâdim olan Allah'ın âlemi var olduğu anda bileceğini bunun da O'nun halinin değişmesine delâlet etiğini savunan bir kimseye karşılık olarak Kadı Abdulcebbar bir şeyi bilmenin, var olacağı zaman varlığının bilinmesini gerektirdiğini söyler.¹³¹

Görüldüğü gibi *cevher* ve *araz* teorisine dayanan Ehl-i Sünnet'in âlem teorisinin önemli bir yönü de âlemin hâdis olması prensibidir. Buna göre yukarıdaki delillere dayanarak Ehl-i Sünnet kelâmcularının âlemin hâdis olması üzerinde ittifak ettiklerini söyleyebiliriz.

Âlemin hadis olmasıyla ilgili bir konu da âlemde determinizmin olup olmadığı konusudur. Determinizm kavramı normalde bir zorunluluğu ifade eden anlayıştır. Fakat biz buradaki zorunluluğun insanın eylemlerini gerçekleştirme konusunda hür olup olmadığı şeklinde değil, insanın dışında var olan âlemin işleyişinde bir zorunluluğun olup olmaması bağlamında değerlendireceğiz.

Tanım olarak âlemde determinizm, “Kâinata olup biten her hadisenin maddi ve manevi sebeplerin zorunlu sonucu olduğunu ileri süren felsefi doktrin”¹³² olduğu şeklinde ifade edilmektedir.

Genel olarak düşündüğümüz zaman Ehl-i Sünnet kelâmcuları âlemdeki varlıklar ve hadiseler arasında sebep-sonuç ilişkisinin olmadığını belirtmelerine karşılık, filozoflar âlemde bir sebep sonuç zincirinin olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

Aristo'ya göre kâinattaki olaylar arasında dört sebep vardır. Ona göre âlemdeki hadiselerin maddi, formel, etken ve gâi olmak üzere dört sebebi vardır. Mesela bir heykelin yapılışında mermer maddi sebep, heykelin biçimi formel sebep, heykeltraş etken sebep, heykelin belli bir maksatla yerine getirilmesi ise gâi sebeptir. Kendisinden önceki filozofların sebebi tek maddeye yani *arkheye* indirgemelerine karşı çıkar. Aynı zamanda Aristo'ya göre bir şeyin hakikatini bilmek onun sebebini bilmekle gerçekleşir.¹³³

¹³¹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire 1988, s. 117.

¹³² Kutluer, İlhan, “Determinizm”, *TDVİA*, İstanbul 1994, C. IX, s. 215.

¹³³ Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları ışığında Aristo ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 214–215.

Eş'ari kelâmcılarına göre âlemde determinizm yoktur. Gazali, tabiatta meydana gelen olaylar arasında zorunlu olarak bir sebep sonuç ilişkisinin olmadığını söyler. Birinin kabulü diğerinin kabulünü gerektirmediği gibi birinin reddi de diğerinin reddini gerektirmez. Mesela su içmek ile suya kanmak, yemek ile doymak, ateşe dokunmakla yanmak arasında bir zorunluluk yoktur. Çünkü sebep ile sebepli arasındaki ilişki zorunlu olmayıp Allah'ın ezeli takdiri gereği bunların bir biri ardınca yaratılmasından kaynaklanmaktadır. Filozoflar buna karşı çıkarlar. Örneğin pamuğun ateşe atılmasıyla yanma olayının meydana gelmesi o anda Allah'ın ateş için yanmayı yaratması pamukta da yakılmayı yaratmasıyla gerçekleşmektedir. Buna göre insanların pamuğun yanmasını aklen çıkarsamaları değil âdetin her zaman müşahede edilmesini dile getirirler. Hatta Gazali ilginç bir örnek daha verir: Eve bıraktığımız bir kitabı geri dönüp almaya gelince onun bir oğlan çocuğuna dönüşmesi teorik olarak mümkündür, der. Allah, sebep sonuç arasındaki ilişkiyi kendi iradesiyle ayakta tutar. İnsanın bu sebep-sonuç ilişkisini anlayabilmesi için zihninde alışkanlık yaratır.¹³⁴

Kindi ise fail sebep fikrini ön planda tutarak hakiki failin Allah olduğunu diğer sebeplerin ise mecazi anlamda olduğunu benimser.¹³⁵ Kindi'ye göre hakiki faili muhtar Allah olup uzak sebeptir. Diğer sebepler ise oluş ve bozuluşu meydana getiren *illet-i ûla* olan yakın sebeptir. Yakın sebepler gök kürelerinin yeryüzüne yakınlıkları sebebiyle Allah'ın iradesi doğrultusunda hareket etmeleridir. Bu hareketler Ay-Altı âleminde ısı değişikliklerine yol açarak onların değişimi kabul etmelerine neden olur.¹³⁶

Farabi, südur teorisi çerçevesinde illet fikrini kabul eder. İlk sebep ve varlığı zorunlu olan Allah'ı en ilk mertebede tasavvur eder. Allah'tan sonra gelen diğer diğer mertebeler ise ikinci sebep olarak düşünülür. Böylece onuncu feleğe kadar olan bütün akıllar ikinci sebebi oluşturur. Buraya kadar olan sebepler cismani degillerdir. Ay –altı âlemdeki değişmelerin sebebi ise *faal akıl* ile gezegenlerin hareketlerinden oluşmaktadır. Farabi'ye göre Tanrı'nın varlığı sebepsiz olup diğer varlıkların ise sebeplidir.¹³⁷

İbn-i Sina da zorunlu ve mümkün varlık kavramları arasında illet prensibinin olduğu görüşü benimsemiştir. Buna göre varlığı zorunlu olan, diğer varlıkların illetidir.

¹³⁴ Gazali, Ebu Hamid, *Filozofların Tutarsızlığı*, (Çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul 2005, s. 166–177.

¹³⁵ Kutluer, İlhan, “Determinizm”, *TDVİA*, İstanbul 1994, C. IX, s. 215.

¹³⁶ Kutluer, İlhan, “Determinizm”, *TDVİA*, İstanbul 1994, C. IX, s. 216.

¹³⁷ Farabi, *İdeal Devlet*, (Çev. Ahmet Arslan), Ankara 2004, s. 29–30.

İlk varlıktan aşağı varlıklara doğru illet sıralanması vardır.¹³⁸ Ayrıca İbn-i Sina bu illetin ontolojik olarak değil zaman bakımından olduğunu söyler.¹³⁹

Bakillani, peş peşe gelen olaylar arasında illetin olmadığını savunur. Eğer böyle bir illet olmuş olursa bunun ya kadim olması veya hadis olması gerekir. Kadim olursa âlem de kadim olmuş olur. Kadim illet ile âlemin icadı arasında bir miktar zamanın olması gerekir ki bu da kadimin hadis olmasını gerektirir. Şayet illet hadis olursa muhdisinin onu ya bir illetten dolayı veya illetsiz olarak yaratması imkân dâhilindedir. Şayet bir illetten ötürü ise illeti muhdes olur. Bir illet başka bir illet için illet olmuş olur. Böylece sonsuza kadar teselsül gerçekleşmiş olur. Buna göre her olay Allah'ın âdeti ile gerçekleşir.¹⁴⁰

Cüveyni de âlemin sebep-sonuç ilişkisine dayanan illet teorisine karşı çıkar. İlet malulünü gerektireceğinden bunun da kadim veya hadis olması gerekir. Eğer kadim ise âlem de kadimdir. Eğer hadis olduğunu düşünecek olursak bir muhassise ihtiyacı olur. Bu durumda her mukteziden önce bir muktezinin olması gerekir ki bu da sonsuza kadar teselsül demektir. Âlem, *faili muhtar* olan Allah'ın yaratmasıyla var olmuştur.¹⁴¹

İbn Rüşd, âlemde determinizmin olmadığını savunan Gazzali'nin görüşlerine karşı çıkar. İbn Rüşd, nesnelere zât ve sıfatları olduğunu ve bu özellikleriyle başkalarından ayrıldığını ve kendine özgü karakterleriyle isim aldığını belirtir. Bu karakterler onların tabiatlarıdır. Bunlar sayesinde tanınırlar. Tabiat kesin olarak vardır. Örneğin ateşin pamuğu yakmadığını düşünecek olursak bu durum ondaki tabiatın ortadan kaldırılmasıyla değil bilginin ulaşmakta aciz kaldığı nesnelere arası sonsuz ilişkilerden birinin engel oluşturması yüzünden meydana gelmiş olur. Hz. İbrahim'in ateşe atılırken yanmaması felsefi bir tartışma konusu olamaz. Sebeplerini insanın bilemediği dini bir inanç söz konusudur. İlmi olarak sebepliliğin inkârı aklın inkârıdır. Akli bilgi, varlıkların sebepleriyle kavranmasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla sebeplerin ortadan kaldırılması aklın ortadan kaldırılması demektir. Eş'ari'lerin âdet kavramı müphem ve geçersizdir. Âdet sonradan kazanılan olduğu için Allah'a izafe edilemez. Bu terimle tabii cansız varlıkların nedeni kast ediliyorsa ona âdet denilmez tabiat denir. Zihni bir âdet kast ediliyorsa bu da zihnin tabiatının bir parçası demektir. Şu halde tabiat kavramı, âdet kavramından daha anlamlı ve geçerlidir. Eğer varlıkların

¹³⁸ İbn-i Sina, “Kötülüğün İlâhi Kazâya Girişinin Açıklanması Üzerine (Fi'l-İnâye ve Beyâni Keyfiyeti Duhuli's-Şer fi'l-Kazâi'l-İlâhi)”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (Çev. Mahmut Kaya) s. 308–309, 320.

¹³⁹ İbn-i Sina, *Metafizik*, (Çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker), İstanbul 2004, C.I, s. 37.

¹⁴⁰ Bakillani, *a.g.e.*, s. 50–51.

¹⁴¹ Cüveyni, *Kitâbu'l-İrşâd*, Kahire 1950, s. 29.

sebebi Allah'ın bilgisi ise O'nun bu bilgisi varlıklarda bir şeyin olmasını mümkün kılan tabiatın sebebidir. Kısaca tabiatın sebebi yaratıcının bilgisidir; dolayısıyla bir şeyin tabiatının oluşu o şeyi Allah'ın ilminden ve kudretinden bağımsız kılmaz.¹⁴²

Fazlurrahman, kâinatta meydana gelen olayların Allah'ın koymuş olduğu belli kanunlar çerçevesinde gerçekleştiğini ifade eder. Fakat bunun tek istisnası vardır o da insandır. Bu nedenle kâinat aynı zamanda Müslüman olarak da bilinir.¹⁴³

Ehl-i Sünnet kelâmcıları âlemdeki varlıklar ve olaylar arasında sebep-sonuç ilişkisinin olmadığını söylemelerine karşılık filozoflar âlemdeki varlıklar ve olaylar arasında sebep-sonuç prensibinin olduğunu söylemişlerdir.

Âlemde determinizmin olmadığını söylemek büyük bir yanılıdır. Bir kere bu Kur'an'ın verdiği bilgiye de ters düşer. Çünkü Kur'an âlemin belli prensipler etrafında hareket ettiğini bildirmektedir. Kur'an bunu açıkça belirtmiştir. “Geceyi ve gündüzü, güneşi ve ayı yaratan O’dur. Her biri bir yörüngede yüzer.”¹⁴⁴ “Güneş ve ayın hareketleri belli bir hesaba göredir.”¹⁴⁵ Ayetlerinde de görüldüğü gibi âlemdeki varlıklar Allah tarafından yaratılmış ve daha sonra belli kanunlar çerçevesinde varlığını devam ettirmektedir.

Ayrıca günümüzde icâd edilen teknik imkânlar da bu tabiat kanunları neticesinde oluşturulmaktadır. Şayet âlemin belli kanunlar etrafında hareket etmediğini söyleyecek olursak bundan realiteyi inkâr ettiğimiz anlamı çıkar ki bu da geçerli bir görüş değildir.

Buna göre Müslüman kelâmcıların âlem tasavvurlarını şu şekilde özetleyebiliriz:

- 1- Âlem, cevher ve arazlardan meydana gelmiştir.
- 2- Âlemi oluşturan cevherler arazlarla birlikte. Arazlar ise sonradan yaratıldığı için cevherler de onlara bağlı olarak onlar da sonradan yaratılmıştır.
- 3- Cevher ve arazları yaratan Allah'tır. Âlemdeki oluşlarda determinizm yoktur.

E. İSLÂM FİLOZOFLARININ ÂLEM GÖRÜŞLERİ

Aristo'nun Metafizik adlı eserinin *Lamda* bölümü Müslüman filozofların düşüncesine etki etmiştir. Çünkü Aristo'ya göre ezeli bir oluş söz konusudur.¹⁴⁶ İslâm filozofları Aristo'nun bu ezeli oluşla yaratılma fikrini birleştirmeye çalıştılar.

¹⁴² İbn Rüşd, *Tehafüt'üt Tehafüt*, s. 520–542.

¹⁴³ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, (Çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara 1996, s. 68.

¹⁴⁴ Enbiya 21/33.

¹⁴⁵ Rahman 55/5.

¹⁴⁶ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 509.

Aristo'nun kozmik âlemi ifade etmek için kullandığı terimlerin İslâm filozoflarınca kullanıldığını görüyoruz.

Aristo, âlem hakkındaki görüşlerini *De Mundo* adlı eserinde ortaya koyar. Ona göre âlem yer, gök ve tabiattan ibaret olan bütün varlık demektir. Âlem bir bütündür çünkü o cisimden oluşur. Bununla birlikte Aristo, âlemi *Ay-altı* ve *Ay-üstü âlem* olmak üzere iki kısımda değerlendirir. Âlemin dışında ilk muharrikin hareket ettirdiği *birinci gök* bulunur. En içte ise hareket etmeyen yer küresi bulunur. Bu yerküresi hayatın kaynağı ve canlı varlıkların anasıdır. Ay üstü âlemdeki cisimler *esirden*¹⁴⁷ oluşmuştur ve gök cisimlerinin etkisiyle çok sıcaktır. Hareket eden cisimlere yakın olan esir daha saf, uzak olan kısmı ise daha az saftır. Esirden oluşan gök cisimlerinin karakteri dört unsura hiç benzemez. Bunun için ay üstü âlemdeki cisimler etki kabul etmezler. Onlar için oluşma ve bozulma söz konusu değildir. Bu yüzden onlar ebedidir. Yine Aristo birinci göğe sabit yıldızları yerleştiriyor ve onlara ikinci derecede Tanrı gözüyle bakıyor. Hareketsiz oldukları için onlar hareket etmeyen ilk muharrike çok benzerler. Ay, güneş ve gezgenler merteye bakımından daha aşağıda bulunurlar. Bunlarda oluşma ve bozulma olmadığı için ve hiçbir engelle karşılaşmadan devri hareket ettikleri için, göğü dolduran yıldızlar ilâhi varlıklar olup, hepsi canlıdır. Buna göre Ay-üstü âlem mükemmeldir. Aristo âlemin kadim olduğunu söyler.¹⁴⁸ Aristo'nun ortaya koymuş olduğu bu âlem teorisinin İslâm filozofları tarafından da benimsendiğini görmekteyiz. Aynı tanımlara benzer ifadeler Farabi ve İbn-i Sina'nın görüşlerinde de bulunmaktadır.

Aristo'ya göre cisimlerde sıcaklık-soğukluk, kuruluk-yaşlık, hafiflik-ağırılık, sertlik-yumuşaklık gibi zıtlıklar vardır. Bunlar da dokunma yoluyla algılanır. Basit cisimler olan hava, ateş, su ve toprak gibi unsurlarda sadece kuruluk-yaşlık ve sıcaklık-soğukluk gibi nitelikler bulunur. Bunlardan sıcaklık-soğukluk aktif ve ıslaklık-kuruluk ise pasif (*münfail*)dir. İşte bu dört niteliğe sahip basit cisimlerden bileşik cisimler meydana gelir. Her basit cisimde birbirine zıt olmayan iki nitelik bulunur. Mesela ateşte sıcaklık-kuruluk, suda ıslaklık ile soğukluk, havada sıcaklık ve ıslaklık, toprakta soğukluk ve kuruluk vardır. Şayet basit cisimde zıtlıklar olursa yok olur veya başka bir oluşa dönüşür. Bileşik cisimlerdeki bu oluşumlar ezeli ve ebedi olarak devam eder. Bileşik cisimlerdeki bu oluşum yeryüzünün üstünde olursa bitkiler ve hayvanlar oluşur.

¹⁴⁷ Esir: "Uzayı doldurduğu, yıldız ve felekleri oluşturduğu sanılan havadan hafif, saydam ve esnek maddedir." Ayrıca Bkz. Kaya M., "Esir", *DİA*, XI, İstanbul 1995, s. 390.

¹⁴⁸ Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 149.

Yerin altında olursa madenler oluşur. Her bileşik cisimde toprak ve su unsuru zorunlu olarak vardır.¹⁴⁹

Dört basit cisim birbirine dönüşebilir. Örneğin su havaya, toprak suya, hava ateşe dönüştüğü gibi bunun tersi de olabilir. Topraktaki kuruluk bozulunca onun yerini suyun ıslaklık vasfı alır. Soğukluk niteliği galebe çalınca da su oluşur. Aristo'ya göre bu zıt nitelikler birbirini yok edemez şayet böyle bir şey olursa âlem yok olur.¹⁵⁰

Aristo'ya göre Ay-altı âlem dört basit unsurun birleşmesiyle meydana gelen insanlar, hayvanlar, bitkiler ve madenlerin toplamından oluşur.¹⁵¹

Aristo'ya göre Ay-üstü âlemin unsurları şöyledir: Aristo, kâinatın en dışında Birinci Gök'ün bulunduğunu belirtir. Gök kelimesine birkaç anlam verir: a) en dış çevrenin cevheri yani kâinatın en dış çevresinin içinde mevcut olan tabii cisim. b) En dış ve en yüksek bölge. c) En dış çevre ile sürekliliği devam eden cisim. Aristo bu çevreye güneşi, ayı ve yıldızları yerleştirir ve bu yıldızların ilahi varlıklar olup canlı olduğunu söyler. Bunlardan başka canlı ve hareketli 55 tane küre kabul etmektedir. Bu kürelerin her birisi için İlk Muharrike benzeyen ayrı birer muharrik olduğunu söyler. Bu muharrikler ise ezeli ve ebedi akılla yahut manevi cevherlerdir. Kâinatın merkezi dünya olup aynı zamanda hayatın kaynağıdır. Görüldüğü gibi Aristo hareketsiz bir dünya ve hareketsiz Tanrı olduğunu savunmakta ayrıca gök cisimlerinin ruhu ve canının olduğunu söylemiştir.¹⁵² Aristo'ya göre Tanrı âlemin düzenleyicisidir. Yani âlemin ana unsuru olan madde ve suret ezelidir. Tanrı bu ezeli maddeye şekil vermiştir. Ayrıca Aristo'ya göre madde ebedidir. Madde için mutlak bir yokluk söz konusu değildir.¹⁵³

Aristo'nun Ay-Altı ve Ay-Üstü âlem teorisi İslâm Filozoflarının âlem tasavvurunun oluşmasına doğrudan etki etmiştir.

Farabi'ye gelince onun da Aristo gibi kozmik âlem teorisini benimsediğini görüyoruz. Farabi'ye göre ilk var olandan ikinci var olan taşar. Bu ikinci var olan da hiçbir şekilde olmayan cisimsel tözdür ve madde değildir. O hem kendi özünü hem de ilk var olanı düşünür. Kendi özünden düşündüğü şey, özünden başkası değildir. İlk Var olanı düşünmesinden dolayı kendinden zorunlu olarak üçüncü bir var olan çıkar. Kendine has olan özünde tözleşmesinin sonucu olarak ondan zorunlu şekilde İlk Gök'ün varlığı çıkar. Bu şekilde her *aklın* İlk var olanı ve kendi varlığını düşünmesi neticesinde

¹⁴⁹ Kaya, *a.g.e.*, s. 154.

¹⁵⁰ Kaya, *a.g.e.*, s.155.

¹⁵¹ Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1993, s. 96.

¹⁵² Bolay, *a.g.e.*, s. 97– 98.

¹⁵³ Bolay, *a.g.e.*, s. 99.

kendisinden bir *akl* ve *gök* oluşur. Böylece bu akıllar ve gökler sonuncu *akl* olan onuncu *akl*da son bulur. Onuncu *akıl*dan sonra Ay-altı âlem bulunmaktadır.¹⁵⁴

Kozmik akıl teorisinde dikkat edilmesi gereken bir özellik de semavi akılların meleklere karşılık gelmesidir. *Faal akıl* olarak adlandırılan Onuncu akıl, İslâm felsefesinde *Ruhu'lkudüs* yani *Cebrâil* ile özdeşleştirilmiştir.¹⁵⁵

Farabi'ye göre Ay-Altı âlem oluş ve bozulmaların olduğu ve dört unsurdan meydana geldiği bir âlemdir. Ay-Altı varlıkları, Ay-Üstü varlıklar gibi mükemmelliğe sahip değillerdir. Farabi, Ay- altı varlıkları tabii, iradi ve hem tabii hem de iradi olmak üzere üçe ayırır. Tabii varlıklar, iradi varlıkların ön şartıdır. Onların varlığı zaman bakımından iradi varlıklarinkinden önce gelir. Daha önce tabii Ay-altı varlıklar var olmaksızın iradi varlıkların varlığı mümkün değildir. Tabii Ay-altı cisimler ateş, hava, su, toprak gibi unsurlarla buhar, alev ve diğerleri gibi unsurlarla aynı cinsten olan şeyler, taşlar ve onlarla aynı cinsten olan madeni şeyler, bitkiler, dil ve düşünce sahibi olmayan hayvanlarla, dil ve düşünce sahibi olan hayvanlardır.¹⁵⁶

Ay-Üstü âlemde önce en mükemmel varlık gelir. Sonra en kusurlu olana ulaşmaya kadar daha çok mükemmelden daha az mükemmele doğru gidilir. Onlar içinde en üstün ve en mükemmel olanı İlk Var olandır.¹⁵⁷

Farabi'nin benimsemiş olduğu bu Ay-Üstü ve Ay-Altı dünya teorisinin benzerini İbn-i Sina'nın kozmik yaklaşımında da olduğunu görüyoruz.¹⁵⁸

Ortaçağı ve Farabi'yi bu kadar uğraştıran bu gök akılları, gök cisimlerinin ruhları ve küreler kuramı Rönesans'tan sonra felsefede bütün değerini kaybetmiştir. Farabi'nin determinist felsefesine rağmen sonrakilerce beğenilmemesinin nedeni Sabilik'ten gelen bu eski düşüncede aranmalıdır.¹⁵⁹

İlk İslâm filozofu olan Kindi, varlıkları maddi ve maddi olmayan şekilde ikiye ayırır. Yıldızlar ve gök küreleri, Ay üstü âlemde olup ulvîdirler. Maddi olanlar, oluş ve bozuluşa (*Kevn ve fesad*) sahip olanlardır. Bunlar da Ay-altı âlemde bulunurlar. Bir kısmı yerin altındadır. Örneğin madenler gibi. Bir kısmı da yerin üzerindedir. Örneğin

¹⁵⁴ Farabi, *İdeal Devlet*, (Çev. Ahmet Arslan), Ankara, 2004, s. 45–46.

¹⁵⁵ Bolay, Süleyman Hayri, "Âlem", *TDVİA*, C.II, s. 358.

¹⁵⁶ Farabi, *a.g.e.*, s. 50–51.

¹⁵⁷ Farabi, *a.g.e.*, s. 51.

¹⁵⁸ İbn-i Sina, *a.g.e.*, C.II, s. 146–154

¹⁵⁹ Ülken, *a.g.e.*, s. 60.

hayvanlar ve bitkiler gibi. Bir kısmı ise yerin üstündedir. Örneğin yağmur, şimşek vs. gök olayları bunlardandır.¹⁶⁰

İhvân'ı Safa'nın âlem konusundaki görüşlerini değerlendirecek olursak onların da filozoflardan ayrı düşünmediklerini görürüz. İhvan-ı Safa'nın görüşlerini anlatan *Resâil* adlı eserlerinin ikinci cildinde âlem hakkında teferruatlı bilgiler verilmiştir.

İhvan'ı Safa'ya göre gökler felekler demektir. Göklerin, *gök* olarak isimlendirilmeleri onların üstte olmalarından dolayı olup *felek* olarak isimlendirilmeleri ise dönmelerinden dolayıdır. Sayı olarak felekler dokuz tanedir. Yedincisi, yedinci göktür. En aşağısı ve bize en yakın olanı Ay feleğidir. Bu da birinci göktür. Bunun da ötesinde Utarit feleği bulunmaktadır. Bu da ikinci göktür. Bunun ötesinde Zühre feleği bulunmaktadır. Bu da üçüncü göktür. Bunun ötesinde Güneş feleği bulunmaktadır. Bu da dördüncü göktür. Bunun ötesinde Merih feleği bulunur. Bu da beşinci göktür. Bunun ötesinde Müşteri feleği bulunur. Bu da altıncı göktür. Bunun ötesinde Zuhale feleği bulunur. Bu da yedinci göktür. Zuhale aynı zamanda *en-Necmü's-Sakıp* olarak adlandırılır. Sekizinci felek sabit yıldızlar feleği olup bu yedi feleği çevreler. Bu da yeri ve gökleri çevreleyen *kürsî*dir. Dokuzuncu felek ise bu sekiz feleği kuşatan Arşı azimdir. Bu söylenenlerin her biri kendi altındakine göre sema kendi üstündekine göre ise arzıdır. Ay feleği yerin semasıdır. Utaridin ise arzıdır. Üzerinde bulunduğumuz yer karalarıyla, denizleriyle, dağlarıyla, nehirleriyle birinci küredir. Bu da âlemin merkezinde durmaktadır. Bu küreyi hava kuşatmaktadır. Havayı ise ay feleği kuşatmaktadır.¹⁶¹ Güneş, âlemin ortasında bulunmaktadır.¹⁶²

Ay Feleğinin altındaki cisimlerin hepsi yedi tanedir. Dördü ana kaidelerdir. Bunlar ateş, hava, su ve yerdir. Üçü ise cüzi oluşumlardır. Bunlar da hayvanlar, bitkiler ve madenlerdir. Ana kaidelerin hepsi suret ve *heyuleden* oluşmuştur.¹⁶³

Küllî Nefis, Tanrı'dan gelen fezeyanı akıl aracılığıyla alınca kendinden fezeyan eden ilk şey ilk maddedir. İlk madde de nefisten gelen suretleri zamanla kabul edebilen basit ruhani cevherdir. Bu madde cismani özelliği olmayan, Aristo'nun "*hyle*"si gibi tamamen metafizik bir yapıdadır. Onun kabul edeceği ilk suret üç boyuttur. Üç boyutu alınca mutlak cisim veya ikinci maddeye dönüşür. Mutlak cismin ilk sebebe uzaklığı ve südur vetiresindeki yerinin ruhani cevherlerden çok aşağı olması dolayısıyla feyiz

¹⁶⁰ Kindi, "Beş Terim Üzerine (Kitâbu'l-Cevâhiri'l-Hamse), *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (Çev. Mahmut Kaya) s. 44.

¹⁶¹ İhvânü's-Safa, *Resâil*, Beyrut 1957, C.II, s. 26-27.

¹⁶² İhvânü's-Safa, *a.g.e.*, C.II, s. 30.

¹⁶³ İhvânü's-Safa, *a.g.e.*, C.II, s. 53.

burada son bulur. Bu aşamadan sonra nefis bu mutlak cisme yönelip ana şekli verir. Ona verdiği şekillerin en üstünü küredir. Onun hareketlerinin en üstünü ise küresel harekettir. Kuşatıcı felekten yeryüzünün merkezine doğru onbir felek oluşur. Bütün kozmolojik hareket ve feleklerin sonraki idaresi hep külli nefsin etkisi altındadır.¹⁶⁴

Cennet, *âlem-i ervahtır*. Hepsi ruhani surettir. Cismani *heyule* değildir. Rahat ve lezzeti olan kendine has bir hayattır. Cehennem ve ateş ise ay altı felekte bulunan cisimler âlemdir. Oluş ve bozuluş (*kevn ve fesat*) değişiklikler ve bir halden bir hale geçiş bu âlemde daimidir. “*Derileri her yenilendiği zaman, azabı tatsınlar diye başka bir deriye çeviririz*” ayetini delil olarak getirirler.¹⁶⁵

İhvân’ı Safa tabiat güçlerini *melâike* olarak isimlendirir. Böylece Ay-altı ve Ay-üstü âlemdeki işler Allah’ın melekleri vasıtasıyla yürütülmektedir.¹⁶⁶

İhvân’ı Safa’ya göre “*münfail akıl*” olarak adlandırdıkları külli nefis, âlem tasavvurlarındaki kuşatıcı felekten yeryüzünün merkezine kadar bütün âlemi içeren “külli mutlak cisimle” bütünleşmiş âlem ruhu niteliğindedir. Bu tıpkı insanın ruhuyla bedeninin bütünlüğü gibi bütün bedeni yönetmesi gibidir.¹⁶⁷

İslâm filozoflarının ortaya koydukları bir görüş de âlemde boşluğun olmadığı konusudur. Özellikle İbn-i Sina, âlemi küllü bir küre olarak görür bundan dolayı kelimcilerin ileri sürdüğü atomcu görüşü kabul etmez. Âlemde boşluğun olmadığını savunur.¹⁶⁸ Âlemde boşluğun olmadığı fikrini İhvân’ı Safa düşüncesinde¹⁶⁹ ve Kindi’nin âlem hakkındaki düşüncelerinde de görüyoruz.¹⁷⁰

İslâm felsefesinde âlemle insan arasında özdeşlik kurularak kâinata büyük âlem, insana da küçük âlem denilmiştir. Aynı zamanda âleme de büyük insan adı verilmiştir. İslâm filozoflarının bu yaklaşımı adalet prensibinden kaynaklanır. Çünkü büyük âlemde nizam vardır, küçük âlem de ise itidal vardır.¹⁷¹

Gazali, filozoflara göre göksel cisimlerin irade sahibi bir nefis ile hareket ettiklerini söyler. Filozoflara göre göksel cisimlerin bir amacı vardır. Kendinden daha üstün olan ve cisimlerle arasında herhangi bir ilişki bulunmayan bir cevhere benzeme

¹⁶⁴ Uysal, Enver, “*İhvân-ı Safa*”, *TDVİA*, İstanbul 2000, C.XXII, s. 3.

¹⁶⁵ İhvânü’s-Safa, *Resâil*, Beyrut 1957, C.II, s. 457.

¹⁶⁶ Uysal, Enver, *a.g.md.*, s. 3.

¹⁶⁷ Uysal, Enver, *a.g.md.*, s. 3.

¹⁶⁸ Bolay, Süleyman Hayri, “Âlem”, *TDVİA*, C.II, s. 359.

¹⁶⁹ İhvânü’s-Safa, *a.g.e.*, C.II, s. 28.

¹⁷⁰ Kindi, *a.g.e.*, s. 14.

¹⁷¹ Bolay, Süleyman Hayri, “Âlem”, *TDVİA*, C.II, s. 359.

isteğidir.¹⁷² Ayrıca Gazali, bu göksel cisme halkın diliyle *mücerred akıl* dini yönden ise *mukarreb melek* adının verildiğini belirtir.¹⁷³

Gazali, filozofların tasavvur ettiği gök küreler ile ilgili görüşlerinin inkâr edilemeyeceği gibi imkânsız olduğunun da söylenemeyeceğini belirtir. Çünkü Allah, cisimde hayat yaratmaya kadirdir. Örneğin hayvanların farklı cüsselerde olması onların canlılıkta ortak olmalarına engel değildir. Gazali bu konuyla ilgili itirazının bunların akli delil ile bilinemeyeceğini sadece Allah ve peygamberin bildirmesiyle bilinebileceğini kabul eder. Netice itibarıyla Gazali filozofların bu delillerinin bir kesinlik ifade etmeyip zandan ibaret olduğunu söyler.¹⁷⁴

Kozmik âlem teorisinin temelini Yunan düşüncesi oluşturmaktadır. Kozmik âlem teorisinin doğruluğu hakkında elimizde net bir bulgu yoktur. Bununla birlikte Farabi ve İbn-i Sina'nın bu teorilere yönelmesi dikkat çekicidir. Çünkü her iki filozof da İslâm düşüncesi içerisinde yetişmiş ve felsefe alanında öncülük etmiş şahıslardır. Bu teoride geçen ifadeleri genel manada duyularla algılanan ve algılanamayan şeklinde de algılayabiliriz. Ayrıca Kur'an'da yedi tabaka ifadesinin geçmesi de müfessirler tarafından farklı yorumlamalara sebep olmuştur. Bu teorinin varlığı hakkında net bir cevap veremeyiz.

İslâm filozoflarının âlem konusu çerçevesinde ele aldıkları bir diğer mesele de âlem kıdemi konusudur. İslâm düşünce sistemi içerisinde ele alınan âlemin kıdemi meselesi âlem konusundaki tartışmaların odak noktasını oluşturmuştur diyebiliriz. Daha önce de gördüğümüz gibi bu konudaki tartışmaların kökeni Eski Yunan düşünce sistemine kadar uzanmaktadır.

Bu konu, kelimciler ve felsefeciler tarafından farklı şekillerde ele alınmış ve yorumlanmıştır. Müslüman kelimcilerin ve filozofların bu konuya yaklaşım tarzları, onların düşünce sistemlerinin belirginleşmesinde de rol oynamıştır.

Tanrı'nın varlığı ezeli ve ebedi olduğuna göre âlemin varlığı için ne diyebiliriz? Tanrı'nın varlığının dışında başka bir varlığın olması onun kıdemi gerektirir mi? Öncelikle konuyu bu sorular etrafında şekillendirmemiz gerekir.

Ebu'l-Muin en-Nesefi, âlem konusunda insanların çeşitli görüşlere ayrıldığını söyler:

¹⁷² Gazali, Ebu Hamid, *Mekâsıdu'l-Felâsife*, (Çev. Alparslan Açıkgenç), İstanbul 2002, s. 210.

¹⁷³ Gazali, *a.g.e.*, s. 210.

¹⁷⁴ Gazali, Ebu Hamid, *Filozofların Tutarsızlığı*, (Çev. Mahmut Kaya), İstanbul 2005, s. 144–148.

1-Ehl-i Sünnet olarak tabir edilenler âlemin hadis olduğunu, öz maddesinin ve sanatının sonradan var olduğunu kabul ederler.

2-Bazıları ise öz maddesinin (*tinnet*) ve sanatının kadim olduğunu, kendisinden önce başka bir varlığın bulunmadığını ve ezeli olduğunu söylerler. Bunlara *ezeliyye* de denilir.

3-Bazıları da âlemin öz maddesinin (*tinnet*) kadim, sanatının ise hadis olduğunu söyler.¹⁷⁵

Nesefinin belirttiği bu öz madde filozoflar tarafında *heyûla* olarak isimlendirilmektedir. Buna göre *heyûla*, âlemin ilk maddesi anlamında olup felsefî ve kelâmî bir terim olarak¹⁷⁶ ifade edilmektedir.

Cürcânî, *heyûlayı* cismin maruz kaldığı birleşme ve ayrılmayı kabul eden, cismani ve külli sûretlere mahal teşkil eden cevher¹⁷⁷ şeklinde tanımlar.

Maturidi, *heyulayı* âlemin ezeli olduğunu kabul edenlere göre âlemin aslını oluşturan ve varlığının başlangıcı olmayan asli bir ilke olarak tanımladıklarını söyler.¹⁷⁸

Kindi, *heyûlayı* “nitelikleri kabul eden fakat kendisi nitelik olmadığı için kabul edilmeyen; sureti koruyan ve kendisinin korunmasına gerek olmayan şey” olarak tanımlar. *Heyûla* ortadan kalkınca onun dışındaki şeyler de ortadan kalkar. Fakat *heyûlanın* dışındakiler ortadan kalkınca *heyûla* ortadan kalkmaz.”¹⁷⁹

Gazali, filozofların *heyûlayı* âlemin yaratılmasından önce sadece bir imkândan ibaret olan asli unsur şeklinde tanımladıklarını ifade eder.¹⁸⁰

İslâm filozoflarının hepsi için âlemin kâdim olduğunu savunduklarını söyleyemeyiz. Âlemin *hâdis* olduğunu savunan filozoflar da bulunmaktadır. Örneğin ilk Arap filozofu olarak bilinen Ebu Yusuf Ya’kup bin İshak el-Kindi, İslâm düşünce sistemine bağlı kalarak âlemin *hâdis* olduğu fikrini kabul eder. Kindi, bu görüşünü şu önermelere dayandırarak ispat eder:

- a) Miktarca biri diğerinden büyük olmayan her cisim birbirine eşittir.
- b) Eşitlik, cismin sınırları arasındaki boyutların bilfiil ve bilkuvve eşit olmasıdır.
- c) Sonlu olan bir şey sonsuz olamaz.

¹⁷⁵ Nesefî, Ebu'l Muîn, *a.g.e.*, s. 78

¹⁷⁶ Yavuz, Yusuf Şevki, “Heyûla” *TDVİA*, İstanbul 1998, C.XVII, s. 294.

¹⁷⁷ Cürcânî, *a.g.e.*, s. 173.

¹⁷⁸ Maturidi, *a.g.e.*, s. 219.

¹⁷⁹ Kindi, “Beş Terim Üzerine (Kitabu'l-Cevahiri'l-Hamse), *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (Çev. Mahmut Kaya), s. 46.

¹⁸⁰ Gazali, Ebu Hamid, *Mekâsıdu'l-Felâsife*, (Çev. Alparslan Açıkgenç), İstanbul 2002, s.53.

- d) Eşit olan her cisimden birinin miktarı artırılınca hem önceki durumundan, hem de öteki eşitlerinden daha büyük olur.
- e) Miktarları sonlu olan her iki cisim birleştirilince bu birleşim de sonlu olur. Miktarı ve konumu olan her cisim için bu bir zorunluluktur.
- f) Aynı cinsten olan iki şeyin küçüğü büyüğünü veya onun bir kısmını oluşturur.¹⁸¹

Kindi, bu aksiyomları biraz daha açarak şu şekilde izah etmeye çalışır: “Eğer sonsuz bir cisimden bir miktar ayrılınca geriye kalan ya sonlu ya da sonsuz olacaktır. Eğer sonlu ise, ayrılan kısım ona ilave edilince ikisinin birleşimi de sonlu olacaktır. Oysa bu birleşim sonsuz farz edilen cismin ilk halidir. Bu, “sonlu olan sonsuzdur” anlamına gelir ki bu durum bir çelişki demektir. Şayet geriye kalan sonsuz kabul edilecek olursa, alınan kısım ona ilave edilince bu birleşim, cismin ya önceki durumundan büyük veya ona eşit olacaktır. Önceki durumundan büyük olursa bu, “Sonsuz olan sonsuz olandan daha büyüktür.” Anlamına gelir. İki şeyden daha küçük olanı, büyüğünü veya onun bir kısmını oluşturur. O halde sonsuz farz edilen iki cisimden küçük olan büyüğünü veya onun bir kısmını oluşturur. Büyüğünü oluşturan şüphesiz onun bir kısmını da oluşturur. Öyleyse küçük olan büyüğün bir kısmına eşittir.¹⁸²

Kindi’ye göre âlem hareket halindedir. Ona göre “Âlem önceden hareketsizdi, sonradan hareket etti” şeklinde bir görüşün yanlış olduğunu söyler. Bunu şöyle izah eder: “Âlem önceden sakin iken hareket etmiş olsa, o takdirde ya yoktan var olmuştur ve ya ezeldir anlamına gelir. Eğer yoktan var olduysa, varlığa geçiş de bir oluşturma, dolayısıyla bir harekettir.”¹⁸³

İlk İslam filozofu olan Kindi, felsefeye ait terimleri kullanmasına rağmen âlemin sonradan yaratıldığı görüşünü savunmuştur, diyebiliriz.

Farabi’ye göre varlıklar daha önce de gördüğümüz gibi *vacib* ve *mümkün* olmak üzere ikiye ayrılır. Farabi, ezeli ve ebedi olan Allah’ın yaratmasını *südûr* teorisiyle izah etmeye çalışır. Buna göre varlığı zorunlu olan Tanrı’dan göksel cisimler *südûr* etmiştir.¹⁸⁴ Farabi’nin ortaya koymuş olduğu bu *südûr* görüşü Tanrı’dan başka *kadim* varlıkların olduğu problemini de beraberinde getirdi.

¹⁸¹ Kindi, “İlk Felsefe Üzerine (Kitab fi’l-felsefeti’l-Ûla)”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (Çev. Mahmut Kaya), İstanbul 2005, s. 17.

¹⁸² Kindi, *a.g.e.*, s. 18.

¹⁸³ Kindi, *a.g.e.*, s. 20.

¹⁸⁴ Atay, *a.g.e.*, s. 119.

İslâm filozofları âlemin kâdim olduğunu söylerlerken bunun varlık anlamında kadim olmadığını zaman bakımından kadim olduğunu ifade ederler. Böylece İslâm filozofları *kıdemî*; zamânî, izafî ve zâtî olmak üzere üç kısma ayırdılar. Var oluş zamanının başlangıcı olmayan ve varlığı üzerinden yokluk geçmeyen *mevcûda* “*kıdemî zamânî ile kadim*” varlığı üzerinden uzun zaman geçen ve başkasına nisbetle daha eski olan *mevcûda* “*kıdemî izafî ile kadim*” adını verdiler. Allah’ın zâtî ile kâdim olduğunu savunan İslâm filozofları âlemi de *kıdemî zamânî* bir varlık içerisinde değerlendirdiler. Bundan dolayı kelâmcılar, İslâm filozoflarının savundukları bu *kıdem* görüşlerine karşı çıkarlar.¹⁸⁵

Kelâmcılar, âlem konusundaki görüşlerinden dolayı en çok Farabî’yi eleştirdiler. Farabî, özellikle kendisinin eleştirilmesine karşılık Aristo’ya atfen âlemin ezeliliği hakkında bir anlayışın olmadığını söyler. Buna sebep olan söz, Aristo’nun “Bütün varlık için zaman bakımından bir başlangıç yoktur.” sözüdür. Çünkü Farabî’ye göre, kelâmcılar bu sözü yanlış anlamışlardır. Farabî, zamanın feleğin hareketinin sayısından ibaret olduğunu söyler. Buna göre zaman, feleğin hareketinden meydana geldiğinden ondan önce var olması imkânsızdır. Tanrı, zamanın olmadığı bir anda feleği yaratmış, onun hareketi neticesinde zamanı yaratmıştır.¹⁸⁶ Farabî, münecimlerin (astrologların) fikirlerine katılmamıştır. Hatta onların aleyhine bir risâle de yazmıştır.¹⁸⁷

İbn-i Sina’nın düşüncesinde varlığı zorunlu (*Vacibu’l-vüçud*) olan ve varlığı zorunlu olmayan (*mümkinu’l-vüçud*) şeklinde iki türlü varlıktan söz edildiğini belirtmiştik. İbn-i Sina, Tanrı’nın varlığı zorunlu olduğunu belirtir. Bununla birlikte İbn-i Sina’ya göre birçok şeyler vardır ki onlar da kendi özü itibarıyla mümkün olup, kendi dışındakilere göre varlığı zorunlu olmalıdır. Bunlara örnek olarak ruh, nefis ve göğü verebiliriz. Bunlara aynı zamanda âlemin kanunları veya tümelleri de denir. Genel manada İbn-i Sina’nın düşüncesinde varlık üç kısma ayrılır:

- 1) Zorunsuz olaylar âlemi: Birçok şekiller alabilir.
- 2) Tümeller ve kanunlar âlemi: Zorunluluğu Tanrı’dan alır
- 3) İlâhî âlem: kendi başına zorunludur.¹⁸⁸

İslâm filozofları âlemdeki varlıkların ve olayların gerçekleşmesinde sebep-sonuç ilişkisini ön plana çıkarırlar. Filozoflara göre şayet âlem yoluktan meydana gelmiş

¹⁸⁵ Yavuz, Yusuf Şevkî, “Kıdem”, *TDVİA*, Ankara 2002, C. XXV, s. 394,

¹⁸⁶ Farabî, “Eflâtun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması (Kitabu’l-Cem’ Beyne Re’yeyi’l – Hakimeyn Eflatun el-İlâhî ve Aristutalis)”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (Çev. Mahmut Kaya) İstanbul 2005, s. 172.

¹⁸⁷ Bkz. Astroloji hakkında Makale fi mâ Yesihhu ve mâ la Yesihhu min Ahkami’n-Nücûm.

¹⁸⁸ Ülken, *a.g.e.*, s. 95.

olsaydı onu meydana getiren illet maddi ve tabii varlık olamazdı. Çünkü ortada âlemi meydana getiren varlık, yani illet söz konusu olmamış olurdu. Bu illetin İlâhi irade şeklinde olduğu da düşünülemez. Çünkü bu durum İlâhi iradenin başka bir sebepten müteessir olduğunu ifade etmek olur ki bu da imkânsızlık demektir. Ayrıca böyle bir anlayış Allah'ın ilminde değişikliğin olduğunu da kabul etmektir. Bu da geçerli bir anlayış değildir. Bu durumda âlemin ya yokluktan var olduğunu söyleyeceğiz ya da ezelden beri âlemin var olduğunu kabul edeceğiz. Filozoflara göre âlemin yokluktan var olduğu görüşü yanlıştır. Çünkü âlemin varlığı açıkça ortadadır. Bu anlayışa göre özellikle Meşşai filozoflar, âlemin *südur* neticesinde var olduğunu, öncesinde ise bir yokluğun tasavvur edilemeyeceğini söylemişlerdir.¹⁸⁹

Gazali'ye göre filozoflar âlemin ezeli olduğu görüşündedirler. Filozoflara göre Tanrı ile âlem arasındaki sebep güneşin ışıkla olan birlikteliği gibidir. Yani ikisi arasında sebeplinin sebeple olan birlikteliğine benzer bir ilişki vardır.¹⁹⁰

Gazali, âlemin ezeli olduğunu iddia eden filozofların görüşlerini eleştirir. *Tehâfüt'ül-Felâsife* adlı eserinde filozofların âlemin ezeliyeti konusunda ileri sürdükleri deliller ve bu delillerin geçersiz olduğunu ispatlamaya çalışır. Buna göre Gazali, filozofların Allah'ın âleme göre olan önceliğinin, sebebin sebepliye göre olan önceliği gibi olduğunu ifade ettiklerini belirtir. Yani Allah'ın, âlemle olan birlikteliği güneşin ışığıyla olan birlikteliği gibidir. Gazali, buradaki önceliğin zaman bakımından değil, merteye bakımından bir öncelik olduğunu söyler.¹⁹¹

Gazali, filozofların âlemin ezeliyeti konusunda ortaya koymuş oldukları delillerden ilkinin şu şekilde aktarır: “Filozoflara göre, ezeli olandan sonradan olanın süduru mümkün değildir. Çünkü biz ezelinin, sözcüğü, kendisinden âlemin südur etmediği varlık olduğunu varsaydığımızda, âlemin ondan südur etmeyişi varlığını yeğleyen bir yeğleyicinin bulunmayıp, âlemin varlığının sırf imkân halinde oluşundan kaynaklandığını söylemektir. Âlemin bundan sonra meydana geldiği kabul edilecekse o zaman ya yeğleyici iradenin yenilenmesi veya yenilenmemesi söz konusudur. Şayet yeğleyici irade yenilenmemişse, bu yeğleyici iradeyi meydana getiren kimdir? Ayrıca âlem niçin önce değil de şimdi meydana gelmiştir? Aynı soru yeğleyici için de geçerlidir. Ezelinin niteliklerinde genellikle bir tekdüzelik varsa, o zaman ondan yana hiçbir şey meydana gelmez ya da devamlı meydana gelir. O halde onun var etmemiş

¹⁸⁹ Bolay, Süleyman Hayri, “Âlem” *TDVİA*, İstanbul 1989, C.II, s. 359.

¹⁹⁰ Gazali, Ebu Hamid, *Filozofların Tutarsızlığı*, (Çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul 2005, s. 14.

¹⁹¹ Gazali, *a.g.e.*, s. 13.

olmasının, var etmeye başlamasına üstün sayılması imkânsızdır. Ayrıca âlem neden şu an var olduğu andan önce veya sonra olmadı da şimdi oldu. ?”¹⁹²

Gazali, filozofların ileri sürdüğü delillerden bu birinci delilin içinden en çıkılmaz delil olduğunu itiraf eder. Gazali, filozofların bu iddialarına karşı âlemin ezeli bir irade tarafından yaratıldığını savunur. Gazali’ye göre âlem, Allah’ın iradesi dışında belirlenmiş bir zamanda değil, Allah’ın dilediği bir anda yaratılmıştır. Allah’ın iradesi herhangi bir sınırlamayla tayin edilemez. Ayrıca Allah’ın iradesi herhangi bir sebebe bağlı olmadığı gibi bu sebep onun iradesi dışında da değildir.¹⁹³ İbn Rüşd, Gazali’nin bu yaklaşımından farklı olarak âlemi bir canlıya benzetir. Canlı varlığın hayatını devam ettirebilmesi için organlarının aynı yöne çalışmasını sağlayan bir nefsi ve akli bulunduğu gibi âlemin de varlığını sürdüren ondaki birlik ve bütünlüğü sağlayan sonsuz bir kudret ve ilkenin olduğunu söyler. Buna göre âlemdeki birliği sağlayan kudret Allah’tır.¹⁹⁴ İbn Rüşd bu görüşünü şu ayetlere dayandırır: “Gerçekten yok olmasın diye gökleri ve yeri tutan Allah’tır.”¹⁹⁵ “Onları korumak Allah için güç bir iş değildir.”¹⁹⁶

İbn Rüşd filozofların “birden ancak bir çıkar” ilkesini “Bir ve bütün bir şey ancak birden çıkar” şeklinde düzenleyerek ifade eder.¹⁹⁷ Buna göre İbn Rüşd, daha sonra da göreceğimiz gibi *südur* teorisini kabul etmeyip sürekli yaratma teorisini kabul eder.

İbn Rüşd’ün âlemin kadim ve hadis olduğu konusundaki yaklaşımında ise aklın çelişkiye düşebileceğinden hareket ederek işi vahye havale etmenin gerektiğini söyler.¹⁹⁸ Kur’anda âlemin yaratılmasıyla ilgili ayetler maddi âlemden verilmekle beraber hüduş ifadesi yerine halk ve futur kelimeleri kullanılmıştır. İbn Rüşd bununla yaratmayı anlamak insan için imkânsız olduğunu ayrıca kültür seviyesi yüksek olanların maddi âlemdeki oluşla bir bütün olarak âlemin oluşunun farklılığına dikkat çekilmek istenmiştir. Buna rağmen kelamcılar kıdem ve hüduş kelimelerini tercih etmelerinden dolayı görüş ayrılıklarına düşmüşlerdir. İbn Rüşd’e göre âlemin ezeli olması veya yoktan yaratılmasının Kur’an’da çok açık olarak ifade edilmediğini belirtmiştir. Nitekim, “Gökleri ve yeri altı günde yaratan O’dur ve O’nun arşı su üzerinde idi.”¹⁹⁹ İbn Rüşd bu ayetin anlamından âlemin yaratılmasından önce bir ilk varlığın yani suyun,

¹⁹² Gazali, *a.g.e.*, s. 15–16.

¹⁹³ Gazali, *a.g.e.*, s. 16–17.

¹⁹⁴ İbn Rüşd, *Tehâfü’üt Tehâfüt*, (Çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ), Samsun 1986, s. 116–117, 122.

¹⁹⁵ Fatır 35/41.

¹⁹⁶ Bakara 2/255.

¹⁹⁷ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 98–100, 132.

¹⁹⁸ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 52.

¹⁹⁹ Hud 11/7

onun yaratılmasıyla da feleğin hareketi sonucu ortaya çıkan zamandan önce bir zamanın varlığın olduğuna işaret edildiğini söyler. “*Sonra göğe yöneldi ki o duman halindeydi.*”²⁰⁰ “*İnkâr edenler daha önce gökler ile yerin yapışık olduğunu bilmezler mi?*”²⁰¹ anlamındaki ayetler gökler ve yerin başka şeyden yaratıldığını, “*O gün yer ve gök başka bir yer ve gökle değiştirilir*”²⁰² ayeti de gelecekte mutlak yokluktan söz edilemeyeceğini, dolayısıyla varlığın ezeli ve ebedi bir süreç olduğunu ortaya koymaktadır.²⁰³

İbn Rüşd’e göre âlemin faili onu yokluktan varlığa çıkarandır. Allah-âlem ilişkisi illet-malul ilişkisi olarak görülmemelidir. Çünkü sebep olduğu zaman sebepli de olmayabilir. Buna rağmen Allah-âlem ilişkisinde ilk sebebin eseri olan âlemin bulunmaması tasavvur edilemez. Çünkü onun varlığı gibi fiili ve eseri de sürekli. İbn Rüşd, bu bağlamda iki türlü failden söz eder. Eseri tamamlandıktan sonra failiği kalmayan örneğin binayı yapan ustanın binasının tamamlanmasıyla ustalığının sona ermesi gibi yapımı tamamlandıktan sonra ustaya ihtiyacı kalmaz. Korunması konusunda başka fail ve sebeplere ihtiyaç duyar. İkinci tür failin eseriyle olan ilişkisi onu var etmekle kalmayıp devamlılığını da sağlar. Bu ikinci tür âlemin failidir. Böylece Allah’ın fiilinin ezeli kalması da makuldür. Tanrı’nın sonradan olan bir fiili tercih etmesi düşünülemez. Bu nedenle O’nun fiili sürekli olmalıdır.²⁰⁴

İbn Rüşd’ün bu görüşü âlemin ezeliyeti konusunda diğerlerinininkinden şu şekilde ayrılır. İbn Rüşd’e göre âlem ezeli varlığın fiili olduğundan dolayı ezelidir. İbn Rüşd âlemin hadis olmasını yani hüdusun kesintili ve sürekli olmak üzere ikiye ayrıldığını, sürekli olan hüdus, süreksiz olan hüdustan daha üstündür.²⁰⁵ Onun yaratma olarak algılanması daha isabetlidir. Ne var ki sürekli hüdusun konusu olan bir bütün olarak âlemi kesintili hüdusa tâbi varlıklardan ayırmak için onun kadim olduğu söylenebilirse de filozofa göre bunun yerine yanlış anlamalara meydan vermemek için “sürekli yaratma” kavramı tercih edilmelidir.²⁰⁶

İbn Rüşd ise âlemin kadim veya hadis olması konusundaki tartışmaların çıkış noktasını filozoflarla Eş’ari kelamcılar arasındaki adlandırma farkından kaynakladığını söyler. İbn Rüşd, bu konuya şöyle bir açıklama getirir: “Filozoflar üç sınıf varlığın

²⁰⁰ Fussilet 41/11

²⁰¹ Enbiya 21/30

²⁰² İbrahim 14/48

²⁰³ İbn Rüşd, *Faslu’l-Makal, “Felsefe-Din İlişkisi”*, (Çev. Bekir Karlığa), İstanbul 1999, s.87–88;

İbn Rüşd, *Tehâfüt’üt Tehâfüt*, (Çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ), Samsun 1986, s. 118.

²⁰⁴ İbn Rüşd, *Tehâfüt’üt Tehâfüt*, s. 50–51, 67, 88, 94, 139, 140–141, 180.

²⁰⁵ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 89–90.

²⁰⁶ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 94–95.

olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Kadim ve hâdis ile bu ikisinin ortasında kalanlar. Kadim ve hadisin adlandırılmasında her hangi bir problem söz konusu değildir. Ortada kalan varlıklar üzerinde ihtilaf söz konusudur. Buna göre hâdis kendinden başka bir şey aracılığıyla ve kendinden başka bir fail sebeple ile var olmuştur. Öncesinde zaman geçmiştir. Bu, oluşumu duyu yoluyla kavranan cisimlerde geçerlidir. Örneğin suyun, havanın, bitkilerin vs. oluşumu hadistir. Kadim varlığa gelince herhangi bir madde ve fail sebebiyle olmayıp üzerinden de zamanın geçmediği varlıktır. Bu her şeyin icad edicisi Allah'tır. Bu iki tarafın ortasında kalanlara gelince kendisinden başka bir şeyle olmayan (madde) ve kendisinden önce zamanın geçmediği varlıktır. Ancak bu kendisinden başka bir şey ile (faili sebep) var olmuştur. Bu evrenin kendisidir. İşte kelamcılar ve filozoflar bu üçü üzerinde ittifak halindedirler. Kelamcılar âlemden önce zamanın geçmediğini kabul ederler. Çünkü onlara göre zaman, hareket ve cisimlere bitişik olandır. Ayrıca kelamcılar gelecekteki zamanın da sonlu olmadığı konusunda filozoflarla ittifak içindedirler. Kelamcılar, geçmişteki zamanın sonlu olduğunu kabul ederler ki bu Eflatun ve taraftarlarının görüşüdür. Aristo ve taraftarları ise geçmişteki zaman gibi gelecekteki zaman gibi sonlu olmadığını kabul eder. Bu son olan varlık üzerinde kadim yönünü ölçü alanlar onu kadim olarak kabul etmişlerdir. Hadis yönünü alanlar ise onu hadis olarak kabul etmişlerdir. Gerçekte ise o ne hadistir ve ne de kadimdir. Çünkü gerçek anlamda muhdes zorunlu olarak bozulucudur. Gerçek anlamda kadimin ise illeti yoktur. Onlardan kimi de buna ezeli muhdes adını vermişlerdir. Bu görüşü savunanlar da Eflâton ve taraftarlarıdır. Çünkü onlara göre zaman geçmiş yönünden sonludur. O halde âlem konusundaki görüşler birbirinden uzak değildir. Bu nedenle onların birbirlerini tekfir etmeleri uygun değildir.”²⁰⁷

İbn Rüşd'ün konuya farklı bir açısı kazandırdığını ve her iki görüşün arasını uzlaştırma yoluna gittiğini söyleyebiliriz. Ayrıca İbn Rüşd fikir beyan etmeden dolayı gelişi güzel tekfir hükmünün verilmemesi gerektiğini belirterek Gazali'ye göndermede bulunmuştur, diyebiliriz.

Ayrıca İbn Rüşd âlem konusundaki bu görüşlerin, İslam dininin zahiri ile de çelişki içinde olduğunu söyler. Çünkü âlemin yaratılışı ile ilgili ayetlerde, âlemin hadis olduğu belirtilmektedir. Var oluş ise zamanda iki taraftan sürekli. Yani kesintisizdir. Buna delil olarak “*Gökleri ve yeri yaratan altı günde yaratan O'dur. Ve O'nun Arşı suyun üzerinde idi.*”²⁰⁸ ayetini delil getirir. İbn Rüşd bu ayetin zahirine göre âlemin var

²⁰⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, (Çev. Bekir Karlığa), İstanbul 1999, s. 85–87.

²⁰⁸ Hûd 11/7.

oluşundan önce bir var oluşun olduğunu belirtir. Bu, arş ve sudur. Zamandan önce de bir zamanın var olmasını gerektirir. Feleğin hareketinin sayısından ibaret olan bu var oluşun suretine bitişik olan zaman kast edilir. Buna delil “*O gün yer başka bir yer ile değiştirilir. Gökler de.*”²⁰⁹ âyetidir. Burada var oluştan sonra ikinci bir var oluşun olduğuna delil vardır. Başka bir ayette ise “*Sonra göğe yöneldi ki o, duman halindeydi*”²¹⁰ buyrulmaktadır. Bu ayet, göklerin bir şeyden yaratılmış olduğunu belirtir.²¹¹

Görüldüğü gibi İbn Rüşd âlemin yaratılması ve kıdemi konusundaki tartışmalara farklı bir açıklama getirmektedir. İbn Rüşd’ün yaklaşımında, daha ziyade dini nasslardaki ifadeleri ön plana çıkarttığını söyleyebiliriz.

Gazali, âlem konusundaki yaklaşımlarından dolayı filozofları küfürle itham etmiştir. Gazali’ye göre filozoflar, âlemin kadim olduğu görüşündedirler.²¹²

Bilmen, âlemin yaratılışı hakkında iddia edilen kâinatın esirden, cevher ve arazlardan yaratıldığı fikirlerini Müslüman olarak ne inkâr ederiz ve ne de tasdik ederiz, der. Bununla birlikte nasslara ters düşmeyen sözleri ne kabul etmekle ve ne reddetmekle yükümlü olmadığımızı belirtir. Bu konuda Allah’ın, âlemin yaratıcısı olduğunu ve âlemden münezzehe olduğunu,²¹³ düşünmemiz gerektiğini söyler.

F. KUR’AN’IN ÂLEM KONUSUNA YAKLAŞIMI

Kur’an’da âlem konusu hem kelime olarak geçmekte, hem de anlam olarak ifade edilmektedir. Fatiha süresinin ilk ayeti olan “*Âlemlerin Rabbi Allah’a hamd olsun*”²¹⁴ ifadesinde âlem lafız olarak geçmektedir. Böylece Kur’an, bu ayetteki ifadesiyle Allah ile âlem arasındaki farklılığa dikkat çekmektedir. Dış dünyaya ait nesnelere duyularımız vasıtasıyla algıladığımız halde Allah’ın varlığını aklımız ve kalbimizle idrak edebiliriz. Ayrıca yer ve gök ile bunların içerisinde bulunanları ifade eden âyetlerin de âlem manasında kullanıldığını söyleyebiliriz.

Kur’an’da *âlem* kelimesi, *âlemin* şeklinde çoğul olarak kullanılmaktadır. Genellikle *âlem* kelimesinin, *Rab* kelimesi ile birlikte terkibe girerek *rabbu’l-âlemin* şeklinde de geçtiğini de görüyoruz. Bununla birlikte âlem kelimesinin *Rab* isminden müstakil olarak kullanıldığı ayetler de vardır. Kur’an’da *âlemin* kelimesi, yetmiş üç defa geçmektedir. Bununla çeşitli manalar kast edilmiştir. Örneğin, Ankebut sûresi 10. ayette

²⁰⁹ İbrahim 14/48.

²¹⁰ Fussilet 41/11.

²¹¹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 87–88.

²¹² Gazali, *el-İktisad fi’l-İ’tikad*, Beyrut 1993, s. 268.

²¹³ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlmi Kelâm*, İstanbul 1955, s.

²¹⁴ Fatiha 1/1.

geçen *âlem* kelimesi geçmiş bütün insan türünü ifade etmek için kullanılmıştır. “İnsanlardan kimisi var ki “Allah’a inandık.” der, fakat kendisine Allah uğrunda eziyet edilince, insanların işkencesini Allah’ın azabı gibi sayar. Ama Rabbi’nden sana bir yardım gelse, andolsun: “biz beraberdik” derler. (sanki) Allah, âlemlerin göğüslerinde bulunanı daha iyi bilmez mi?”²¹⁵ Bakara sûresi 47. ayette ise “Size verdiğim nimeti ve sizi âlemlere üstün kıldığımı hatırlayın.” İfadesinde de İnsan toplulukları anlamında kullanılmıştır. Muhammed Esed, bu ayetin mealiyle ilgili olarak buraya kavimler olarak manasını verir.²¹⁶ Enbiya sûresi 107. ayette ise Hz. Muhammed için “ Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.” ifadesinde ise bütün insanlığa²¹⁷ anlamında kullanılmıştır.

Zemahşeri, Fatiha sûresi 1. ayette geçen *âlemin* kelimesinin iki anlamda kullanıldığını söyler. Bunlardan birinin akıl sahibi olan insanlar ve melekler için kullanıldığını, ikinci olarak da Allah’ın bilinmesine delil olan cisim ve arazlar için olduğunu söyler.²¹⁸

Muhammed Esed bu ayette geçen *âlemin* kelimesinin hem maddi, hem de manevi bütün varlık kategorilerinin belirtilmesi için²¹⁹ olduğunu söyler. “İşte görünmeyeni de, görüneni de bilen, üstün ve merhametli olandır.”²²⁰ Bu ayette de ifade edildiği gibi görünen ve görünmeyen şeklinde başka bir ayırım bulunmaktadır.

Maverdi Fatiha suresindeki *âlemin* kelimesi için üç görüşün olduğunu ifade eder. Bunlar:1- Akıl sahipleri olan insanlar ve cinler için kullanılmıştır. Bu görüş aynı zamanda İbn-i Abbas’ın da görüşüdür. 2-Dünya ve içindekiler için kullanılmıştır. 3- Allah’ın dünya ve Âhîret’te yarattıklarının hepsi için kullanılmıştır.²²¹

Suyûti de genel çerçeve içerisinde kalarak âlemin, insanları, cinleri, melekleri, yaratılmışların sınıfının birer âlem olduğunu bazı hadislere ve müfessirlerin görüşlerine dayanarak açıklar.²²² Gördüğümüz kadarıyla müfessirler bu ayetin yorumuyla ilgili olarak akli bir açıklamadan ziyade nakle dayanan ve birbirinin benzeri olan tanımları kullanırlar. Esed’in ifadesinin daha tutarlı olduğunu söyleyebiliriz.

²¹⁵ Ankebut 29/10.

²¹⁶ Esed, Muhammed, *Kur’an Mesajı: Meâl Tefsiri*, (Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İstanbul 1997, s. 13.

²¹⁷ Esed, *a.g.e.*, s. 644.

²¹⁸ Zemahşeri, *el-Keşşaf an Hakâiku’t-Tenzil ve Uyûnu’l-Akavil fi Vucuhi’t-Te’vil*, Beyrut 1997, C. I, s. 54.

²¹⁹ Esed, *a.g.e.*, s. 2.

²²⁰ Secde 32/6

²²¹ Maverdi, *en-Nüketü ve’l-Uyûn Tefsîru’l-Maverdi*, Beyrut tsz., C.I, s. 54–55.

²²² Suyûti, Celalüd’din, *ed-Dürri’l-Mensûr fi’t-Tefsîri’l-Münîr*, Beyrut 2000, C. I, s. 36-37.

Kur'an'da Allah ve âlem ayrılığı bağlamında kullanılan başka ayetler de bulunmaktadır. “*Halk da emir de ona mahsustur*”²²³ şeklindeki ayetlerin daha sonraki İslâm düşünürleri tarafından fenomenler ve numuneler âlemi olarak kullanmalarına sebep olmuştur. Bununla birlikte *şehadet-gayb, mülk-melekût*, şeklindeki ifadeler felsefe ve tasavvuf literatüründe birer âlemi ifade eden terimler olarak kullanılmıştır.²²⁴ Zemahşeri, *halk* ve *emr* kelimelerini içeren bu ayetle ilgili olarak şunu açıklar: “Eşyanın hepsini yaratan Allah’tır. Kendi iradesine göre tasarrufta bulunan da Allah’tır.”²²⁵ Buna göre Zemahşeri’nin *halk* ve *emir* kelimelerini yaratma ve tasarruf anlamında değerlendirdiğini söyleyebiliriz.

1- Kur'an'da Âlemin Yaratılışının Başlangıcı

Kâinatın yaratılışıyla ilgili olarak Kur'an'da çok az bilgiye yer verilmiştir.²²⁶ Sadece, Allah’ın kâinat ve kâinattakileri yaratmak isteyince *ol* emri ile kâinatı yarattığını belirten âyetler bulunmaktadır. “*Bir şeyi dilediği zaman O’nun buyruğu sadece “ol!” demektir; o da hemen olur.*”²²⁷ “*Allah, her şeyi yaratandır. O her şeyin vekilidir.*”²²⁸ Ayetlerde Allah’ın yaratıcılık vasfı ön plana çıkarılıyor. Yaratmanın gerçekleşmesinin de sözlü bir emirle olduğu dikkat çekicidir. Buna göre kâinat yaratılmıştır. Fakat bu yaratılış ne şekilde olmuştur. Buna dair bir delil yoktur.

Fazlurrahman, bu ayete göre bütün tabiatın otomatik bir irade ile Allah’a itaat ettiğini, insanın ise itaat etmeyle, itaat etmeme arasında serbest bırakıldığını söyler. Bu nedenle Kur’an’ın kâinatı Müslüman olarak gördüğünü söyler.²²⁹ Bu ifadeler insanın ve kâinatın fiillerindeki ayrılığı göstermesi açısından tutarlıdır. Buna göre Fazlurrahman’ın bu yaklaşımıyla âlemin belli kanunlar çerçevesinde devam ettiğini, âlemin var olup olmama arasında bir alternatifin olmadığını söyleyebiliriz.

Bu ayetin yorumuyla ilgili olarak bazı müfessirler hadislere dayanarak Allah’ın, pazartesi ve salı günleri dağları yarattığını, çarşamba ve perşembe günleri de ağaçları, suları ve karaları yarattığını söylerler. Bu yaratılışın da toplam dört gün kadar sürdüğünü belirtirler. Bununla birlikte gökyüzünün perşembe günü yaratıldığını, cuma günü de güneşin, yıldızların, ayların, meleklerin ve Hz. Adem’in yaratıldığını

²²³ A’raf 7/54

²²⁴ Bolay, Süleyman Hayri, “Âlem”, *DİA*, C. II, s. 357.

²²⁵ Zemahşeri, *a.g.e.*, C.II, s. 104.

²²⁶ Fazlurrahman, *a.g.e.*, s. 125.

²²⁷ Yasin 36/82.

²²⁸ Zümer 39/62.

²²⁹ Fazlurrahman, *a.g.e.*, s. 125.

söylerler.²³⁰ Aynı yorumu Suyûti de dile getirir. Sibeveyh'ten yaptığı bir nakilde her bir günün ölçüsünün bin yıl olduğunu ifade eder.²³¹ Bu konuda elimizde kesin bir delil yoktur. Kur'an bile yaratılış hakkında çok az bilgi verirken bu şekilde bir yaratılmaya kuşkuyla yaklaşmak gerekir. Ayrıca bu günlerin ezeli olduğunu da içerir. Çünkü bu, Tanrı'nın yaratmasına bir zaman takdir etmek demektir.

Yaratılmanın başlangıcını ifade eden farklı bir ayet de şudur: “ *Sonra duman halinde bulunan göğe yöneldi, ona ve arza : “ isteyerek ve istemeyerek (varlığa) gelin,” dedi. “isteyerek geldik.” dediler.*”²³² Bu ayette geçen “*duman halinde bulunan*” ifadesi yaratılmanın bir madde üzerinden mi? Yoksa hiçbir şey yok iken maddesiz olarak mı? yaratıldığı sorularını da zihnimize getirmektedir.

Âlemin yaratılmasının başlangıcıyla ilgili olarak başka bir ayette de “*İnkâr edenler görmediler mi ki, gökler ve yer bitişik bir tek kütle iken Biz onları ayırdık.*”²³³ Gökyüzü yeryüzüne bitişikti ve arada da boşluk yoktu. Ya da gökler bitişik olduğu gibi yerler de bitişikti. Allah, bunların arasını ayırdı veya bitki ve yağmurlarla bunların arasını ayırdı.²³⁴ Esed, Kur'an ayetlerinin bilimsel teorilerle yorumlanamayacağını, bu gün doğru olarak görülen bir teorinin yarın başka bir buluşla yanlış olma ihtimalinden dolayı bu tarz yorumlamaları kabul etmez. Esed, bu görüşü savunmakla beraber evrenin tek element olan hidrojenden meydana geldiğini, daha sonra bu kürenin merkezi çekim sonrası büzülüp nebula, güneş, galaksi ve diğer gezegenlere ve uydulara dönüştüğünü ifade eden bilimsel teorinin verilerini bu ayet bağlamında ilginç bir benzerlik olarak değerlendirir.²³⁵ Bu ayette geçen *fetk* tabiri iki şeyin arasını ayırma, *ratk* ise bunun tersidir. Göğlerin ve yerin bitişik olması aklen mümkündür. Daha sonra Allah bunları ayırmıştır.²³⁶ Esed'in bu yaklaşımı akla ve realiteye daha uygundur. Çünkü şunu söyleyebiliriz. Kur'an bilimin bir parçası değildir. Aksine bilim, Kur'an'ı doğrular.

Kur'an'da yaratılmanın başlangıcıyla ilgili başka ifade de canlı varlıkların sudan yaratılmış olmasını bildiren ayet. “*Allah, bütün canlıları sudan yaratmıştır. Bunların kimi karnı üzerinde sürünür, kimi ayakta yürür, kimi dört ayakla yürür. Allah, dilediğini yaratır. Şüphesiz Allah, her şeye güç yetirir.*”²³⁷

²³⁰ Nesefî, Abdullah b. Ahmed, *Tefsîru'n-Nesefî*, Beyrut 1996, C.II, s. 131.

²³¹ Suyûti, Celâlü'd-Din, *ed-Dürrü'l Mensur fi't-Tefsîru'l Me'sûr*, C. III, s. 169.

²³² Fussilet 41/11.

²³³ Enbiya 21/30.

²³⁴ Zemahşeri, *a.g.e.*, C.III, s. 114.

²³⁵ Esed, *a.g.e.*, s. 651.

²³⁶ Nesefî, *a.g.e.*, C.II, s. 118.

²³⁷ Nur 24/45.

Âlemin yaratılmasıyla ilgili olarak başka bir ifade de âlemin yaratılmasıyla insanın yaratılması arasındaki bir farkın dile getirildiğidir. “Göklerin ve yerin yaratılması, insanın yaratılmasından daha büyük bir şeydir. Fakat insanların çoğu bilmezler.”²³⁸

2-Kur’an’da Âlemin Yaratılmasının Altı Günde Olması

Kur’an’da âlemin kaç günde yaratıldığını sayı olarak ifade eden ayetlerin mevcut olduğunu görürüz. “O dört gün içinde yeryüzüne sabit dağlar yerleştirdi, orayı bereketli kıldı ve (rızklarını) arayanlar için yeryüzünün bitkilerini takdir etti.”²³⁹ Ayette gördüğümüz gibi dağların yeryüzünde yaratılmasının dört gün olduğu bildirilmektedir.

“Gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları altı günde yarattık ve bir yorgunluk da duymadık.”²⁴⁰ Bu ayette de altı gün sayısı geçmektedir.

Bu günlerin sayısı ile ilgili olarak Fazlurrahman, Kur’an’a göre zamanın izafi olduğunu yaşantının türüne ve zaman içinde olan şeyin varlık durumuna bağlı olduğunu söyler. Fazlurrahman, buna delil olarak Haşr gününe kadar insanların arada geçen zamanın çok kısa olduğunu belirtmeleri, Ashâb-ı Kehf’in de uyuma zamanlarının çok kısa olduğunu ifade etmelerini zamanın izafi olduğuna yormaktadır.²⁴¹ Aslında bu anlayış Kur’an’a göre uygun düşmektedir. Çünkü Kur’an’da pek çok zaman miktarları kullanılmıştır. Fakat bu zaman türlerinin miktarları konuma göre değişmektedir. Fazlurrahman’ın bu yorumunun zaman konusuna güzel bir cevap olduğu son derece açıktır.

“Allah yerleri ve gökleri altı günde yarattı ve bundan sonra arş üzerine kuruldu.”²⁴² Yazır, ayette geçen “altı gün” ifadesi ile ilgili olarak şu yorumları yapar: Bir kısım tefsircilere göre altı günden kasıt dünyadaki altı gün demektir. Gün dediğimiz kavram ise dünyanın kendi eksenini etrafında dönmesiyle oluşur. Fakat daha yer ve Güneşin bile olmadığı bir anda gün kavramından bahsetmek imkânsızdır. Bununla birlikte tefsircilerin çoğu Kur’an’da geçen “yevm” kelimesinin vakit anlamını ifade ettiğini belirtmişlerdir. Buna dayanarak altı günü altı vakit olarak tefsir etmişlerdir. Buradaki günün miktarı bildiğimiz güne ya eşittir, ya uzundur veya ondan kısadır. Çünkü ayetler bu ölçüyü değişik şekillerde ifade etmektedir. “Ki o gün savaşmak için

²³⁸ Mü’min 40/57.

²³⁹ Fussilet 41/10

²⁴⁰ Kaf 50/38

²⁴¹ Fazlurrahman, a.g.e., s. 126.

²⁴² A’raf 7/54; Yunus 10/ 3.

*bir tarafa çekilmek ya da başka bir birliğe katılmak dışında arkasını dönerse (kaçar)*²⁴³ ayetindeki yevmde olduğu gibi. “Sizin saydığımız yıllardan bin yıl kadar süren bir günde”²⁴⁴ ayetinde bizim saydığımız günlerle bin sene “*Miktarı elli bin yıl süren bir günde*”²⁴⁵ ayetinde elli bin sene miktarı ile açıklanmıştır ki bu da ahiret günleri olarak bilinir. İbn Abbas, Ka’b, Mücahid, Dahhak gibi büyük tefsirciler de bu görüştedirler. Buna göre altı gün demek, miktarı bizce senelere varan “altı zaman” demektir.²⁴⁶ Abdullah b. Ahmed en-Nesefi bu altı günden kastın Pazar gününden Cuma gününe kadar olan zamanı ve işleri kast etmiştir. İşlerdeki yavaşla hareket etmeyi bildirmek içindir her bir iş için bir gün bir şeyin bir şeyden sonra olması ise her şeyi bilen irade tasarruf sahibinin dilemesiyle olduğunu gösterir.²⁴⁷ Yazır’ın belirttiği yorumun daha tutarlı olduğunu söyleyebiliriz.

3- Kur’an’da Yedi Gök İfadesi

Kur’an’da âlemlerle ilgili olarak geçen bir ifade de “yedi gök” kavramıdır. Tefsirciler, bununla ilgili olarak pek çok yorum yapmışlardır.

“*Yedi göğü ve yerden de bir o kadarını yaratan Allah’tır. Allah’ın gücünün her şeye yettiğini ve Allah’ın ilminin her şeyi kuşattığını bilmeniz için, Allah’ın buyruğu bunlar arasında iner durur.*”²⁴⁸ Esed, “yedi gök” ifadesinin lafzi anlamda anlaşıldığını ve buna dayanılarak bir çok yorumların yapıldığını söyler. Oysa yedi ve yedili sayılar Arapça’da kesretten kinayedir. Nitekim Kur’an’da yedi ile ilgili başka kullanımlar da vardır²⁴⁹ der. Yazır, “yedi gök” yorumunda iki temel görüşün olduğunu ifade etmiştir. Bunlardan birinci Astronomların ve fizikçilerin ifade ettiği anlamdır ki buna göre yerküreden Satürn gezegenine kadar gezegenlerin oluşturduğu sıralanmanın araları birer tabaka olarak ifade edilir. Böylece her iki gezegen arası birer tabakadır. İkinci olarak ifade edilen görüş ise Dünya’nın üstünde bulunan yıldızların süslediği maddi âlemin hepsi bir semadır. İçinde bulunduğumuz sema birinci semadır. Bu semânın ötesinde altı semâ daha vardır. Bunların arasında uygunluk vardır. Bunun delili “*Biz dünya semasını yıldızların zinetiyle süsledik.*”²⁵⁰ ayetidir.²⁵¹

²⁴³ Enfal 8/16.

²⁴⁴ Secde 32/5.

²⁴⁵ Mearic 70/ 4.

²⁴⁶ Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul 1979, C.IV, s. 2172–2173.

²⁴⁷ Nesefi, Abdullah b. Ahmed, *a.g.e.*, C. I, s. 82.

²⁴⁸ Talak 65/12.

²⁴⁹ Özsoy Ömer, İlhami Güler, *Konularına Göre Kur’an (Sistematik Kur’an Fihristi)*, Ankara 2004, s. 18.

²⁵⁰ Saffat 37/6.

²⁵¹ Yazır, *a.g.e.*, C.I, s. 292–294.

Nesefî, bu ayette ifade edilen göklerin sayısının yedi olduğu üzerinde müfessirlerin birleştğini ifade eder. Kur'an'da yedi yer ve yedi göğün olduğunu bildiren tek ayetin bu olduğunu, iki gök arası mesafenin de beşyüz sene kadar olduğunu belirtir. Başka bir açıdan da yerin bir tane olduğunu iklimlerin ise yedi tane olduğunu da ifade eder.²⁵² Yedi gök ifadesi ile tam olarak neyin kast edildiğini açıklayan net bir bulgu yoktur. Fakat bu ifadelere benzer bir yaklaşımın kozmik âlem teorilerini çağrıştırması da dikkat çekicidir.

“Göklerde ve yerde Allah O'dur; gizlinizi ve açığınızı bilir, kazandığınızı bilir.”²⁵³ Bu ayet, Allah'ın kâinat ve yeryüzü ile olan ilişkisini ifade etmektedir. Allah, âlemden münezzehtir ve aşkındır. O'nuna âlem arasında hiçbir benzerlik söz konusu değildir. Fakat bir kısım İslâm uleması bu ayeti içkinlik anlamında değerlendirmiştir.²⁵⁴

Kur'an'da yedi gök ifadesine benzer bir ifade yedi tabaka ifadesidir. “*Andolsun ki, üstünüzde yedi tabaka yarattık. Biz yarattığımızdan habersiz değiliz.*”²⁵⁵ Bu ayette geçen tabaka ifadesi *Taraik* olarak ifade edilmiştir.

Bazı müfessirlere göre bundan kasıt yedi gök olup bu da meleklerin iniş çıkış yerleridir. Bazılarına göre de bunlar yıldızların yörüngeleridir. Bununla Güneşin, o zaman bilinen yedi gezegeni kast edilmiş olabilir.²⁵⁶ Aynı görüşlerin Ateş tarafından da ifade edildiğini görüyoruz.²⁵⁷

4-Kur'an'da Âlem Bağlamında Kullanılan Diğer Ayetler

Âlemin idare edilmesiyle ilgili olarak Allah'ın kâinatı arştan idare ettiğini bildiren ayetler bulunmaktadır. Emirlerini melekler ve Cebrail vasıtasıyla göndermekte ve onlar da kâinattan arşa haberlerle dönmektedirler. Bu iki taraflı iniş çıkış Kur'an'da sıkça belirtilmiştir.²⁵⁸

Kur'an'a göre âlem son derece mükemmel ve kusursuz olup insanlığın hizmetine verildiğini, âlemin belli bir gaye ile yaratıldığını buna göre âlemdeki mükemmelliği anlayan insanın yaratıcısını tanımaya götüreceğini, ifade eder.

“*Ey insanlar! Siz Allah'a muhtaçsınız; Allah ise müstağnidir, övülmeye layıktır.*”²⁵⁹

²⁵² Nesefî, *a.g.e.*, C.II, s. 393.

²⁵³ En'am 6/3.

²⁵⁴ Özsoy, Ömer, İlhami Güler, *a.g.e.*, s. 8.

²⁵⁵ Mü'minun 23/17.

²⁵⁶ Zemahşeri, *a.g.e.*, C.III, s. 183.

²⁵⁷ Ateş, Süleyman, *Kur'an'ı Kerim Tefsiri*, İstanbul 1995, C.IV, s. 1759.

²⁵⁸ Fazlurrahman, *a.g.e.*, s. 126.

²⁵⁹ Fatır 35/15.

“ Onlar üstlerindeki göğü nasıl yapmışız ve süslemişiz bakmazlar mı? Onda hiçbir çatlak yoktur.” “Allah’a yönelen her kula bir öğüt ve bir belge olarak yeryüzünü yaydık, oraya sabit dağlar yerleştirdik, orada gönül açıcı her türden yetiştirdik” “gökten bereketli bir su indirdik, kullara rızık olmak üzere onunla bahçeler, biçilecek taneli ekinler, küme küme tomurcukları olan boylu hurma ağaçları yetiştirdik. O suyla ölü yeri dirilttik. İşte yeniden diriliş böyle”²⁶⁰

“Gökte burçlar var eden, orada bir kandil (güneş) ve (geceleri) aydınlatan bir ay var eden Allah yücedir.”²⁶¹

Kur’an, âlemin yaratılmasında belli bir gayenin olduğunu boşuna yaratılmadığını bildirir.

“Biz gökleri ve yeri ikisinin arasındakileri belli bir gaye ile yarattık. Şüphesiz kıyamet saati gelecektir. Onun için güzel ve yumuşak davran.”²⁶²

Kur’an, yeryüzündeki varlıkların kendi içerisinde birer toplum olduklarını ifade eder.

“Yerde yürüyen hayvanlar ve iki kanadıyla uçan kuşlar sizin gibi birer toplumdurlar. Kitapta biz hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Sonra onlar Rablerine toplanacaklardır.”²⁶³

Âlemdeki mükemmelliğe dikkat çeken âyetler, âlemin Allah’ın yaratmasıyla olduğunu ve bunun da insanlar için birer delil ve ibret olduğuna işaret eder.

“Karanın ve denizin karanlıklarında yolunuzu kendileriyle bulduğunuz yıldızları var eden O’dur. Anlayacak olan bir topluma belgeleri uzun uzun açıklıyoruz.”²⁶⁴

“Allah, gökleri sizin görebileceğiniz direkler olmaksızın yaratmış, sizi sallar diye yeryüzüne dağlar koymuş ve orada her türlü canlıyı yaymıştır. Gökten su indirip orada her hoş çiftten yetiştirmişizdir.”²⁶⁵

“Gökleri, sizin göreceğiniz direkler olmaksızın yükselten, sonra tahtına kurulup, her biri belli bir süreye kadar hareket edecek olan güneşe ve aya boyun eğdiren, işleri yöneten Allah, Rabbinize kavuşacağınızı kesinkes bilmeniz için bu işaretleri açık açık anlatıyor.”²⁶⁶

²⁶⁰ Kaf 50/6–11.

²⁶¹ Furkan 25/61.

²⁶² Hicr 15/85.

²⁶³ En’am 6/38.

²⁶⁴ En’am 6/97.

²⁶⁵ Lokman 31/10.

²⁶⁶ Ra’d 13/2.

“*Biz gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri oyun olsun diye yaratmadık.*”²⁶⁷ Bu ayette Allah, kâinatın var oluşunun belli bir sebebi olduğunu belirtiyor.

Kur’an’da âlemlerle ilgili olarak kullanılan bir özellik de âlemin sürekli genişlediği ifadesidir.

“*Göğü gücümüzle Biz kurduk ve Biz onu genişletmekteyiz.*”²⁶⁸ Zemahşeri genişletici manasını Allah’ın genişletmeye gücünün yettiği şeklinde tefsir eder. Başka bir ifade de gök ile yerin arasını genişletme şeklinde olduğunu söyler.²⁶⁹ Esed bu ayetin mealinde göğe evren manasını vermiştir. Bunun Kur’an’da evren veya çoğu zaman kozmik sistem anlamında kullanıldığını belirtir.²⁷⁰ Ateş, bu ayette belirtilen genişleme eyleminin devam ettiğini ve Kur’an’ın bu ifadesinin günümüz bilim adamlarınca da doğrulandığını söyler. Bu aynı zamanda Kur’an’ın mucizevi yönüne işaret eder.²⁷¹

Kur’an’ın âlem hakkında belirttiği ayetleri değerlendirdiğimiz zaman; âlemin Allah’ın yaratması neticesinde varlık bulduğunu, bununla birlikte Allah’ın yaratmış olduğu bu âlemden münezzeh olduğunu anlıyoruz. Ayrıca âlemin boşu boşuna yaratılmadığını, insanlığın hizmetine verildiğini, insanın âlem üzerindeki varlıkları ve olayları değerlendirerek yaratıcının varlığını anlaması için bir delil olduğu da vurgulanmaktadır.

²⁶⁷ Enbiya 21/16.

²⁶⁸ Zariyat 21/47.

²⁶⁹ Zemahşeri, *a.g.e.*, C.IV, s. 407.

²⁷⁰ Esed, *a.g.e.*, s. 1070–1071.

²⁷¹ Ateş, *a.g.e.*, C.V, s. 2528.

II. BÖLÜM

TANRI ÂLEM İLİŞKİSİ

A. ALLAH'IN VARLIĞI

Âlemin varlığını, duyu organlarımızla görüyor ve hissediyoruz. Aklımızla da idrak edebiliyoruz. Âlemin varlığı delil getirmeye gerek kalmayacak derecede apaçıktır, diyebiliriz. Tanrı için ne diyebiliriz? İşte burada devreye Tanrı'nın varlığı konusu girmektedir.

Tanrı'nın varlığı ve ispatı konusu sadece İslâm felsefesinin değil aynı zamanda genel felsefenin de içinde yer almaktadır. Birçok Müslüman kelamcı akli bir bakış açısıyla bu konuları çözmeye çalışmıştır.²⁷²

Kelamcılar, Tanrı'nın varlığını kabul etmekle beraber, kendi yöntemlerince delil getirmeye çalışmışlardır. Tanrı'nın varlığını ispatlamak için kelâmî ifadelerinde “âlem hâdistir”, “her hâdisin bir muhdisi vardır.” “O halde âlemin muhdisi Tanrı'dır.” şeklindeki çıkarsamalarıyla Tanrı'nın varlığını mantıki ifadelerle ortaya koymuşlardır. Daha önce de belirttiğimiz gibi âlemin hadis olmasının sebebi, varlığı zorunlu olan, her şeyin yaratıcısı, aşkın, ezeli ve ebedi olan Tanrı'nın varlığına bağlıdır.

Kelamcılar, eserlerinde Tanrı'nın varlığı konusunda çeşitli deliller getirmişlerdir. Fakat bu arada şunu da diyebiliriz ki hiçbir mümin, kelamcıların ileriye sürdükleri bu delillere dayanarak iman etmemiştir.²⁷³ Onların böyle deliller ileri sürmelerinin çeşitli sebepleri vardır. Aydın, kelâmcıların ileri bu delillerin gerekçelerini şu şekilde sıralar:

a) Öncelikle Allah'ın varlığı konusunda, delil getirme sebeplerinin başında Kur'an ayetleri gelir. Çünkü Kur'an, indiği dönemdeki insanların inançlarının batıl olduğunu bir takım akli deliller öne sürerek izah eder. Bu da daha sonraki kelamcı ve felsefecilerin delil getirme metotlarını etkilemiştir.

b) Delil arama noktasında ikinci bir sebep de kişinin iman noktasında taklitten uzaklaşıp, hakikati ilmi delillere dayandırmasına ihtiyaç hissetmesidir.

c) Üçüncü bir sebep olarak da insanın ya kendisi ya da başkaları zaman zaman şüphe içinde olabilir. Bu nedenle kişi kendisinin veya başkalarının düştüğü bu şüphelere cevap aramaya çalışmıştır.

d) Dördüncü bir sebep de dini konuların diğer alanlarla temas halinde olmasıdır. Mesela Allah'ın varlığına imanın, bilgiyle alakalı bir durumu ilgilendirmesi.

²⁷² Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1997 s. 5.

²⁷³ Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir 1999, s. 20.

e) Beşinci olarak bazen felsefi sistemlerin kendisi, Tanrı'nın varlığı konusunda delil getirilmesini ister. Bu nedenle her filozof kendi felsefi sistemine göre delil getirmek zorunda kalmıştır.²⁷⁴

Bu sayılan sebepler, imanın akli delillere dayandırılmasının gereğini ortaya çıkarmıştır diyebiliriz. Kelamcıların böyle bir çaba içerisinde olmaları onların iman konusunu belli temellere dayandırmalarını sağlamıştır. Fakat bu tür delil getirmenin pratikte pek faydalı olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü kelâmcıların kullanmış oldukları bu tarz yöntem, var olan imanı akli delillere dayandırma çabasından öteye gitmemiştir. Yoksa imân konusunda herkesi tatmin edebilecek kadar geçerli bir yöntem olmadığını söyleyebiliriz.

Filozoflar ve kelâmcılar Allah'ın varlığını ispatlama noktasında çeşitli deliller kullandılar. Bu delillerle ilgili olarak dikkatimizi çeken bir özellik de onların, Allah'ın varlığını ispatlama konusunda âlemin varlığından hareket etmeleridir.

Farabi, Tanrı'nın varlığı konusunda “ilk sebep veya ilk illet” deliliyle birlikte “hareket”, “imkân”, “inâyet” ve “ekmel varlık” delillerini kullanmıştır.²⁷⁵

Farabi, Tanrı'nın varlığı hakkında şu bilgileri vermektedir. Tanrı, varlığı zorunlu (*vacibu'l-vücûd*) olandır. Yokluğunun düşünülmesi imkânsızdır. O'nun varlığının sebebi yoktur. Tanrı, madde, fail ve gaye gibi sebeplerden uzak, en mükemmel varlıktır. Cisimler gibi mahiyeti yoktur. Tanrı “var”dır dediğimiz zaman, buradaki “var”ın tarifi başkadır. O'nun varlığı zorunlu varlık anlamında bir varlıktır. Buna göre O'nun cinsi, faslı ve tarifi de yoktur. O'nun varlığına delil de yoktur; aksine O her şeyin delilidir. Özü itibariyle O'nun varlığı ezeli ve ebedidir. Varlığını devam ettirmesi için hiçbir şeye muhtaç değildir. O'nun varlığında değişme olmaz. O birdir, şu yönden O'nun sahip olduğu hakikat kendisinden başkasında yoktur. O birdir, bunun anlamı cisimler gibi cinsinin, faslının, türünün olmaması ve bölünme kabul etmemesidir. O'nun zıttı yoktur. O sırf iyiliktir (*hayrun mahz*), sırf akıldır, sırf mâ'kul ve sırf âkildir. Bu üç kavram O'nun zatında aynı şeydir. O hikmet ve hayat kaynağı, bilen gücü yeten ve irade sahibidir. O son derece güzel ve mükemmeldir. Özü itibariyle en büyük sevinç O'nundur. İlk seven (âşık) ve ilk sevilendir (mâşuk). Her şeyin varlığı O'ndandır. Varlığın tertip ve düzeni O'na bağlıdır. Eşyanın varlığı O'ndan olup, O'nun bilgisi dışında varlığa gelmesi imkânsızdır. İlk varlığın sebebidir. Tanrı'nın eşyanın varlığını bilmesi zamana bağlı değildir. Yaratmak, varlığı kendinden olmayanın sürekliliğini

²⁷⁴ Aydın, *a.g.e.*, s. 21–22.

²⁷⁵ Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelamcılarının Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Ankara 1998, s. 59–61.

sağlamaktır. Tanrı'nın mevcudatla olan ilişkisi ya onların vasıtasız olarak yaratılmasıyla ve ya vasıta ile olsa bile onların ilk sebebi olmasıdır.²⁷⁶ Farabi kelamcılarının ifade ettiği Tanrı anlayışından farklı olarak Tanrı'nın var oluşunun ve özünün aynı olduğunu söyler. Oysa kelamcılar var oluşun öze sonradan katıldığını söylerler. Ayrıca Farabi'nin Tanrı anlayışı vahdet-i vücûda yakındır. Tanrı'nın varlığının zorunlu olmasından çok Tanrı'nın tanımlanamaz olduğunu belirtir. Böylece İslâm felsefe ve kelâmında hâkim olan agnostizim yerine metafizik determinizmi koyuyor.²⁷⁷

Farabi hareket delili konusunu ise şu şekilde izah etmektedir: Her hareket edenin mutlaka bir muharrikinin olması gerekir. Aksi halde hareket zinciri sonsuza kadar sürdürecektir ki bu da imkânsızdır. Bu nedenle bu ilk muharrik ezeli ve ebedi olan Allah'tır.

İnayet delili: Allah bütün âlemi idare edicidir. Hiçbir cüz onun inayetinden dışarı değildir. Âlemin her cüzü ve her hali en ince bir maharetle en uygun yere yerleştirilmiştir.

İbn-i Sina, Allah'ın varlığı konusunda imkân delilini kullanmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi İbn-i Sina varlıkları *vacib* ve *mümkün* olmak üzere ikiye ayırır. Mümkün olanlar ise ya kendi özü itibarıyla vaciptir ya da başkası itibarıyla vaciptir. Buna göre eğer varlık mümkün ise mutlaka varlığı zorunlu olanda son bulması gerekir. Çünkü bizzat mümkün olanların her biri bir illete muhtaçtır. Bu illetin gerek bir istikamette sonsuz olarak devam etmesi, gerek nihayetli de olsa devir yoluyla meydana gelmesi imkânsızdır. Zira aynı şey, kendi kendisinin hem illeti, hem de malulü olamaz.²⁷⁸

El-Kindi, Farabi ve İbn-i Sina, her üç filozof da imkân delilini kullanmışlardır. Bu delil aynı zamanda filozofların delili olarak da bilinir.²⁷⁹

Mutezile kelâmcıları da hüdûs delilinden hareket ederek Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışmışlardır. Bu delilin mucidi olan Mutezile kelâmcılarının kullanmış

²⁷⁶ Farabi, "Felsefenin Temel İlkeleri (Uyûnü'l-Mesâil)", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (Çev. Mahmut Kaya), İstanbul 2005, s. 119

²⁷⁷ Ülken, Hilmi Ziya, *Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi ve Etkileri*, İstanbul 1998, s. 58.

²⁷⁸ İbn-i Sina, "Tevhidin Hakikâti ve Nübüvvetin İsbâtı Üzerine (er-Risâletü'l-Arşîyye fi Hakâiki't-Tevhid ve İsbât'in-Nübüvve)", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (Çev. Mahmut Kaya), İstanbul 2005, s. 308.

²⁷⁹ Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Ankara 1998, s. 65.

olduğu önermelerin bünyesi değişmemekle beraber dayandığı mukaddimeler hakkında tartışmalar olmuştur.²⁸⁰

İbn Rüşd, Allah'ın varlığı hakkında başlıca iki delil kullanır. Bunlar, inayet ve ihtira delilleridir. Buna göre inayet delili şöyledir:

İnayet Delili: bu delil iki esasta toplanır:

a) Yeryüzünde bulunan bütün varlıklar, insanın varlığına uygundur.

b) Bu uygunluk bir amaç ve irade sahibi fail tarafından yani Allah tarafından yapılmıştır.²⁸¹

Bu sonuç zorunlu olarak çıkmaktadır. Çünkü böyle bir uygunluğun tesadüfen çıkması imkânsızdır.

İhtira Delili: bu delil de iki bölümde toplanır.

a) Bütün hayvanların, nebatların, cansızların ve âlemin var oluşu Allah'ın da var olduğuna delildir. Çünkü bunlar Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmiştir.

b) Her ihtira olunanın bir itira edicisi vardır ki o da yüce Allah'tır.²⁸²

İnayet delilini gösteren ayetler:

“Biz yeri bir beşik, dağları birer kazık yapmadık mı? Sizi çift çift yarattık uykunuzu dinlenme yaptık. Geceyi örtü kıldık.”²⁸³ “İnsan yediği taama bir baksın.”²⁸⁴

İhtira delilini gösteren ayetler:

“İnsan neden yaratıldığına bir baksın. “O, atılıp dökülen bir çeşit sudan yaratılmıştır.”²⁸⁵ “Onlar hala devenin nasıl yaratıldığına bakmazlar mı?”²⁸⁶

Ebu Hanife, Tanrı bir şeydir. Fakat diğer şeyler gibi değildir. O'nun varlığı cisim, cevher, araz, had, zıt, eş ve ortaklıktan uzaktır.²⁸⁷

Hadis olan bu âlemin yaratıcısı ve şekil vereni Tanrı'dır. Buna delil olarak şunu verebiliriz. Mesela bir kitabın yazarının olması, bir suretin suret verici sayesinde şekillenmesi, bir binanın ustasının olması buna örnek olarak verilebilir. Tüm bu eserleri düşündüğümüz zaman bunların bir failinin olması gerekir. Buna göre âlemin şeklini, feleklerin hareketini var eden bir yaratıcının olması gerekir. Başka bir delil de şudur: Bazı hadislerin kendi cinsleriyle beraber, bazılarının önüne geçmesini (tekaddümü) ve

²⁸⁰ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 72–73.

²⁸¹ Çubukçu, İ. Agah, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara 1978, s. 37.

²⁸² Çubukçu, *a.g.e.*, s. 38.

²⁸³ Nebe 78/6–10.

²⁸⁴ Abese 80/24.

²⁸⁵ Târık 86/5–6.

²⁸⁶ Ğaşiye 88/17.

²⁸⁷ Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, “İmam-ı Azam'ın Beş Eseri” adlı kitabın içerisinde, (Çev. Mustafa Öz), İstanbul 1992, s. 56.

bazı hadislerin de bazılarında sonra gelmesini (*tehhür*) biliriz. Öne geçenin (*mütekaddim*) öne geçmesinde kendisi (*nefsi*) için ve cinsi için öne geçmesi caiz değildir. Şayet geçmesi caiz olursa kendi cinsinden olanların hepsinin önüne geçmesi gerekir. Aynı şekilde kendisi (*nefsi*) için veya cinsi için, kendi cinsinden olandan sonra gelir ise (*tehhür*) öne geçenin öne geçmesi sonradan gelmesinden (*tekaddümü teahhüründen*) daha üstün değildir. Benzerlerinden öne geçenin (*mütekaddim*) öne geçmesi sonra gelmesinden daha üstün değildir. Bunun delili şudur ki öne geçirenin varlıkta onu geçirmesi dileme (*meşiet*) noksanlığının olduğunu gösterir.²⁸⁸

Buna delil olarak şunu da verebiliriz. Her cisim, oluştuğu terkiibinin dışında, âlemin cisimlerinden birini kabul eder. Karenin, daire olabileceği gibi, dairenin de kare olması. Bazı canlıların kendi suretlerinin dışında başka bir surette olması mümkündür. Her cismin kendi şeklinin dışındaki başka şekle intikali mümkündür. Özel bir şekil ile hususiyet kazanması caiz değildir ancak kendisi (*nefsi*) için veya kabul etmenin gerçekleşmesi için olur. Şayet böyle olursa her şekli kabul etmesi gerekir. Diğer zıtların birleşmesine kadar birinci vakitte onu kabul etmesi sahih olur. Bunun fesat olması bu sözün delilinin batıl olmasına delildir. Buna göre bir eser, yazarının onu kast etmesiyle ve yazmasıyla oluşur.²⁸⁹

İlk Arap filozofu olarak bilinen Ebu Yusuf Ya'kup bin İshak el-Kindi, Tanrı'nın varlığı konusunda farklı deliller getirir. Âlemin hâdis olması önermesinden hareket ederek, hadis olanın da kadim olamayacağını ve böylece âlemin hadis olmasının Tanrı'ya muhtaç olduğu

Akıl tarafından vasıtasız kabul e dilen açık seçik aksiyomlar şunlardır.

- a) Birbirinden büyük olmayan tüm cisimler eşittir.
- b) Eşitlik, cismin sınırları arasındaki boyutların bilfiil ve bilkuvve aynı olmasıdır.
- b) Sonlu olan sonsuz olamaz.
- c) Eşit olan her cisimden birinin miktarı artırılınca hem diğer eşitlerinden hem de artırılmadan önceki durumundan daha büyük olur.
- e) Nicelik bakımından sonlu iki cismin toplamları da sonludur. Her nicelik ve niceliğe ilişkin her şeyde bu bir zorunluluktur.

²⁸⁸ Bakıllâni, *et-Temhid fi'r-Reddi ale'l-Mulhide el-Muattıla ve'r-Rafida ve'l-Havaric ve'l-Mutezile*, Kahire 1947, s. 45.

²⁸⁹ Bakıllâni, *a.g.e.*, s. 45.

f) Aynı cinsten olan iki şeyden küçüğü büyüğünü veya onun bir kısmını oluşturur.

Eğer sonsuz kabul edilen bir cisimden sonlu bir miktar ayrılırsa geriye kalan kısım ya sonlu ya da sonsuz olacaktır. Eğer sonlu ise, ayrılan sonlu miktar ilave edilince elde edilen cisim de sonlu olacaktır. Oysa bu, sonsuz kabul edilen cismin önceki halidir. Bu durum, “Cisim hem sonlu, hem de sonsuzdur” anlamına gelecektir ki bu da bir çelişkidir.

Eğer geriye kalan kısım sonsuz ise, alınan tekrar ilave edilince, ilave edilmezden önceki durumdan daha büyük veya ona eşit olacaktır. Eğer daha büyük olduğu iddia edilirse, o zaman sonsuz olanın sonsuz olandan daha büyük olması gerekir. Halbuki, “iki şeyden küçük olan büyük olanı veya onun bir kısmını oluşturur.” Buna göre sonsuz olan iki cisimden küçük olanın büyük olanı veya onun bir kısmını oluşturduğunda şüphe yoktur. Oysa burada nicelik olarak küçük olan büyük olana eşittir. “İki eşit cisim, son sınırları arasındaki boyutları aynı olmalıdır.” O halde bu iki cisim sonludur. Bu da bir çelişki demektir. Buna göre biri diğerinden büyük değildir.

Eğer alınan kısım tekrar ilave edildikten sonra önceki durumundan daha büyük olmuyorsa, bu, “Bir cisme diğer bir cisim ilave ediliyor fakat bu cismin miktarında hiçbir artış olmuyor ve bu ilave edilen kısım tek başına cisme eşit oluyor.” demektir. Hâlbuki o, tek başına cismin parçasıdır. Bu durumda, “parça bütün gibidir” anlamına geldiğinden imkânsız bir çelişkidir. Böylece sonsuz bir cismin olamayacağı anlaşılmıştır.²⁹⁰

Kindi, ayrıca hareket ve zamanın sonlu olduğu prensibinden hareket ederek âlemin sonradan yaratıldığını belirtir. Bu konuda Kindi'nin öne sürdüğü prensip şudur: “Sonluya yüklenen şeyler de zorunlu olarak sonludur. Buna göre nicelik, nitelik, hareket ve hareketi belirleyen zaman ve cisme yüklenen her şey yine sonludur. Zaman, âlemin (var oluş) sürecidir. Eğer zaman sonlu ise, mahiyeti gereği cisim zaten sonludur. Çünkü zaman (cisim ve hareketten) bağımsız değildir. Öyleyse zamansız cisim yoktur. Çünkü zaman hareketin sayıdır, yani hareket varsa zaman vardır, hareket yoksa zaman da yoktur. Hareket, ancak cismin hareket etmesiyle vardır. Cisim varsa hareket vardır, cisim yoksa o da yoktur.”²⁹¹

²⁹⁰ Kindi, “Allah’ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine (*Risâle fi Vahdaniyyeti’llah ve Tenahi Cirmi’l-Âlem*)”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (Çev. Mahmut Kaya), s. 24–25.

²⁹¹ Kindi, *a.g.e.*, s. 25.

Eş'ari, Tanrı'nın varlığını ispatlama konusunda insanın yaratılışı üzerinden hareket eder. İnsanın başlangıçta bir sperminden oluştuğunu daha sonra vücudunun şekillendiğini ve olgun bir varlık kazandığını vurgular. Çünkü insan böyle mükemmellikte bir varlığı meydana getirmeye kadir değildir. Bu da ancak Tanrı'nın yaratmasıyla olur. Ayrıca Eş'ari bununla ilgili olarak başka bir örnek daha verir. Pamuğun iplik haline gelmesi, ipliğin kumaş haline gelmesi ve kumaşın da elbise haline gelmesi sebepsiz olamaz. Kim bunun aksini iddia ederse onun aklından şüphe edilir. O zaman elbise kendiliğinden oluşmuş olur ki bunu kabul eden cahildir. Hiçbir eser bir müessirsiz olamaz. Kâinatı ve insanı yaratan vardır. O da Tanrı'dır.²⁹²

Cüveyni, Allah'ın varlığını şu şekilde ispatlar: Hadis olanın varlığı caizdir. Onun var olduğu andan önce veya sonra var olması mümkündür. Yok olanın belli bir zamanda ortaya çıktığı kabul edilince onun belli muhassısınin olması gerekir. Bunlar bilinince muhassıs hadis olanı nasıl meydana getiriyor? Buna göre ya muhassıs öyle bir sebeptir ki sebep olduğu şeyin varlığını gerektirir. Yahut etki yapıcı bir tabiattır. Veyahut da hür ve yaratıcı bir faildir. Muhassıs, malülü gerektiren bir illet yani sebep gibi düşünülemez. Çünkü sebep ma'lula yani sebep olduğu şeye iktiran ederek etki yapar. Eğer muhassıs böyle bir sebep sayılırsa, bu sebep ya kadim ya da hadis olur. Eğer kadim olursa âlemin de kâdim olması gerekir. Çünkü sebebin iktiran üzere etki yaptığını düşünmüştük. Oysaki âlemin hâdis olduğu ispatlandı. Eğer sebebin hâdis olduğu ileri sürülürse, o zaman bu sebep de bir muhassısa ihtiyaç duyar. Bu ikinci muhassıs da var olmak için üçüncüye, üçüncü dördüncüye muhtaç olur. Netice itibariyle birbirinin sebebi olan sonsuz muhassıslar sıralısı meydana gelir ki bu da imkânsızdır.

İlk muhassıs sebebin, bir tabiat kuvveti olacağını sananlara gelince: Onlar derler ki engeller kalkınca muhassıs her şeyi yapmıştır.

Bu düşünce yanlıştır. Eğer etken tabiat kadim olursa, âlem de kadim olur. Eğer tabiat hadis olursa diğer bir muhassısa muhtaç olur. Âlemin kadim olmadığı ve sonsuz muhassıslar sıralısının yanlılığı yukarıda gösterildi. Hadis olanın muhassısınin, icabi bir sebep veya tabiat kuvveti olmadığı anlaşılınca, bu muhassısın bir hür yaratıcı olduğu sabit olur. Bu yaratıcı her şeyi dilediği vasıflarla dilediği zamanda yaratır.²⁹³

Fahreddin er-Razi, İbn-i Sina'nın Tanrı'nın hakikatinin mahiyete artık olmadığı yani Tanrı'nın varlığı ile mahiyetinin özdeş olduğu görüşüne karşı çıkar. Razi, bu itirazına iki açıdan delil getirir. Birincisi: İbn-i Sina, Tanrı'nın hakikatinin yaratılanlarca

²⁹² Eş'ari, Ebu'l Hasen, *Kitabu'l-Luma fi Redd'i Ala Ehli'z-Zey'i ve'l-Bid'a*, Kahire 1955, s. 17-19.

²⁹³ Cüveyni, Ebu'l Meâli, *Kitâbu'l-İrşâd İlâ Kavâti'il-Edille fi Usuli'l-İ'tikâd*, Kahire 1950, s. 28-29.

bilinemeyeceği ve olumsuz kayıtlarla kayıtlanmış varlığın bilindiği, bu bilinenin de bilinmeyenden başka olduğu görüşüne katılmaktadır. İkincisi: Varlık sırf varlık olması sebebiyle mahiyetten soyutlanırsa o zaman tüm varlıklar böyle demek anlamına gelir. Zikredilen mümkün mahiyetler ya yokturlar ya da varlıkları kendileridir ki bu da muhaldir. Eğer varlık mahiyete artık ise tüm varlıklar böyle demektir. Allah'ın varlığı da mahiyetine arazdır anlamı çıkar.²⁹⁴

Fazlurrahman'a göre Kur'an, Allah'ın zatından ve sıfatlarından bahseden bir kitap değildir. Allah'ın varlığı Kur'an için sadece amelidir. Bununla birlikte Kur'an'da Allah'ın düzenli yaratma, rızık verme, hidayet, adalet ve rahmet kavramlarının Allah'ın rahmeti etrafında organik bir bütünlük oluşturduğunu ifade eder.²⁹⁵

Kur'an'da Allah'u Teâla'dan bahseden ayetler genellikle Allah'ın sıfatlarını anlatır. Bu ayetler özellikle tevhid üzerinde durarak Allah'ın ortağı benzeri olmadığını dile getirir. Allah'ın varlığına delâlet eden âyetleri yedi grupta toplayabiliriz:

- 1- İnsanın yaratılışına dikkat çeken âyetler ve onun varlığının mucizevi olması.
- 2- Hayvanların yaratılışına dikkat çeken âyetler ve onların insanların hizmetine verildiğini bildiren âyetler.
- 3- Yer ve göklerin yaratılışını, gece ve gündüzün ard arda gelmesini, karaların ve denizlerin oluşumun, dağların yaratılışını ifade eden ayetler.
- 4- Suyun canlılar için önemli olduğunu bildiren ayetler. Tabiat kanunlarının işleyişini bildiren ayetler. Rüzgârın bulutları hareket ettirmesi, yağmurun yağması ve topraktan çıkan yiyeceklerin oluşmasını bildiren âyetler.
- 5- Ay, güneş ve yıldızların bağlı bulunduğu değişmez nizamı, gündüzü insan geçimi ve gecenin de onun uyku ve istirahati için yaratıldığını, güneşin ayın ve diğer gezegenlerin bağlı bulunduğu ince kanunları ve bunların insanlığın faydasına olduğunu ifade eden âyetler.
- 6- Yiyecek, insan ve her türlü eşya naklinde emrimize amâde kılınan gemiler, denizden çıkarılan gıdalar ve zînet eşyası.
- 7- İnsanın kibirden uzaklaşması Allah'a yönelmesi, Allah'a yalvarması. Bir musibet geldiği zaman insanın çaresiz kaldığı andır. Bu durumda sadece Allah'a yalvarması ve O'ndan yardım dilemesi.²⁹⁶

²⁹⁴ Razi, Fahre'd-din, *Meâlimu Usul'd-Din*, (Çev. Nadim Macit), Erzurum 1995, s. 48.

²⁹⁵ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, (Çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara 1996, s. 35.

²⁹⁶ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 23–24.

İslâm filozofları ve kelâmcılarının kullandığı deliller Kur'an ayetlerine dayanır. Buna göre hüdûs, imkân, inayet, hikmet delili Kur'an'a dayanır.²⁹⁷

İbn Rüşd, İslâm filozofları ve kelâmcıları tarafından kullanılan hüdûs ve imkân delillerini her insanın kolayca anlayamayacağını söyler. İbn Rüşd'e göre inayet ve ihtira delilleri kişinin Allah'ın varlığını anlamada en kolay deliller olduğunu söyler.²⁹⁸

Kur'an, insanları doğru yola iletmek için muhataplarının değişik kabiliyetlere ve özelliklere sahip olduğu hikmetini gözden uzak tutmamıştır. Kur'an, Allah'ın varlığı hakkındaki delilleri çok net bir şekilde ifade etmektedir. Sağlam bir düşünceye sahip olan herkesin dış dünyadaki varlıkları ve hadiseleri düşünerek Allah'ın varlığını anlayabileceklerini ifade etmiştir.

B. ALLAH'IN BİRLİĞİ (TEVHİD) KONUSU

Bilindiği gibi müşrik bir ortamda nazil olan Kur'an'ın temel prensibi *tevhid* inancına dayanır. *Tevhid* inancı, Tanrı'nın varlığından başka ilahların olmadığını, sadece Tanrı'nın varlığını ve birliğini kabul etme ilkesidir. Kur'an'da Tanrı'nın bir olduğunu ifade eden *ahad* ve *vâhid* kelimeleri kullanılmaktadır. Yazır, *ahad* kelimesi ile *vahid* kelimesi arasında önemli bir farklılık olduğuna işaret eder. Vahdeti ifade etme açısından *ehad* sözü daha belîğdir. *Vahid* kelimesinde izafilik olduğu gibi sayısal bir anlamı da içerir. *Ehad* ise zâtın ne bölünme ve izafiyet ne de başka biri şeklinde hiçbir sayıyı kabul etmeyen, hiçbir şekilde iki olmayan ve ikinci birinin bulunması ihtimali dahi olmayan gerçek birdir ve daima birdir.²⁹⁹

“ De ki: O Allah; bir tektir.”³⁰⁰

“(Ey Muhammed!) De ki: “Ben sadece bir uyarıcıyım. Gücü her şeye yeten tek Allah'tan başka tanrı yoktur.”³⁰¹

“ Sizin Tanrı'nız, ancak kendisinden başka bir ilah olmayan Allah'tır. O bilgice her şeyi kuşatmıştır.”³⁰² Buna benzer ayetlerle, Kur'an'da tevhid ilkesi çok sık bir şekilde vurgulanmıştır.

Kur'an'a göre insanların, dünya ve âhirette mutlu bir hayat yaşamaları öncelikle onların sağlam bir *tevhid* inancına sahip olmalarıyla mümkündür. Kur'an, peygamberlerin gönderiliş amaçlarından birinin de insanlara Tanrı'nın varlığını ve birliğini bildirmek olduğuna da atıfta bulunur. “Ey Habibim: Senden önce

²⁹⁷ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 25.

²⁹⁸ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 27.

²⁹⁹ Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili Türkçe Tefsir*, İstanbul 1979, C.IX, s. 6277-78.

³⁰⁰ İhlâs 112/1.

³⁰¹ Sad 38/65.

³⁰² Taha 20/98.

*gönderdiğimiz her peygambere: Benden başka Tanrı yoktur, bana kulluk edin” diye vahy etmişizdir.”*³⁰³

Bununla birlikte Kur’an, *Tevhid* ilkesinin çok iyi anlaşılmasını ve bu inancın zihinlerde berraklaştırılmasını ister. Ayrıca kişinin, Allah ile kendisi arasına hiçbir vesile koymaması gerektiğini de vurgular. Bununla ilgili olarak Kur’an’da Putperest Arapların, Allah’ın varlığına yakınlaştırsın diye başka tanrıları da kabul etikleri haber verilmektedir. “*İyi bil ki hâlis din yalnız Allah’ındır. O’ndan başka veliler edinerek: “Biz bunlara, sırf bizi Allah’a yaklaştırsınlar diye tapıyoruz,”* diyenlere gelince: Şüphesiz ki Allah, onlar arasında, ayrılığa düştükleri şeyde hükmünü verecektir. Allah, yalancı, nankör olan kimseyi doğru yola iletmez.”³⁰⁴ Çünkü bu, Tanrı’nın ulûhiyetini başka varlıklara da paylaştırmaktır.

Tevhid ilkesinin zıddı ise yani Tanrı’dan başka diğer varlıklara ilahlık atfetmek ise *şirk* olarak adlandırılmaktadır. Kur’an, *şirk* içerisinde olan kimsenin büyük günah işlediğini, ayrıca bu düşüncede olan kişinin günahının affedilmeyeceğini haber verir:

“*Şüphe yok ki Allah kendisine ortak koşulmasını affetmez. Bundan başka dilediği kimselerin günahını bağışlar.*”³⁰⁵

“*Putperestler O’nu bırakıp, bir şey yaratmayan, bilakis kendileri yaratılmış olan; kendilerine zarar da fayda de vermeyen; öldürmeye, diriltmeye ve ölümden sonra tekrar canlandırmaya güçleri yetmeyen tanrılar edindiler.*”³⁰⁶

“*Kendilerine yardımcı dokunur diye, Allah’tan başka tanrılar edindiler. Oysa onlar yardım edemezler, ancak kendileri o tanrılara koruculuk için nöbet beklerler.*”³⁰⁷

Müslüman kelamcılar, İslâm düşünce sisteminin temel öğretisi olan *tevhid* ilkesi çerçevesinde âlemin yaratıcısının bir olduğunu, Tanrı ile birlikte başka ilâhların olmasının imkânsız olduğunu kendi metotlarınca ispatlamaya çalışmışlardır.

Ebu Mansur el-Maturidi, Tanrı’nın birliği konusunda; iştme, akıl ve âlemin yaratılışının şahitlik etmesi³⁰⁸ delillerini getirir.

Âlemi yaratan Allah, birdir. Ebu Hanife, bu birliğin sayı yönünden değil, ortağının olmaması yönünden³⁰⁹ anlaşılması gerektiğini söyler.

³⁰³ Enbiya 21/25.

³⁰⁴ Zümer 39/3.

³⁰⁵ Nisa 4/48.

³⁰⁶ Furkan 25/3.

³⁰⁷ Yasin 36/74 – 75.

³⁰⁸ el-Maturidi, Ebu Mansur, *Kitâbu’t-Tevhid*, (Çev. Hüseyin Sudî Erdoğan), İstanbul 1981, s. 101.

³⁰⁹ Ebu Hanife, *el-Fıkhü’l-Ekber*, “İmam-ı Azam’ın Beş Eseri” adlı kitabın içerisinde, (Çev. Mustafa Öz), İstanbul 1992 s. 55.

Klasik olarak Kelamcılar, âlemin yaratıcısının birliği konusunda Enbiya süresi 22. ayetteki ifadelerin açılımını yaparak delil getirmeye çalışırlar. Bu ayetteki delili *burhan-ı temânu* olarak adlandırırılar. *Temânü*, kelime olarak men etmek demektir. Yani iki Tanrı'nın varlığının birbirini men etmesi anlamına gelir.³¹⁰

Kelamcılar, *temanu* delili konusunda şu ayetleri delil olarak getirirler:

“Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı, ikisi de bozulurdu. Arşın Rabbi olan Allah onların vasıflandırdıklarından münezzehtir.”³¹¹

“Eğer dedikleri gibi, Allah'tan başka tanrılar olsaydı, o takdirde bu ilahlar arşın asıl sahibi olmaya yol ararlardı.”³¹²

“Allah çocuk edinmemiştir. O'nunla beraber hiçbir Tanrı da yoktur. Eğer olsaydı, her Tanrı kendi yarattığı ile gider ve mutlaka biri diğerine galebe çalardı.”³¹³

Burhan-ı Temânu delili şu şekildedir: Âlemde bir birine eşit iki İlâhın varlığı var sayarsak bu durumda bunlardan biri bir şeyin olmasını murad ederken diğeri olmamasını murad edebilir. Bu durumda üç ihtimal ortaya çıkar:

1- Ya iki İlâhın dediği olacaktır ki bu bir çelişkidir. Çünkü İlâhlardan biri bir şeyin olmasını isterken diğeri onun olmamasını ister bu da iki zıtlığın aynı anda olması demektir. Buna göre bu durum imkânsızdır.

2- Her iki İlâhın da dediği olmayacaktır ki bu da batıldır. Tanrı için böyle bir acizlik düşünülemez.

3- Ya da İlâhlardan birinin dediği olacak, diğेरinin dediği olmayacaktır. Bu ihtimal de batıldır. Çünkü istediği olmayan İlâh olamaz, bu da acizlik demektir. Diğेर İlâh da ona denk olacağından onun da acizliği olur ki bu da batıldır.³¹⁴

Bu delile göre şayet iki İlah'ın varlığını kabul edecek olursak ortaya şöyle bir çelişki çıkar. Örneğin ilahlardan biri cisimde hayatı yaratmak isterken diğeri de ölümü yaratmayı isterse, buna göre: Ya her ikisinin de iradesi gerçekleşir veya birinin iradesi gerçekleşir diğेरinin iradesi gerçekleşmemiş olur. Buna göre her ikisinin iradesinin gerçekleşmesi imkânsızdır. Eğer birinin iradesi gerçekleşir de diğेरinin iradesi gerçekleşmemiş olursa, iradesi gerçekleşmeyen tanrı mağlup olmuş olur. Mağlup olan da Tanrı olamaz.³¹⁵

³¹⁰ Taftazani, *Şerhu'l-Akâid*, (Çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 138.

³¹¹ Enbiya, 21/ 22.

³¹² İsrâ 17/42.

³¹³ Mü'minûn 23/91.

³¹⁴ Gölcük, Şerafettin, S. Toprak, *Kelâm*, Konya 1998, s. 210–211.

³¹⁵ Sabuni, *Maturidiyye Akaidi*, (Çev: Bekir Topaloğlu,) Ankara 2000, s. 64.

Bakillani, âlemin yaratıcısının (sanii) bir olduğu (tevhid) konusunu şu şekilde ifade etmektedir: Bir an için iki Tanrı'nın varlığını kabul edelim. Birinin muradının diğerinin muradına aykırı olması durumunda, Tanrılardan sadece birinin muradı yerine gelmiş olur. Dolayısıyla diğer Tanrı muradını gerçekleştirememiş olur. Bu da yapılmayan bir icraatın eksikliğini gerektirir ki kadim varlık için bunu düşünmek imkânsızdır.³¹⁶

Kelâmcıların ileri sürmüş oldukları bu delillerin Tanrı'nın birliğini ispatlama konusunda kesinlik arz etmediğini söyleyen kelâmcılar da vardır. Örneğin Taftazani, ayetteki *temânu* delilinin iknâi bir delil olduğunu söyler.³¹⁷

Fahreddin er-Razi, âlemin yaratıcısının bir olduğunu konusunda Bakillani'nin bu delilinden başka şu delili de getirir:

Peygamberliğin varlığını bilmek, Allah'ın birliğini bilmeye bağlı değildir. Dolayısıyla tevhidi vahye bağlı delillerle ispat etmenin bir sakıncası da yoktur. Böyle olunca, tüm ilâhi kitaplar tevhiden bahseder. Öyleyse tevhid bir gerçektir.³¹⁸

İbn-i Sina Allah'ın birliği konusunda şunları söyler: “Zorunlu varlık bir tanedir. Şayet iki tane zorunlu varlığın olduğunu varsayarsak ortaya şöyle bir durum çıkar: Bu iki zorunlu varlığı “bu” veya “şu” diye ayırmamız gerekecektir. Bu durumda ayırma işlemi ya öze ilişkin olacaktır ya da araza ilişkin olacaktır. Eğer birbirinden ayırt edilmeleri arazi ise bu arazilik ya her ikisinde veya sadece birinde bulunacaktır. Şayet birbirlerinden ayırt edilmeleri her ikisinde de arazi ise bu durumda onları her biri sebepli (ma'lûl) olacaktır. Çünkü bir şeyin kendisi gerçekleştikten sonra arazi olan ona katılır. Eğer arazilik varlığın gereği türünden bir şey ise ve birinde bulunup ötekinde bulunmuyorsa bu takdirde kendisinde arazilik bulunmayan zorunlu varlık olur, öteki zorunlu varlık olmaz. Şayet aralarında ayırt edilmeyi sağlayan öze ilişkin durum ötekinden farklı ise bu durumda her ikisi de birleşik olacaktır. Hâlbuki birleşik olan sebepli sayılır. Öyleyse bunların her ikisi de zorunlu varlık olamaz. Eğer bu öze ilişkinlik birinde bulunursa öteki her bakımdan bir olur ve kendisinde hiçbir şekilde birleşiklik bulunmamış olur. Böylece kendisinde öze ilişkinlik bulunmayan zorunlu varlık olmuş olur. Öteki ise zorunlu varlık değildir.³¹⁹ İbn-i Sina'nın bu görüşü, felsefi bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

³¹⁶ Bakillani, *a.g.e.*, s. 46.

³¹⁷ Taftazani, *a.g.e.*, s. 142.

³¹⁸ Razi, *a.g.e.*, s. 72.

³¹⁹ İbn-i Sina, “Tevhidin Hakikâti ve Nübüvvetin İsbâtı Üzerine (er-Risâletü'l-Arşîyye fi Hakâiki't-Tevhid ve İsbât'in-Nübüvve)”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (Çev. Mahmut Kaya), s. 308.

C. ÂLEMİN YARATICISININ SIFATLARI

Sıfatlar konusunu ele almamızın en önemli nedeni Tanrı-âlem münasebetinden kaynaklanmaktadır. Tanrı'nın âlemlerle olan münasebeti bu sıfatları vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Örneğin Allah'ın yaratma sıfatını ele alalım. Öncelikle Kur'an, her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu belirtir. Yaratma sıfatı Allah'a aittir. Aynı şekilde Kelâmcılar da Tanrı âlemin yaratıcısıdır, derler.

Sıfatların, âlemlerle olan münasebeti konusunda Ebu Mansur el-Maturidi'yi verebiliriz. Çünkü Maturidi, Mutezile'nin âlemin tümünde Allah'ın sıfatlarının bazısının katıldığı görüşünü eleştirir. Buradan âlemin Allah ile beraber var olduğu anlamı çıktığını söyler. Çünkü Maturidi'ye göre Mutezileler, Allah'ın irade ve fiil sıfatlarının âlemlerden olduğunu söylerler. Bunun anlamı, Mutezile'ye göre âlemlerden önce Allah'ın zâtı vardı demektir. Âlem kendi zâtı ile var idi ve kendi zâtı ile baki kalır. Maturidi'ye göre Mutezile, bu fikri ile *tevhid* ilkesinden uzaklaşmaktadır.³²⁰

Sıfatlarla ilgili olarak çeşitli tanımlar yapılmaktadır. Cürcani, sıfat kelimesini “zâtın bazı hallerine delâlet eden isim”³²¹ olarak tanımlar. “Sıfat, Allah'ın zâtına nisbet edilen bir kavramdır.”³²² Taftazani, sıfatları vâcib varlığın üzerinde zaid bir mana³²³ olarak adlandırır.

Kur'an'da sıfat kelimesi yer almamakla birlikte, Tanrı'nın sıfatlarına delil teşkil edecek ayetler bulunmaktadır. “O, ebedi bir hayat ile diridir (hayy), Kendisinden başka İlâh yoktur.”³²⁴ “O, her şeyi bilendir, âlimdir, hikmet sebebidir.”³²⁵ “O her şeye kadirdir.”³²⁶ “O hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.”³²⁷ “Yaratan (hâlik), var eden (bâri), sûret veren (musavvir) o Allah'tır.”³²⁸ gibi ayetler sıfatların varlığının kanıtıdır.

Ehl-i Sünnet kelâmcılarının yapmış olduğu tasnife göre sıfatlar tenzihi, subûti ve fiili olmak üzere üç kısma ayrılır. Bu sıfatlardan tenzihi olan Allah'tan nefyedilmesi gereken O'nun aşkınlığını bildiren sıfatlardır. *Vücûd, Kıdem, Beka, Muhâleftün li'l-havadis, Kıyam bi nefsihi, vahdâniyet* tenzihi sıfatlar olarak adlandırılırlar. Yani bu sıfatlarda sonradan olanlara benzememe anlamı vardır. Subûti sıfatlar ise Allah'a nisbet

³²⁰ Maturidi, *a.g.e.*, s. 96.

³²¹ Cürcani, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Beyrut 1997, s. 95.

³²² Topaloğlu, Bekir, “Allah”, *TDVİA*, İstanbul 1989, C.II, s. 486.

³²³ Taftazani, *a.g.e.*, s. 157.

³²⁴ Mü'min 40/65.

³²⁵ Tahrîm 66/2.

³²⁶ Maide 5/120.

³²⁷ Şura 42/11.

³²⁸ Haşr 59/24.

edilmesi gereken ve O'nun yetkinliğini ifade eden sıfatlardır. Fiili sıfatlar ise Allah'ın kâinatla olan ilişkisini ifade eden yaratma ve idare etme gibi sıfatlarıdır.³²⁹

İslâm filozofları nasslarda bulunan ve kelâmcılar tarafından düzenlenen bütün tenzihi sıfatları kabul ederler. Haberi sıfatlar olarak bilinen, nasslarla sabit olmakla birlikte zahiri manalarıyla aşkın varlığa nisbet edilmeleri mümkün olmayan bazı kavramlar vardır ki tenzih sıfatlarından istisna teşkil eder. Kur'an'da zahiri manalarıyla yüz, göz, el gibi uzuvlar, ayrıca Allah'ın arşa istiva etmesi, yukarıdan aşağıya inmesi gibi sıfatlar da Allah'a nisbet edilmiştir.³³⁰ Bu konuda bir kısım âlimler tevile yönelmeyi kabul etmişler, bir kısmı da tevile gitmeyi uygun bulmamışlardır.

Sübûti sıfatlar, Diri (hay), bilen (âlim), işiten (semi'), gören (basir), güç yetiren (kadir), dileyen (mürid), ve konuşan (mütekellim) olmak üzere yedidir. Bu şekilde bir listelemenin olmasının nedeni Allah-kâinat münasebetinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Eş'ari, Maturî'di ve Kâdî Abdulcebbar ve diğer kelâmcılar tarafından ortaya konulan kâinatın müşahedesinden Allah'ın sübûti sıfatlarını çıkarmışlardır.³³¹

Nesefî, Tanrı'ya ait sıfatların ispatı konusunda Tanrı'nın kadim olmasından hareket eder. Ona göre kadim olanın her türlü eksikliklerden uzak düşünülmesi gerekir. Tanrı da kadim olduğundan Tanrı'ya yakışmayacak her türlü sıfatların tenzih edilmesi gerekir. Bu nedenle Tanrı her türlü noksanlıklardan uzak *hayat, ilim, kudret, semi', basar* gibi mükemmel sıfatlara sahiptir.³³² Ayrıca Nesefî, âlemin yaratılışındaki mükemmelliğe ve âlemden cereyan eden her türlü fiillere de dikkat çekerek, bunların ilim ve kudret sıfatına taalluk ettiğini belirtir.³³³

Kelâmcılar arasında en çok tartışılan konulardan biri de sıfatlar meselesidir. Sıfatlar konusu Tanrı'nın varlığına göre daha çelişkili bir konudur. Bu nedenle sıfatlar konusunun kelâmcılar ve felsefeciler tarafından farklı şekillerde yorumlanması aralarındaki fikir ayrılıklarının başlıca sebeplerinden biri olmuştur,³³⁴ diyebiliriz. Örneğin Ehl-i Sünnet kelâmcıları ile Mutezile kelâmcıları arasındaki ayrılık noktalarından biri de Tanrı'nın sıfatlarının zatının aynı olup olmadığı konusudur. Bu iki kelâm ekolü de konuyu farklı şekillerde değerlendirmiştir.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları Tanrı'nın ezeli, ebedi ve kemal sıfatlarına sahip olduğunu kabul eder. Ayrıca bu sıfatlar, yaratılmışların sıfatlarına benzemeyip her türlü

³²⁹ Topaloğlu, Bekir, "Allah", *DİA*, İstanbul 1989, C.II, s. 488.

³³⁰ Topaloğlu, Bekir, "Allah", *DİA*, İstanbul 1989, C.II, s. 489.

³³¹ Topaloğlu, Bekir, "Allah", *DİA*, İstanbul 1989, C.II, s.490.

³³² Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tebziratu'l-Edille fi Usuli'd Din*, Ankara 2004, s. 246.

³³³ Nesefî, *a.g.e.*, s. 247.

³³⁴ Aydın, *a.g.e.*, s. 116.

eksiklikten de uzaktır. Tanrı'da, hayy, alim, kadir, semi, basir, mürid, mütekellim gibi sonsuz kemal sıfatları bulunmaktadır. Bundan dolayı Tanrı'ya hayat, ilim, kudret, semi, basar, irade ve kelam gibi sıfatlar nispet edilmiştir.³³⁵ Taftazani, Eş'ari kelamcılarının sıfatların varlığını, ezeli ve ebedi olduğu kabul ettiklerini belirtir. Ona göre sıfatlar konusundaki tartışmaların çıkış noktası şudur: Örneğin falan kimse âlimdir, deriz. Fakat bu ilim sıfatı o kişinin arazıdır ve zâtı üzerine zait olarak bulunur. Yani hadistir. Fakat bu konuyu Tanrı için düşündüğümüz zaman bir problem teşkil etmektedir.³³⁶ Mutezile de Ehl-i Sünnet kelamcıları gibi Tanrı'nın âlim, kadir, hayy, semi', basir sıfatları olduğunu kabul eder. Fakat şu noktada Ehl-i Sünnet'ten ayrılırlar. Tanrı'ya ait bu sıfatlar Tanrı'nın zatında bulunmaktadır. Tanrı âlimdir dediğimiz zaman, Tanrı zatıyla bilir, zatıyla âlimdir. Yoksa Tanrı'nın zâtından hariç ayrı bir ilim sıfatı yoktur. Ancak kelam, irade ve fiili sıfatları müstesna; onlara göre bu ilâhi sıfatlar ayrıca vardır, fakat hadistir ve binaenaleyh Allah'ın zâtı ile kaim değildir.³³⁷

Ehl-i Sünnet kelamcıları konuyu dil açısından da temellendirirler. Tanrı, kendisini hayy, âlim kadir olmakla vasıflandırmıştır ve bu kelimeler de Arap dilini kullananlarca malum olan belirli manalardan türemiş isimlerdir, o halde bu isimler bir zata nispet olunduğu zaman sadece o zâtın tanıtılması değil, aynı zamanda bunların köklerinin de (hayat, ilim tarzındaki masterlarının) o zatta mevcut olduğu kast edilir. Şayet hayat ve ilim Tanrı'nın zatı ile kâim (manalar) olmasa idi, yukarıdaki ayetlerde zikredilen hayy, âlim gibi isimlerin ona nisbeti hakikat manasında olmayıp sadece bir şeref adı (lakap) ve âlemden ibaret kalırdı bu ise caiz değildir.³³⁸ Aynı görüşlerin Taftazani tarafından da savunulduğunu görüyoruz.³³⁹

Mutezile kelamcılarının, Ehl-i Sünnet'in sıfatlar anlayışına karşı çıkmalarındaki gerekçeleri, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının Tanrı'nın zâtından başka müstâkil kâdim varlıkların olduğunu kabul etmeleridir. Mutezile, Ehl-i Sünnet'in bu görüşlerinin Hristiyan teolojisinde olduğunu ve ayrıca üç kadim varlığı kabul edenin küfür içinde olduğuna kıyasla üçten fazla kadim varlığı kabul etmenin aklen bile doğru olmadığını belirtir.³⁴⁰ Mutezile kelâmcıları kendilerinin bu düşünceden uzak olduklarına dair delil getirirler.

³³⁵ Sabuni, *a.g.e.*, s. 71.

³³⁶ Taftazani, *a.g.e.*, s. 158.

³³⁷ Sabuni, *a.g.e.*, s. 71.

³³⁸ Sabuni, *a.g.e.*, s. 73.

³³⁹ Taftazani, *a.g.e.*, s. 157.

³⁴⁰ Taftazani, *a.g.e.*, s. 159.

Ehl-i Sünnet kelamcıları sıfatlar konusundaki bu çıkmazdan kurtulmak için “Tanrı’nın sıfatları zatının aynı olmadığı gibi gayrı da değildir” şeklinde bir formül geliştirmek zorunda kalmışlardır. Onların savundukları bu doktrinde iki taraflı bir belirsizlik vardır diyebiliriz. Çünkü bu doktrinde bir taraftan karşı çıktıkları Mutezilenin görüşlerini, diğer taraftan da kendi görüşlerini birleştirme çabası vardır, diyebiliriz.

Eş’ariyye’ye göre Tanrı’ya ait sıfatlar zati ve fiili olmak üzere ikiye ayrılır. Zati sıfatların kadim olduğunu ve zatiyla kaim olduğunu söylemişlerdir. Fiili sıfatların ise hadis olduğunu ve Allah’ın zatiyla kaim olmadığını söylerler.³⁴¹

Tanrı’nın sıfatları ne Mutezile’nin dediği gibi zatının aynı, ne de Kerramiye’nin kabul ettiği gibi zatının gayrıdır. Bilakis O’nun sıfatlarının her biri zatının ne kendisidir, ne de ondan ayrıdır. Yine her bir sıfatın diğer bir sıfatla durumu bunun gibidir. Yani sıfatlar ne birbirinin aynıdır, ne de birbirinde ayrılırlar. Çünkü iki şeyin birbirinde ayrı ve başka (gayr) olması demek birinin yokluğu halinde diğerinin varlığı düşünülebilen iki mevcut olmaları demektir. Bu ise Tanrı’nın sıfatları ile zati hakkında, ne de bir sıfatı ile diğer bir sıfatı hususunda düşünülemez. O halde bunlar birbirinden ayrı şeyler olamaz.

Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre Tanrı’nın, ayrıntılarını bilemeyeceğimiz bazı sıfatları olabilir Mutezile ise bu görüşü kabul etmez. Aynı şekilde Allah’ın isimleri hakkında da aynı şeyleri söyleyebiliriz.

Allah’ın sıfatları zatına hülul etti veya zati sıfatlarına mahal teşkil eder demek doğru değildir. Çünkü hülulde intikal vardır. Hâlbuki Tanrı’nın sıfatlarında intikal olamaz. Gerçi hülul ifadesinin yaratılmışların sıfatları hakkında mecazen kullanılmasına cevaz verilmiştir, fakat Tanrı hakkında kullanılması caiz değildir. Ancak şöyle denir: Tanrı’nın sıfatları kadimdir ve zati ile kadimdir. O’nun sıfatları kendisiyle beraberdir, O’na yakındır, bitişiktir veya O’ndadır tarzında bir ifade de kullanılamaz. Bazı âlimlerimiz ilim ile bilicidir şeklindeki bir ifadeden bile kaçınmışlardır. Bunun sebebi Tanrı için bir alet telakki edilemeyeceğidir. Onlar buna mukabil şunu demişlerdir ki O âlimdir, O’nun ilmi vardır ve bunlarla ezelde vasıflanmıştır.

D. ÂLEMİN YARATICISININ İRÂDE SAHİBİ OLMASI

Allah, ezeli ve ebedi olan irade sıfatına sahiptir. İrade, kelime olarak bir şeyi dilemek anlamına gelir. Başka bir ifade ile İrade, Allah’ın yaratılacak şeylere o şekilde değil bu şekilde, o zamana değil bu zamana tahsis edilmesini gerektiren bir sıfattır.³⁴²

³⁴¹ Sabuni, *a.g.e.*, s. 72.

³⁴² Sabuni, *a.g.e.*, s. 99.

Allah hakkında kullanılan irade sıfatı vacip olup bunun zıddı olan cebr veya zorunluluk ise muhaldir.³⁴³

Allah'ın iradesi yaratılmışların iradesinden farklıdır. Âlem, Allah'ın ezeli iradesine uygun olarak yaratılmıştır. Hiçbir şey ondan zorunlu olarak çıkmamıştır.

Filozoflar, irade sıfatı konusunda kelamcılardan farklı düşünürler. Bunun sebebi ise onların Allah'ın ilim sıfatı hakkındaki görüşleridir. Filozoflara göre Allah'ın ilmi, objesini hemen var kılan bir bilgidir. Başka bir ifade ile Allah'ın bilmesi yaratması demektir. Buna göre ayrıca bir irade sıfatından bahsedilmeye gerek yok demektir. Filozoflar, irade ve kudret sıfatlarını inkâr etmiyor fakat onları bilgi sıfatıyla uyumlu olacak biçimde yorumluyor.³⁴⁴

Kur'an'da Allah'ın irade sıfatına sahip olduğunu bildiren ayetler bulunmaktadır. Kelâmîcılar, bu ayetlere dayanarak Allah'ın irade sıfatının olduğunu söylemişlerdir. “Allah dilediğini yapar.”³⁴⁵ “Şüphesiz ki Allah dilediğine hükmeder.”³⁴⁶ gibi ayetler Tanrı'nın irade sıfatına sahip olduğunu gösterir.

Âlemin mükemmel ve düzenli olması Allah'ın irade sıfatına sahip olduğunu gösterir.³⁴⁷

Filozoflar ile Batıniye irade sıfatının olmadığını söylemişlerdir. Neccariye ise Tanrı'nın zatıyla mürid olduğunu iddia eder. Mutezile ise hiçbir mahalde bulunmayan hadis bir irade ile mürid olduğunu söylemişlerdir.³⁴⁸

İslâm filozoflarından Farabi ve İbn-i Sina *südur* teorisi bağlamında irade sıfat üzerinde durmayı gerekli görmemişlerdir.³⁴⁹

İrade sıfatı aklen caiz olan şeylere taalluk eder, vâcib ve muhale taalluk etmez. Çünkü vâcib ve muhal zaruri olarak var ve yok olandır. İrade olunan şeyin gerçekleşmemesi acizlik olduğundan bunun Allah hakkında düşünülmesi muhaldir. O'nun kudreti sonsuz olduğu gibi iradesi de sınırsızdır.³⁵⁰

Allah'ın Teâla'nın iki türlü iradesi vardır:

³⁴³ Gölcük, Şerafeddin, S. Toprak, *a.g.e.*, s. 217.

³⁴⁴ Aydın, *a.g.e.*, s. 150.

³⁴⁵ Âl-i İmrân 3/40.

³⁴⁶ Maide 5/1.

³⁴⁷ Taftazani, *a.g.e.*, s. 182.

³⁴⁸ Sabuni, *a.g.e.*, s. 99.

³⁴⁹ Aydın, *a.g.e.*, s. 150.

³⁵⁰ Gölcük, Şerafeddin, S. Toprak, *a.g.e.*, s. 218.

1) Tekvini İrade: Bu bütün yaratıkları kapsamına alan iradedir. Her hangi bir şeye taalluk ettiği zaman o mutlaka gerçekleşir. “*Bir şeyin olmasını dilediğimiz zaman ona sözüümüz ancak “ol” dememizden ibarettir. O da derhal oluverir.*”³⁵¹

2) Teşrii İrade: Allah’ın bir şeyi sevmesi ve hoşnut olması, muhabbet ve rıza göstermesi manasındadır. Allah’ın bir şeyi bu manadaki iradesi ile dilemiş olması, o şeyin meydana gelmesini gerekli kılmaz. “*Şüphesiz ki Allah, adaleti, iyiliği ve akrabaya yardım vermeyi emrediyor (irade ediyor)...*”³⁵² ayetindeki irade teşrii iradedir.³⁵³

Ehl-i Sünnet âlimleri, irade sıfatının ilim ve kudret sıfatlarından ayrı, müstakil bir sıfat olduğunu ispat ettikleri gibi, *meşiet*i de irade ile aynı manada kullanmışlardır.³⁵⁴ Kerramiye, onların bu görüşünün aksini söyler. Kerramiye’ye göre *meşiet* ezeli, irade ise hadistir.³⁵⁵

İbn Rüşd, *kâdim* iradeden hadis varlıkların çıktığı görüşüne karşı çıkar. Bu fikirlerin halk tarafından anlaşılmadığı gibi âlimleri de tatmin etmediğini belirtir. İbn Rüşd’e göre Allah bir şeyin olma vakti geldiğinde onu murad eder ve o da olur.³⁵⁶

E. ÂLEMİN YARATICISININ KUDRET SAHİBİ OLMASI

Kudret, failin fiili yapabilmesini ve kendisiyle fiilin vaki olmasını mümkün kılan bir sıfattır.³⁵⁷ Kudret sıfatı Allah’u Teâla’nın sonsuz güç sahibi olması ve bütün mümkün olanları irade ve ilmine uygun olarak tesir ve tasarruf etmesi demektir. Âlemin yaratılışı onun kudretinin eseridir.

Allah’ın bazı şeylere kadir olup bazı şeylere de kadir olmadığını düşünmek muhaldir.³⁵⁸

Nizam ve gaye delili ile Allah’ın kudret sıfatı arasındaki ilişki çok bulunmaktadır. Gazzali, kudret sıfatı ile ilgili açıklamalarını nizam ve gaye delilinden hareket ederek izah eder.³⁵⁹

Kudret sıfatının taalluku konusunda Mutezile kelmacıları ile Eş’ari kelmacıları arasında tartışmalar olmuştur. Örneğin Allah kulları için en iyi olanı yaratmaya mecbur mudur yoksa değil midir?³⁶⁰

³⁵¹ Gölcük, Şerafeddin, S. Toprak, *a.g.e.*, s. 218.

³⁵² Nahl 16/90.

³⁵³ Gölcük, Şerafeddin, S. Toprak, *a.g.e.*, s. 219.

³⁵⁴ Gölcük, Şerafeddin, S. Toprak, *a.g.e.*, s. 218.

³⁵⁵ Sabuni, *a.g.e.*, s. 100.

³⁵⁶ Aydın, *a.g.e.*, s. 151.

³⁵⁷ Gazali, Ebu Hamid, *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd*, Beyrut 1993, s. 110.

³⁵⁸ Taftazani, *a.g.e.*, s. 156.

³⁵⁹ Aydın, *a.g.e.*, s. 148.

Kur'an'da Allah'ın kudret sıfatına delâlet eden pek çok âyet vardır. “Allah, her şeye hakkıyla kadirdir.”³⁶¹

Allah'ın kudret sahibi olduğu konusunda âlimler arasında ihtilaf yoktur. Ancak kudretin ifade ettiği mana ve muhtevanın zâtı ilâhi'ye hangi kelime kalıbıyla izafe edileceği hususunda Mu'tezile kelâmcılarının farklı anlayışları vardır. Sözü edilen kelâmcılar, Allah'a nisbet ettikleri sübûti sıfatları sigâ bakımından da sıfat olarak şekillendirirler. Buna göre Allah âlim, kâdir ve müriddir denilebildiği halde Allah, ilim, kudret ve irade sahibidir denilemez. Çünkü Mu'tezile âlimleri ilim, irade, kudret gibi kavramların zihinde müstakil birer varlık oluşturduğu takdirde kadim sayılıp tevhid ilkesini zedeleyeceğini söyler.³⁶²

Kudret sıfatı da irade sıfatı gibi mümkün olanlara taalluk eder, *vâcib* ve *müstahil* olan şeylere taalluk etmez. Kudret sıfatının bu taalluk etmesi konusunda Maturidilerle Eş'ariler arasında farklı açıklamalar olmuştur. Her iki taraf da kudretin Allah'ın zatıyla kaim ve ezeli olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. İhtilaf konusu Allah'ın kudret sıfatından ayrı bir tekvin sıfatının olup olmadığıdır.³⁶³

Eş'ariler, icad etmek, yaratmak ve bilfiil var etmek kudret sıfatı ile olur. Çünkü kudretin iki türlü taalluku vardır. Bunlardan biri ezeli taalluktur ki mümkünler bununla yaratılmaya hazır hale gelir. İkincisi ise kudretin hadis taallukudur ki, ezeli iradenin tercihinine göre mümkünler bununla var veya yok olur. Buna göre Eş'ariler, kudreti, mümkünleri yokluktan varlığa çıkarmada da müessir olan bir sıfat olarak görmekte ve Maturidilerin tekvin sıfatıyla Allah'a izafe ettikleri manâyı onlar kudret sıfatının bu ikinci taalluku ile izâh etmektedirler.³⁶⁴

Maturidilere göre kudret sıfatının sadece bir taalluku vardır ve o da ezeldir. Eşyanın var edilmesinde müessir olan kudret sıfatı değil, *tekvin* sıfatıdır.³⁶⁵

F. YARATMA

Yaratma ifadesini kullandığımız zaman yaratan, yaratılan ve yaratma olmak üzere üç ayrı kavramdan bahsedildiğini söyleyebiliriz.

Müslüman kelâmcılar, yaratanı *mükevvin*, yaratılanı *mükevven* ve yaratmayı da *tekvin* olarak ifade etmektedirler. Tekvin, yok olanı varlığa çıkartma anlamında da tarif

³⁶⁰ Aydın, *a.g.e.*, s. 149.

³⁶¹ Bkz. Nahl 16/77 krş. Nûr, 24/45; Âl-i İmrân, 3/26; Ahkaf, 46/33; En'am, 6/17; Rûm, 30/50.

³⁶² Topaloğlu, Bekir, “Kudret”, *TDVİA*, Ankara 2002, C. XXV, s. 316.

³⁶³ Gölcük, Şerafeddin, S. Toprak, *a.g.e.*, s. 219.

³⁶⁴ Gölcük, Şerafeddin, S. Toprak, *a.g.e.*, s. 219.

³⁶⁵ Gölcük, Şerafeddin, S. Toprak, *a.g.e.*, s. 220.

edilmektedir.³⁶⁶ Ayrıca kelâmcılar, yaratmayı ifade etmek için kullandıkları *tekvin* kelimesi yerine *tahlik*, *halk*, *icad*, *ihdas* ve *ihira* kelimelerini de kullanmaktadırlar.³⁶⁷

Kur'an'da yaratma kelimesi *İbda*, *halk*, *inşa*, ve *ca'l* kelimeleri ile ifade edilmektedir. *İbda*, hiçbir şeyden bir şeyi icâd etmek olduğu gibi bir şeyden bir şeyi kurmaya da denir.³⁶⁸ *Halk* ise bir şeyden bir şeyi icad etmek demektir.³⁶⁹ *İbda*, *halktan* daha geneldir.³⁷⁰ Tefsirciler, *ca'l* kelimesinin *halk* kelimesi gibi inşa ve yaratma olduğunu söylerler. *Halk*, tekvinle ilgili inşaya tahsis edilmiş olup takdir ve tesviye manasını da içine alır. *Halkta* yaratılanın kaderini takdir eden öncü ve kapsayıcı bir ilim olmakla birlikte bunun gerek maddeden olsun gerekse maddesiz olsun onu bir düzene koyma anlamı vardır.³⁷¹ *İcâd* ise fiili yok iken var etmek, yok olanı varlığa geçirmek demek olduğundan, hem varlığın öncesi ve sonrasıyla hem de yokluk ve varlıkla ilgilidir. Buna göre varlığı takdir edilen, yok olan bir şeyin varlık halini ifade eder.³⁷²

Âlemi yaratan Allah olup varlığı zorunludur. Âlemin varlığı ise mümkündür. Bu nedenle yaratılan dediğimiz zaman bütün mümkün varlıklar anlaşılmalıdır.

İslâm düşüncesine göre Tanrı âlemi hür iradesi ve mutlak kudreti ile yaratmıştır. Tanrı'nın âlemin yaratıcısı olduğu konusunda herhangi bir problem söz konusu değildir. Fakat tartışmaların çıkış noktası yaratılmanın nasıl olduğu konusuna dayanmaktadır. İslâm düşünürleri âlemin yaratılması konusunda “yoktan yaratılma”, “südur” ve “feyz” gibi teorileri kullanarak konuya açıklık getirmeye çalışmışlardır.

Tekvin konusunda, kelâmcılarla filozoflar arasında ayrılıklar olduğu gibi kelâmcılar kendi içlerinde de farklı görüşler arz ederler. Neseфи, bununla ilgili olarak bu grupları şu şekilde tasnif eder:

1- Tekvinin, *mükevven* ile aynı olduğunu ileri sürenler. Bunlar, Mutezile'nin büyük bir kısmı ile Neccariye ve hadisci kelâmcılar olan Küllabiye, Eşariyye ve Kalanisiyenin hepsini kapsar. Bunlara göre *tekvinin*, *mükevven*den başka bir manası yoktur. Yani *tekvin* ile *mükevven* aynı manadadır.³⁷³

2- Mutezile'nin ileri gelenlerinden Ebu Hüzeyl el Allaf, Bişr b. Mu'temir, Mamer ile İbn Ravendi, Hişam b. Hakem Kerramiyenin bütünü *tekvin* ile *mükevven* ayrı

³⁶⁶ Taftazani, *a.g.e.*, s. 174.

³⁶⁷ Neseфи, *a.g.e.*, C. I, s. 400.

³⁶⁸ Bkz. Bakara 2/117.

³⁶⁹ Bkz. Nahl 16/4.

³⁷⁰ Cürcani, *a.g.e.*, s. 11.

³⁷¹ Yazır, *a.g.e.*, C.III, s. 1866–1867.

³⁷² Yazır, *a.g.e.*, C.VII, s. 5156.

³⁷³ Neseфи, *a.g.e.*, C.I, s. 400.

anlamda olduğunu söylerler. Bunda ittifak ettikleri halde yaratmanın nerede olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda ayrılığa düşenlerin görüşleri şunlardır:

a- İbn Ravendi'ye göre, *tekvin* bir yerde (mahalde) olmadan olur.

b- Bişr b. Mutemir, *tekvinin mükevven*den önce olduğunu ve bir yerde olmadan durabildiğini söyler.

c- Ebu Huzeyl, *tekvinin mükevven*le beraber bulunduğunu ileri sürer. Çünkü *tekvin* kendi kendine bulunamaz. Allah'ın "ol" emrinden başka bütün sözleri bir yerde (mahal) vuku bulur. Fakat *tekvin* "kün" den başka bir şey değildir ve bir yerde de vuku bulmamıştır.

d- Kerramiye'ye göre ise, *tekvin* Allah'ın zatında vuku bulur ve Tanrı olaylara, oluşmalara mahaldir yani oluşmaların yeridir.³⁷⁴

3- Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise *tekvinin*, Allah'ın ilim, kudret sıfatları gibi ezeli bir sıfat olduğunu söylerler. *Tekvin* ezeldir, fakat *mükevven* sonradan değildir. Kudret ezeli olduğu gibi halde güç yetirilenin sonradan olması da böyledir. Bu durumda *tekvin*, *mükevvenin* var olacağı zamanda oluşturulması demektir.³⁷⁵

Kur'an'da, Allah'ın yaratma sıfatını ifade eden pek çok ayetler bulunmaktadır.

"Allah her şeyin yaratandır. O her şeyin vekilidir."³⁷⁶

"Senin Rabbin çok bilgili yaratıcıdır."³⁷⁷

"O gökleri ve yeri gerektiği gibi yarattı. O, onların ortak koşmalarından yücedir."³⁷⁸ Benzer ayetlerle Allah'ın yaratma sıfatına sahip olduğu vurgulanmaktadır.

Allah'ın yaratma sıfatı ezeli olup âlem ise hadistir. Allah ezelde yaratma sıfatına sahip ise hadis olan âlemin yaratılması için ne diyebiliriz. Buna göre Ehl-i Sünnet kelimcileri Allah'ın varlığından başka her şeyin hadis olduğunu kabul etmekle beraber *tekvin* sıfatının ezeli olduğunu savunurlar. *Tekvin* sıfatının ezeli olduğu konusunda nakli ve akli deliller getirirler. Ehl-i Sünnet'e göre öncelikle Allah kendisini ayetlerde yaratıcı sıfatıyla nitelemektedir. "O, Allah'tır, yaratandır."³⁷⁹ Sabuni ve Taftazani ayetteki yaratma ifadesini dil açısından da değerlendirerek *halık* isminin "halk" kökünden türediğini, buna göre bir manadan türeyen ismin o mananın kendisinde mevcut olduğu kimsede var olduğunu,³⁸⁰ söylerler.

³⁷⁴ Neseî, *a.g.e.*, C.I, s. 401.

³⁷⁵ Neseî, *a.g.e.*, C.I, s. 402.

³⁷⁶ Zümer 39/62.

³⁷⁷ Hicr 15/86.

³⁷⁸ Nahl 16/3.

³⁷⁹ Haşr 59/24.

³⁸⁰ Sabuni, *a.g.e.*, s. 88; Taftazani, *a.g.e.*, s. 175.

Kelâmcılar, *tekvin* sıfatının ezeli olması konusunda akli olarak bir takım deliller ileri sürerler.

1- *Tekvin* sıfatının hadis olduğunu düşünecek olursak ortaya şu sonuçlar çıkar: “a) *Tekvin* sıfatı ya Allah’ın onu yaratmasıyla var olacaktı b) Yahut da böyle bir şey olmadan meydana gelmiş olacaktı, Eğer hasımlarımız birinci şıkkı kabul ederlerse onlara deriz ki “Allah’ın bunu yaratması kadim midir, yoksa hadis midir? Eğer kadim derlerse bizim söylediğimizi kabul etmiş olurlar. Eğer hadis derlerse önceki sualimizi tekrar sorarız ve bu da teselsül yoluyla sonsuza kadar devam eder. Muarızlarımız, hadis olduğunu iddia ettiği *tekvinin* Allah’ın yaratması olmaksızın meydana geldiğini söyleyecek olurlarsa buna karşılık olarak deriz ki Allah’ın yaratması olmaksızın bir mahlûkun meydana gelmesi caiz olunca bütün hadislerin de yaratılmadan var olması caiz olur, bu ise bizi Allah’ın yokluğu düşüncesine götürür.”³⁸¹

2- *Tekvin* sıfatının hadis olduğu var sayılırsa bunun hüduzu başka bir *tekvin* sıfatıyla olacak demektir ki bu da imkânsız olup teselsülü gerektirir. Bu aynı zamanda âlemin oluşmasını imkânsızlık derecesine kadar vardırılmak demektir.³⁸²

3- Diğer taraftan eğer *tekvinin* ezeli olmadığını söylersek Allah’ın zatında hüduz etmiş olur ki bu durumda Allah’ın zâtı hadis olanlara mahal olmuş olur ki bu da imkânsızdır.³⁸³

Maturidi’ye göre *tahlik*, *terzik*, *ihya*, *imata* ve bunların benzeri olarak Yüce Allah’a isnat edilen sıfatların hepsi Allah’ın zâtıyla kaim olan *tekvin* sıfatına racidir. *Tekvin* sıfatı mahlukata ve mükevvenata taalluk edince *tahlik*, rızka taalluk edince *terzik*, hayata taalluk edince *ihya*, ölüme taalluk edince *imata* diye adlandırılır.³⁸⁴

Bilindiği gibi Eş’ariler, sıfatları zâtî ve fiili olmak üzere ikiye ayırırlar. Onlara göre *tekvin* sıfatı fiili sıfatlardandır. *Tekvin* sıfatı hadis olup zâtî ile kaim değildir. İzafi ve itibaridir. Buna göre Eş’ariler, *tekvinin* mükevvenin aynı olduğunu söylerler.³⁸⁵

Tekvin sıfatı konusunda Eş’ari kelâmcılarıyla, Maturidi kelâmcıları arasındaki ihtilaf *tekvinin* mükevvenin aynısı olup olmadığı konusudur, diyebiliriz.

Eş’arilerin böyle bir neticeye varmaları şundan kaynaklanmaktadır. Şayet *tekvin* sıfatı ezeli ve müstakil bir sıfat olarak kabul edilirse *mükevvenin* de ezeli olacağı kanaatine varmışlardır. Çünkü onların düşüncesine göre, *mükevven* olmadan *tekvin* işini

³⁸¹ Sabuni, *a.g.e.*, s. 88.

³⁸² Taftazani, *a.g.e.*, s. 175.

³⁸³ Taftazani, *a.g.e.*, s. 175.

³⁸⁴ Tunç, Cihat, *Sistematik Kelâm*, Kayseri 1997, s. 136.

³⁸⁵ Sabûni, *a.g.e.*, s. 87.

düşünmek mümkün değildir, zira onların nazarında *tekvin*, *mükevvenin* aynıdır. Bir başka deyişle yapılan iş neticesinde yaratılan şey aynıdır. Dolayısıyla fiil, failin değil mefulün, yaratılanın sıfatıdır. Ezelde meydana gelenler ancak *tahlikin*, *terzikin*, *ihyanın*, *imatanın*, mebdei ve illetidir.³⁸⁶

Sabuni, Eş'arilerin ileri sürdüğü *tekvinin mükevvenin* aynısı olduğu meselesine karşı çıkararak şu delili getirir: “*Tekvin mükevvenle* kaim bulunsaydı *mükevvenin* var oluşu kendi kendine gerçekleşecek ve mevcudiyeti için başkasına ihtiyaç olmayacaktı; bu takdirde *mükevven* kadim olurdu. Hâlbuki muarızlarımız yaratıkların kadim oluşu hatasından korunmak için tekvine kadim demekten kaçınıyorlardı, şimdi ise *muhâl* olanı irtikâb etmekle beraber kaçınmış oldukları hataya düşüyorlar.”³⁸⁷

Nesefi, *tekvinin mükevvenin* aynısı olduğunu söylemesinden dolayı kendisine eleştirilerin yöneltildiğini belirtir. Kendisini bu konuda eleştirenler şu şekilde itiraz etmektedirler: “Eğer *tekvin* ezelde Allah'ın sıfatı ise, Allah ezelde *mükevvin* olur bundan da yarattığı kâinatın ezeli olduğu anlamı çıkar.” Nesefi, kendisini bu konuda eleştirenlere cevap olarak şu örneği verir: “Dövenin olup dövülenin düşünülmemesi imkânsızdır. Fiil ile meful bir arada bulunmadan iş olmaz. Aynı bunun gibi *tekvin* olsun da *mükevven* olmasın demek, *mükevven* olsun da *tekvin* olmasın demek gibidir ki bu da yanlıştır.”³⁸⁸

Nesefi, dil açısından da delil getirir. Fiil, mefule etki eder. Eğer fiilin bir mefule etkisi şart ise ve fiil ezelde mevcut değil ise ezelde etki edecek şey ya vardır veya yoktur. Bu durumda hem var olmuş ve hem yok olmuş olduğu iddia edilmiş olur.³⁸⁹

Yaratma konusunda Eş'ari kelâmcılarıyla Maturidi kelâmcıların çok detaylara girdiklerini ve böylece özgün bir yaratma teorisi ortaya koyamadıklarını söyleyebiliriz.

Farabi ve İbn-i Sina, daha önce de belirttiğimiz gibi kâinattaki varlıklar hakkında varlık ve mahiyet kavramını kullanmışlardır. Buna göre bir nesneden bahsedilince önce onun mahiyeti sonra da varlığı akla gelmelidir.³⁹⁰

Farabi ve İbn-i Sina âlemin yaratılması konusunda geleneksel düşünceden farklı olarak yaratmayı *südûr* teorisi ile izah etmeye çalışırlar. Her iki düşünürü göre âlemin yaratılışı Zorunlu Varlık'tan *taşma* ve *feyz* yoluyla gerçekleşmiştir. Farabi ve İbni Sina, bu görüşlerinde Aristo'nun ilk neden prensibinden ayrılarak Plotinus'un görüşünü

³⁸⁶ Tunç, *a.g.e.*, s. 136.

³⁸⁷ Sabûni, *a.g.e.*, s. 89.

³⁸⁸ Nesefi, *a.g.e.*, C.I, s. 405.

³⁸⁹ Nesefi, *a.g.e.*, C.I, s. 410.

³⁹⁰ Atay, Hüseyin, *Farabi ve İbn-i Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974, s. 116.

benimsemişlerdir.³⁹¹ Böylece Yeni Eflâtuncu fikirler İslâm filozoflarının *südur* teorisinin oluşmasında etkili olmuştur diyebiliriz. Bu da *südur* teorisinin, Eski Yunan düşüncesine dayandığını göstermektedir. Plotinos’a göre âlem zuhur ve tecelli mertebeleri halindedir. Plotinos’a göre birden akıl çıkar. Akıldan ise *nefs*lerin aşamaları doğar. *Nefs*lerin en aşağısı “âlemin *nefsi*”dir. Zuhur derecelerinin en sonunda, varlığın yoklukla temasa geldiği yerde madde vardır. Birlik ona göre zihinle kavranamaz olan “Sonsuz Bir”dir. O her yerde hazırdır, fakat görünmez. Birden ilk zuhur eden “Külli Aklı”dır; ondan “Külli Nefs” (ruh) doğar.³⁹²

Farabi ve İbn-i Sina’nın, yaratma konusunda *südur* teorisine yönelmelerinin sebeplerini şu şekilde izah etmektedirler: a) Tanrı birdir. Âlem ise çokluğu ifade eder. Kâinattaki bu çokluk Tanrı’nın zatında da çokluk bulunduğunu hatıra getirir. Südürücü filozoflar bu çıkmazdan kurtulmak için “Birden ancak bir çıkar” prensibine dayanmışlardır. b) Yaratma fikri kabul edilecek olursa ortaya zaman problemi çıkacaktır. Ya da eğer âlem yaratılmadan önce “Tanrı ne yapıyordu?” diye bir soru akla gelebilir. Bir başka açıdan Tanrı’nın âlemi yarattığı andaki iradesiyle, yaratmadan önceki iradesi arasında bir fark vardır. İrade sıfatındaki bu değişme O’nun zatında da değişmenin olabileceğini akla getirmektedir. Yine şöyle bir soru daha akla gelebilir. Neden Tanrı varlığı belli bir anda yaratmıştır? Acaba daha önce ve daha sonra yaratmasına engel olabilecek ya da yaratma anında kullanmasını gerektiren bir güç mü vardı? c) Farabi’nin südur teorisine yönelmesindeki bir sebep de şer problemidir. Varlıktaki kötülüğün Tanrı ile bir alakasının bulunmamasıdır.³⁹³

Südur ve *feyz* teorisinden sadece İbn-i Sina ve Farabi değil bu filozofların dışında İhvan-ı Safa, Fahreddin er-Razi, Sühreverdi ve İbn-i Arabi gibi pek çok filozof ve mutasavvıfın da etkilendiğini³⁹⁴ görüyoruz.

Önceden de belirttiğimiz gibi Farabi ve İbn-i Sina’nın varlığı zorunlu ve mümkün varlık olarak kabul etmelerinden dolayı yaratmayı zorunlu varlıkla mümkün varlık arasında bir akletme faaliyeti olarak görürler. Zorunlu varlık kendini düşününce, mahiyeti ve varlığı ayrı olmayan bir varlık ortaya gelecek, bu varlık da mümkün varlıkları meydana getirecektir. Aslında zorunlu varlığın kendini bilmesiyle meydana gelen bu varlık için çıkış ve taşma deniyorsa da bunun fiziki anlamda bir şeyin çıktığı

³⁹¹ Atay, *a.g.e.*, s. 107.

³⁹² Ülken, Hilmi Ziya, *Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, İstanbul 1998, s.16.

³⁹³ Kaya, Mahmut, “Farabi”, *TDVİA*, C. IV, s. 150.

³⁹⁴ Bayraktar, *a.g.e.*, s. 53.

şeklinde anlaşılması gerekir. Zorunlu varlık kendini düşününce başka bir varlık ondan kopmuyor sadece kendinden ayrı, dışarıda bir varlık meydana geliyor.³⁹⁵

Yaratma Arapça *halk* kelimesinin karşılığıdır. *Halk*, ölçüp biçmek, bir nesneyi bir nesneye ölçerek kesip dikmek, ayarlayıp yapmak, bir nesneyi bir nesneye ölçüp biçerek yeni bir nesne meydana getirmektir. *Halk*'ın iki anlamda kullanıldığı anlatılır. Biri örneksiz yeni bir şey meydana getirmek, diğeri ölçmek, tahmin etmek anlamına gelir. “Yaratanların en güzeli”³⁹⁶ anlamında olan bu ayete ikinci mana verilmiş ve ölçüp biçenlerin en iyisi diye açıklanmıştır. Bu açıklayışa delil olmadığı gibi, burada yoktan yaratma manasını da verebilecek bir delil yoktur. Fakat diğeri bir ayette “yalan uyduruyorlar”³⁹⁷ ifadesinde kullanılan *halk* sözüne de takdir, tahmin anlamı verilmesi, ayetin anlatmak istediği manaya bizce aykırı gelmektedir. “Yalanı, olmayanı yaratma” şeklinde anlam vermemiz gereken bu ayete verilmesi gereken anlam yoktan var etmektir, çünkü yalanın iftiranın dışarıda varlığı yoktur. İşte onlar böyle hiç izi, kokusu olmayan, var olabileceği bile dışarıda sabit olmadan bir şey icad ediyorlar ve yaratıyorlar. Böylece bunun birinci anlama daha uygun olduğuna kaniyiz. Burada tahmin etmek, ayetin anlatmak istediği manaya karşı sönük düşmektedir.³⁹⁸

Farabi ve İbn-i Sina yaratmayı ifade etmek için *ibda* terimini kullanmışlardır.³⁹⁹ Daha önce de gördüğümüz gibi bu kelimenin kökü örneksiz bir nesne meydana getirmek, yapılmamış, bilinmemiş bir nesne meydana koymak, var etmek anlamlarına geldiği gibi, dinde yeni bir töre, gelenek yaratmağa da bidat denilmektedir. Ayrıca *ibda* kelimesinde bir nesnenin var olmasına sebep olmak, bir şeye varlık vermek, icâd etmek anlamları vardır.⁴⁰⁰

Farabi'ye göre *ibda* yoktan var etmek demektir. Farabi, *ibdaya* başka bir anlam da verir. Varlığı kendinden olmayan bir nesnenin varlığının devamını sağlamaktır.⁴⁰¹

İbn-i Sina da Farabi gibi *ibda* sözüne farklı anlamlar verir. Birincisi aracısız ve yoktan bir nesne var etmek. İkincisi ise aracısız bir nedenden herhangi bir nesnenin meydana gelmesini sağlamaktır. Ayrıca *ibda*, İbn-i Sina'ya göre yalnız bir nesnenin maddesini değil aynı zamanda şeklini de birden var etmektir.⁴⁰²

³⁹⁵ Atay, *a.g.e.*, s. 119.

³⁹⁶ Mü'minun, 23/14.

³⁹⁷ Ankebut, 29/17.

³⁹⁸ Atay, *a.g.e.*, s. 119–120; İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, C. X, s. 85, 87.

³⁹⁹ Atay, *a.g.e.*, s. 120.

⁴⁰⁰ Atay, *a.g.e.*, s. 120; İbn Manzur, *a.g.e.*, C. VII, s. 6.

⁴⁰¹ Atay, *a.g.e.*, s. 120.

⁴⁰² Atay, *a.g.e.*, s. 121.

Her iki filozofun yaratma konusunda çoğunluğun kullandığı *halk etmek* tabiri yerine *ibda* sözünü benimsedikleri görülür. Yoktan var etme anlamında yaygın olan *halk etme* sözünün sözlükteki kök anlamı da yoktan yaratma ve var etme, olmadığını gördük. Farabi ve İbn-i Sina'nın bu terimi kullanmaları düşündürücüdür.⁴⁰³

Farabi'ye göre Tanrı ile varlıklar arasında hiyerarşik bir sıralanma vardır. İlk varlık olan Tanrı her türlü iyilik ve güzelliğin kaynağıdır. Tanrı'nın kendisini bilmesiyle diğer şeyler varlık bulmuştur. Buna göre Tanrı'nın bilgisinin dışında eşyanın O'ndan südür etmesi imkânsızdır. Bildiği şeylerin var olmasının sebebi O'nun bilgisidir. Yoksa eşya olduktan sonra ona soyut bir varlık verilir anlamında anlaşılmalıdır. İlk yaratılanın sebebi O'dur. Yaratmak (el-İbdâ'), varlığı olmayan şeyin varlığının sürekliliğini sağlamaktır.⁴⁰⁴ Aslında Farabi, südur teorisiyle yaratma sıfatını da farklı bir şekilde izah etmektedir. Çünkü ona göre *yaratma* eşittir *bilmedir* diyebiliriz. Tanrı'dan ilk meydana gelen şey, sayı olarak birdir. O'da ilk Akıl'dır. Bu ilk yaratılan akılda araz olarak bir çokluk vardır. Çünkü O, özü itibariyle mümkün, ilk olduğu için de zorunlu bir varlıktır. Bu sebeple O, zatını da bilir, ilk varlığı da bilir. O'ndaki çokluk "ilke"den değildir; zira varlığının mümkün oluşu onun özü gereğidir. Bu akıl ilk'ten kaynaklanan bir varlığa sahiptir.

İlk aklın varlığı zorunlu olması ve İlk'i de bildiği için ondan, başka bir akıl daha meydana gelir. Bundaki çokluk da yukarıda anlattığımız gibidir. Varlığı mümkün olduğu için ve özünü bildiği için bu İlk akıldan ikinci akıl ile madde ve sureti ile "Nefis" demek olan en yüksek Gök (*el-Felekü'l Ala*) meydana gelir. Bu demektir ki onun mümkün varlık oluşu ve özünü bilişi gök ve nefsin meydana gelmesine sebep olmuştur. İkinci akıldan başka bir akıl ve en yüksek göğün altında başka bir gök meydana gelir. İlk akıl hakkında başlangıçta anlattığımız gibi ikinci akılda da araz bakımında bir çokluk olduğu için ondan başka bir akıl ve gök meydana gelir.

İşte bu sistemle, her akıldan başka bir akıl ve bir gök meydana gelir biz bu akılların ve göklerin sayısını bilemeyiz, sadece faal akılların maddeden soyutlanmış olan bir faal akılda sona ermesine kadar olanlarını bilebiliriz; işte orada göklerin sayısı tamam olur. Akılların bu şekilde birbirinden zincirleme olarak çıkışları sonsuza dek sürüp gitmez. Ayrıca bu akılların türleri de farklı olup her akıl başlı başına bir tür teşkil

⁴⁰³ Atay, *a.g.e.*, s. 123.

⁴⁰⁴ Farabi, "Felsefenin Temel İlkeleri (*Uyünü'l-Mesâil*)", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (Çev: Mahmut Kaya), İstanbul 2005, s. 120

eder. Bu akıllardan sonuncusu (faal akıl) bir yönüyle yeryüzündeki nefislerin (canlıların), bir yönüyle de gökler aracılığıyla dört unsurun var oluşunun sebebidir.

Tanrı'dan ilk meydana gelen şey İlk Akıldır. İlk akıl, Tanrı'nın varlığını ve zatını zorunlu olarak bilir. Bu ilk akılda araz olarak çokluk vardır. Çünkü o özü itibariyle *mümkün*, ilk olduğu için de *zorunlu* bir varlıktır. Farabi bu şekilde ilk aklın hem ilk varlığı ve hem de kendi varlığını bilmesiyle, kendisinden sonra bir aklın varlığının daha ortaya çıktığını kabul eder. Buna ikinci akıldan ikinci akıl ile madde ve suretiyle “nefis” demek olan en yüksek gök (*el-Felekü'l-Üla*) meydana gelir. Her aklın, İlk Akıldaki gibi özelliklere sahip olmasıyla kendisinden sonra başka bir aklın ve göğün ortaya çıkmasını sağlar. Bu şekilde silsile olarak devam eden akılların ve göklerin sayısı bilinmemektedir. Ancak bunlar sonsuz değildir. Maddeden soyutlanmış bir akıl olan *Faal Akıl*'da son bulur. Bu akıllardan sonuncusu olan *faal akıl* bir yönüyle yeryüzündeki nefislerin (canlıların), bir yönüyle de (gökler vasıtasıyla) dört unsurun var oluşunun sebebidir.⁴⁰⁵

Südûrla alakalı bir kavram da inâyet prensibidir. İslâm filozoflarına göre inâyet Allah'ın külli bilgisi ve takdirinin kâinat varlığı ve iyiliği yönünde tecelli etmesidir. Allah, mutlak iyi olduğu için bilgi ve takdiri de iyi ve mükemmel bir nizam olarak dışa vurmakta ve bu suretle varlık gerçekleşmektedir. İbn-i Sina, *südûrun* bir inâyet olduğunu temellendirir. “Külli nizam, planlanmış gerekli zamanla birlikte ezeli bilgide bulunur ve bu nizam O'nun feyezani olarak tertip ve tafsilatıyla O'nda da feyezani eder.” Aynı görüşe Farabi de katılır.⁴⁰⁶

Südur ve *feyz* teorileri Müslüman kelimacılar tarafından eleştirilene sebep olmuştur. Çünkü kelamcılara göre bu teorileri benimsemek âlemin kadim olduğunu kabul etmektir. Allah'ın bilgisi ezeli olduğuna göre bu bilme ile gerçekleşen varlıkların da ezeli olduğu mantıki bir zorunluluktur. Dolayısıyla dinlerde ifade edilen Allah'ın kâinatı hür iradesiyle yaratmış anlayışının ifadesine ters düştüğünden bu fikir pek benimsenmemiştir. Feyz ve südurun zorunlu olduğu tezi ilâhi iradeyi sınırlayıcı olduğu, *südurun* da yaratma gibi bir fiil olduğundan zaman içinde gerçekleşmiş olduğu gerekçesiyle birden bir çıkar gibi fikrin mantık bakımından imkânsız olduğu nedeniyle pek rağbet görmemiştir.⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ Farabi, *a.g.e.*, s. 120

⁴⁰⁶ Turhan, Kasım, “İnâyet”, *TDVİA*, İstanbul 2000, C. XXII, s. 265-266.

⁴⁰⁷ Kaya, Mahmut, “Farabi”, *TDVİA*, İstanbul 1995, C. XII, s. 150.

SONUÇ

Köken olarak âlem fikri İslâm düşüncesinden önce Yunanlı filozoflar tarafından ele alınmıştır. Müslüman kelâmcıların farklı kültür ve inançlarla karşılaşması sonucu bu kültürlerle ait fikirlerin İslâm dünyasına girişi başladı. İşte bu fikirlerden biri de âlem konusudur.

Âlem konusu genel olarak varlık kavramını ifade eder. Buna göre filozoflar ve kelâmcılar tarafından varlık konusunda çeşitli görüşler dile getirilmiştir. Filozoflar, varlığın en genel anlamda bir kavram olduğunu ve tanımının yapılamayacağını söylerler. Bununla birlikte varlık bağlamında ele alınan diğer bir konu da varlığın mahiyetle olan ilişkisidir. Özellikle İbn-i Sina ve Farabi'nin felsefelerinde varlıkla mahiyetin aynı olduğu tek varlık Tanrı'dır. Varlığı ile mahiyeti birbirinden ayrı olan ise *mümkün varlıktır*. Kelâmcılar genel olarak varlığı *kadim* ve *hadis* olmak üzere ikiye ayırırlar. Kelâmcıların ifade ettikleri bu ayırım başka bir ifadeyle filozofların düşüncesinde de aynı anlamı ifade eder. Filozofların *vacib* ve *mümkün* varlık dediklerine kelâmcılar *kadim* ve *hadis* demişlerdir.

Âlem kelime olarak çok geniş bir anlamı ifade eder. Âlem kelimesinin, dil açısından çok farklı tanımları yapılmaktadır. Genel olarak âlem kelimesine şu manalar yüklenmektedir. Allah'tan başka yaratılan her şey âlemdir. Allah'ın bilinmesine sebep olarak bulunan her alâmet, âlem olarak da tanımlanır.

Kelâmcılar, âlemin *cisim*, *cevher* ve *arazlardan* meydana geldiğini söylerler. Kelâmcılar, âlem tasavvurlarını *cevher* ve *araz* teorisi üzerine kurarlar. Fakat bu düşünce köken olarak Yunan düşüncesinde de bulunmaktadır.

Kelâmcıların benimsedikleri âlem teorisine karşılık filozoflar kozmik âlem teorilerini geliştirdiler. Filozofların ileri sürdükleri kozmik âlem teorilerinin de kaynağı Yunan düşüncesine dayanmaktadır. İslâm filozofları kozmik âlem teorilerinde özellikle Aristo'dan etkilenmişlerdir. Aristo'nun Ay-Üstü ve Ay-Altı âlem teorileri başta Farabi ve İbn-i Sina olmak üzere İhvân'ı Safa ve mutasavvıflar tarafından da kullanılmıştır.

Kur'an'da ifade edilen âlem kelimesi, hem lafız olarak geçmekte hem de yerleri, gökleri ve bütün kâinatı kapsayacak şekilde kullanılmaktadır. Kur'an, özellikle âlemin yaratılışına dikkatlerimizi çeker. Yeryüzündeki varlık ve hadiselerin yaratıcının varlığına birer delil olduğunu, yeryüzünün başıboş yaratılmadığını ifade eder. Kur'an'da dikkatimizi çeken bir özellik de yaratılışın başlangıcını ifade eden kavramların olduğudur. Yerlerin ve göklerin altı günde yaratılması, gökyüzünün yedi tabaka olması,

Allah'ın yeryüzünü dumandan yaratması gibi ifadeler de müfessirler tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. En tutarlı yaklaşımın çağdaş müfessirler tarafından olduğunu görüyoruz.

Âlemle ilgili diğer bir tartışma konusu da âlemin *kıdemi* meselesidir. Bu konu kelâmcılarla felsefeciler arasında tartışmalara sebep olmuştur. Özellikle Gazali'nin filozofları bu görüşlerinden dolayı küfürle suçlamıştır. Esas olarak kelâmcılar, âlemin *hadis* olduğunu söylerken filozoflar ise âlemin *kadim* olduğunu söylemişlerdir. Aslında filozoflar âlem *kadimdir* derken bunun varlık açısından değil zaman açısından *kadim* olduğunu dile getirirler. Neticede bunlar da İslâm düşüncesi içinde yetişmiş kimselerdir.

İkinci bölümde Allah'ın varlığı ve sıfatlarını ele aldık. Gerek İslâm filozofları olsun ve gerekse kelâmcılar tarafından olsun hepsi Allah'ın varlığı konusunda birlik içerisindedirler. Allah'ın varlığı ile ilgili olarak İslâm filozofları ve kelâmcıları farklı delil ve üsluplar kullanmışlardır.

Âlemin yaratıcısı olan Allah'ın kendine ait sıfatları vardır. Kelâmcılar arasında sıfatlar konusunda birlik olduğu halde bazı konularda ayrılıklar olmuştur. Örneğin Ehl-i Sünnet kelâmcıları Allah'ın sıfatlarının zatının ne aynı olduğu ve ne gayri olduğunu temel prensip olarak savunurken Mutezile Allah'ın sıfatlarının Allah'ın zatından ayrı olmadığını, Allah'ın zatında olduğunu savunmuştur.

Sıfatlarla ilgili olarak diğer bir özellik de âleme taalluk eden sıfatların olmasıdır. Âleme taalluk eden sıfatlar, Allah'ın kudret, irade ve yaratma sıfatlarıdır. Allah, âlemi hür iradesi ve ezeli kudretiyle yaratmıştır.

Yaratma sıfatı, kelâmcılar arasında tartışma konusu olduğu gibi filozoflar arasında da tartışmalara sebep olmuştur. Kelâmcılar, yaratmanın Allah'a ait olduğunu ve Allah'ın ezeli sıfatı olduğunu söylerler. Maturidilerle Eş'ari kelâmcıları arasındaki ayrılık konusu *tekvinin mükevvenin* aynısı olup olmadığıdır. Her iki taraf da kendi görüşlerine çözümler getirmeye çalışmışlardır. Buradaki fikir ayrılığının oluşmasının temel sebebi Allah'ın ezeli ve yaratıcı olmasına karşılık âlemin yaratılmış olmasıdır. Ebedi olan Allah'ın bu yaratması nasıl olmuştur. Ezeli olanın âlemi yaratmasıyla âlem ezeli mi? yoksa geçici midir? Filozoflar, yaratma teorilerini bu sorular çerçevesinde oluşturmaya çalıştılar. Özellikle Farabi ve İbn-i Sina yaratma konusunu *südur* teorisi ile izah etmişlerdir. *Südur* teorisine göre Allah'ın kendisini bilmesiyle O'ndan akıllar sadır olmuş, böylece her aklın kendini bilmesiyle kendisinden sonra diğer bir aklın ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Netice itibariyle âlemin yaratıcısı Allah olup, âlemden münezzehtir. İslâm filozoflarının âlem teorilerine karşılık Müslüman kelâmcıların, kendilerine özgü ve kendi görüşlerini ifade edebilecek bir âlem teorisi oluşturamadıklarını söyleyebiliriz.

BİBLİYOGRAFYA

- ARİSTOTELES; *Metafizik*, (Çev: Ahmet Arslan), İstanbul 1996
- ATAY, Hüseyin; *Farabi ve İbn-i Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974
- ATEŞ, Süleyman; *Kur'an'ı Kerim Tefsiri*, İstanbul 1995
- AYDIN, Mehmet S.; *Din Felsefesi*, İzmir 1999
- BAKILLANİ, İmam Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib; *et- Temhid fi'r-Reddi ale'l- Mulhide el-Muattıla ve'r-Rafida ve'l-Havaric ve'l-Mutezile*, thk. Mahmud Muhammed el-Hudayri ve Muhammed Abdulhadi Ebu Ride, Kahire 1947
- BAYRAKDAR, Mehmet; *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1997
- BİLMEN, Ömer Nasûhi; *Muvazzah İlmi Kelâm*, İstanbul 1955
- BOLAY, Süleyman Hayri; *Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1993
- BOLAY, Süleyman Hayri, “Âlem”, *TDVİA*, C.II, İstanbul 1989
- CAPELLE, Wilhelm, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, (Çev: Oğuz Özgül), İstanbul 1994
- CÜRCANİ, Ali b. Muhammed b. Ali; *Kitâbu't-Ta'rifât*, Beyrut 1997
- CÜVEYNİ, İmâmu'l Haremeyn; *Kitâbu'l-İrşâd İlâ Kavâti'il-Edille fi Usuli'l-İ'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa ve Ali Abdilmun'im Abdulhâmid, Kahire 1950
- ; *eş-Şamil fi Usuli'd-Din*, (thk. Helmut Klopfer), Kahire 1989
- ÇUBUKÇU, İ. Agâh; *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara 1978
- EBU HANİFE, Numan b. Sabit; *el-Fıkhu'l-Ekber*, “İmam-ı Azam'ın Beş Eseri” adlı kitabın içerisinde, (Çev: Mustafa Öz), İstanbul 1992
- ESED, Muhammed; *Kur'an Mesajı(meal-tefsir)*, (Çev: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), thk Muhammed Yusuf Musa ve Ali Abdilmun'im Abdulhâmid, Kahire 1950
- EŞ'ARİ, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail; *Kitabu'l-Luma fi Redd'i Ala Ehli'z-Zey'i ve'l-Bid'a*, Kahire 1955
- ; *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, (Çev: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın), İstanbul 2005
- FARABİ, *İdeal Devlet*, (Çev: Ahmet Arslan), Ankara 2004
- ; “Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-Mesâil),” *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (Çev: Mahmut Kaya), İstanbul 2005
- ; “Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması (Kitâbü'l-Cem' Beyne Re'ye'yi'l-Hakimeyn Eflâtun el-İlâhi ve Aristûtâlis)”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (Çev: Mahmut Kaya), İstanbul 2005
- FARABİ; “Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler (Makâle fi mâ Yasihhu ve Mâ

- lâ Yasihhu min Ahkâmi'n-Nücûm)", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (Çev: Mahmut Kaya), İstanbul 2005
- FAZLURRAHMAN; *Ana Konularıyla Kur'an*, (Çev: Alparslan Açıkgenç), Ankara 1996.
- GAZALÎ, Ebu Hamid; *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, takdim: Ali Ebu Mulhîm, Beyrut 1993
- ; *Filozofların Tutarsızlığı*, (Çev: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul 2005
- ; "*Felsefenin Temel İlkeleri (Mekâsidü'l-Felâsife)*", (Çev: Alparslan Açıkgenç), İstanbul 2002
- GÖLCÜK, Şerafettin - TOPRAK, Süleyman; *Kelâm*, Konya 1998
- HUCVİRÎ, Ali b. Osman Cüllabi; *Keşfu'l-Mahcûb, "Hakikat Bilgisi"*, (Çev: Süleyman Uludağ), İstanbul 1996
- İBN HÜMAM, Kemalü'd-Din; *el-Müsâyere fî Akideti'l-Münciyyeti fî'l-Ahire*, Mısır h. 1347
- İBN MANZUR, Cemalüd'din Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânu'l-Arâb*, Beyrut 1990
- İBN RÜŞD, Ebu'İvelid; "*Felsefe-Din İlişkisi (Faslu'l-Makâl)*" (Çev: Bekir Karlığa), İstanbul 1999
- ; *Tehâfüt'üt Tehâfüt*, (Çev: Kemal Işık ve Mehmet Dağ), Samsun 1986
- İHVÂNU'S-SAFA; *Resâil C. II*, Beyrut 1957.
- İBN-İ SİNA; *Kitâbu'ş-Şifa (Metâfizik)*, (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), İstanbul 2004
- ; "*Tevhidin Hakikatı ve Nübüvvetin İspatı Üzerine (er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakâiki't-Tevhid ve İsbâti'n-Nübüvve)*", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (Çev: Mahmut Kaya), İstanbul 2005
- ; "*İnâyet ve Kötülüğün İlâhi Kazâya Girişinin Açıklanması Üzerine (Fi'l-İnâye ve Beyâni Keyfiyeti Duhuli'ş-şer fî'l-Kazâi'l-ilâhi)*", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (Çev: Mahmut Kaya), İstanbul 2005
- KADI ABDULCEBBAR b. Ahmed; *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, ta'lik: Ahmed b. Hüseyin b. Ebi Haşim, (thk.: Abdülkerim Osman), Kahire 1988
- KADI ABDULCEBBAR, Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed; *el-Münyetü ve'l-Emel*, (thk. İsamüddin Muhammed Ali, Ahmed Murtaza), İskenderiye 1985
- KAYA, Mahmut; *İslâm Kaynakları Işığında Aristo ve Felsefesi*, İstanbul 1983
- KİNDİ; "*İlk Felsefe Üzerine (Kitâb fî'l-felsefeti'l-Ulâ)*", *İslâm Filozoflarından Felsefe*

- Metinleri*, (Çev: Mahmut Kaya), İstanbul 2005
- ;“Allah’ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine (Risâle fi Vahdâniyyeti’llâh ve Tenâhi Cirmi’l-Âlem)”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (Çev: Mahmut Kaya), İstanbul 2005
- ;“Cisimsiz Cevherler Üzerine (Risâle fi ennehû tûcedu cevâhîru lâ ecsam)”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (Çev: Mahmut Kaya), İstanbul 2005
- ;“Akıl Üzerine (Risâle fi’l-akl)”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (Çev: Mahmut Kaya), İstanbul 2005
- ;“Beş Terim Üzerine (Kitâbü’l-Cevâhiri’l-Hamse)”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (Çev: Mahmut Kaya), İstanbul 2005
- KURTÛBÎ; *el-Câmiu li-Ahkâmi’l-Kur’an ve’l-Mübeyyinu limâ Tedammenehu mine’s-Sünneti ve Âyi’l-Furkân*, (Çev. M. Beşir Eryarsoy), İstanbul 2001
- KUTLUER, İlhan; “Cevher” *TDVİA*, İstanbul 1993, C.VII İstanbul 1993
- ; “Determinizm”, *TDVİA*, C. IX, İstanbul 1994
- MATURİDÎ, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed; *Kitabu’t-Tevhid*, (Çev. Hüseyin Sudî Erdoğan), İstanbul 1981
- MAVERDÎ EL-BASRÎ, Ebi’l Hasen Ali b. Muhammed b. Hubeyb; *en-Nüketü ve’l-Uyûn Tefsîru’l-Mâverdî*, Talik: es-Seyyid Abdulkmaksud b. Abdurrahim, Beyrud Tarihsiz.
- NESEFÎ, Abdullah b. Ahmed en-Neseî; *Tefsîru’n-Neseî “Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*, (thk. Mervân Muhammed eş-Şe’âr), Beyrut 1996
- NESEFÎ, Ebu’l Muin; *Tebziratu’l-Edille fi Usuli’d Din*, (thk. Hüseyin Atay), Ankara 2004
- NEŞŞAR, Ali Sami; *Neşetu’l-Fikri’l Felsefi fi’l-İslam*, Kahire 1981
- ÖZSOY, Ömer - GÜLER, İlhami; *Konularına Göre Kur’an (Sistemik Kur’an Fihristi)*, Ankara 2004
- RÂZÎ, Fahreddin, *Meâlimu Usûli’d-Din*, (Çev: Nadim Macid), Erzurum 1995
- SABUNÎ, Nureddin; *el-Bidaye fi Usuli’d-Din, “Maturidiyye Akaidi”*, (Çev: Bekir Topaloğlu) Ankara 2000
- TAFTAZANÎ; *Şerhu’l-Akâid*, (Çev: Süleyman Uludağ), İstanbul 1991
- SUYÛTÎ, Celâlü’d-Din Abdurrahman b.Ebi Bekr, *ed-Dürri’l-Mensûr fi’t-Tefsîri’l-Münir*, Beyrud 2000
- TOPÇU, Nurettin; *Felsefe*, İstanbul 2002

- TOPALOĞLU, Bekir; *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul 1981
-----; “Allah”, *TDVİA*, C.II, İstanbul 1989
-----; “Kudret”, *TDVİA*, C. XXV, Ankara 2002
TUNÇ, Cihat; *Sistematik Kelâm*, Kayseri 1997
TURHAN, Kasım; “İnâyet”, *TDVİA*, C. XXII, İstanbul 2000
Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1998
UYSAL, Enver; “İhvân-ı Safa”, *TDVİA*, C.XXII, İstanbul 2000
ÜLKEN, Hilmi Ziya; *Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi
Kaynakları ve Etkileri*, İstanbul 1998
VAUX, B. Cara De, “Cevher”, *İA*, C.III, Eskişehir 1997
YAVUZ, Yusuf Şevki, “Araz”, *TDVİA*, C.III, İstanbul 1991
-----; “Heyûla” *TDVİA*, C.XVII, İstanbul 1998
-----; “Kıdem”, *TDVİA*, C. XXV, Ankara 2002
YAZIR, Elmalılı Hamdi; *Hak Dini Kur’an Dili Türkçe Tefsir*, İstanbul 1979
ZEMAŞERİ, Ebi’l-Kâsım Mahmûd b. Umer; *el-Keşşaf an Hakâiku’t-Tenzîl ve
Uyuni’l-Ekâvil fî Vucûhi’t-Te’vîl*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî, Beyrut 1997

ÖZGEÇMİŞ

1974 Elazığ doğumluyum. Malatya İmam Hatip Lisesi'nden mezun olup, 1994 yılında Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni kazandım. Burada iki yıl kadar eğitimime devam ettikten sonra Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne yatay geçiş yaptım. Geri kalan İlahiyat eğitimimi de burada tamamlayıp, 1999 yılında mezun oldum. 2001 yılında Malatya'da İmam-Hatip olarak görev yaptım. Daha sonra Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Pendik Haseki Eğitim Merkezi'ne girerek İhtisas kursunu bitirdim. Şu an Adıyaman İli Kâhta ilçesinde vaiz olarak görev yapmaktayım.