

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

**KELAMDA VE YENİ FİZİKTE ÂLEMİN/EVRENİN
SONLULUĞU MESELESİ**

AHMET HAMDİ TİMURLenk

DOKTORA TEZİ

**DANIŞMAN:
PROF. DR. RAMAZAN ALTINTAŞ**

KONYA-2023



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ahmet Hamdi TİMURLenk
	Numarası	138106073008
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / KELAM
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ
	Tezin Adı	Kelamda Ve Yeni Fizikte Âlemin/Evrenin Sonluluğu Meselesi

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan “Kelamda Ve Yeni Fizikte Âlemin Sonluluğu Meselesi” başlıklı bu çalışma .../.../.... tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1			
2			
3			
4			
5			



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ahmet Hamdi TİMURLENK		
	Numarası	138106073008		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / KELAM		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora		
Tezin Adı	Kelamda Ve Yeni Fizikte Âlemin/Evrenin Sonluluğu Meselesi			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Ahmet Hamdi TİMURLENK



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ahmet Hamdi TİMURLenk		
	Numarası	138106073008		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / KELAM		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ		
Tezin Adı	KELAMDA VE YENİ FİZİKTE ÂLEMİN/EVRENİN SONLULUĞU MESELESİ			

Bu çalışmada Kelamın âlem anlayışındaki sonluluk konusu yeni fizikteki evren anlayışı ile birlikte ele alınmıştır. Kelam ilmi kendi âlem anlayışını hudûs ve atomculuk üzerine kurmuş ve buna dayalı olarak sonluluğu kabul etmiştir. Modern bilimde de evrenin ve onun yapı taşlarının açıklanmasındaki sonluluğu destekleyen konular gündeme gelmektedir. Özellikle erken dönem kelamcılarının âlemin cüzlerine dair açıklamaları günümüzde elde edilen yeni bilimsel sonuçlarla yakın çağrışımlara sahiptir. Mu‘tezile, Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye ekolleri tarafından ortaya konan Kelam atomculuğu Allah’tan başka her şeyi âlem olarak tanımlamış sonlu olmayı merkeze koymuştur. Bu sonluluğu da âlemin bütünü, cüzleri ve zamanı bakımından ele almıştır. 20. Yüzyılda gelişmeye başlayan yeni fizik de evreni bu üç yönden sonlu gösterebilecek sonuçlara ulaşmıştır. Bu göstergeler Standart Model adıyla maddenin cüzlerini ele alırken astronomi bilimi de evrenin sınırlarını keşfetmeye yaklaşarak sonlu bir tablo ortaya koyabilme imkânı vermiştir.

Bu çalışma bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde İslam düşünce sisteminin üç temel ayağı olan Felsefe, Tasavvuf ve Kelam alanlarının âlem anlayışı genel olarak verilmiştir. Birinci bölümde Kelam İlminin âlem anlayışı sonluluğu gösterdiği şekilde ele alınmıştır. Cisimlerin yapısının tasvirinde kullanılan sonluluğa dair hususlar incelenmiştir. Cevher ve araz gibi temel unsurların sonlu yapısı ile onların oluşturduğu cismin sonlu yapısı incelenmiştir. Bu temel cüzlerden de âlemin sınırlı ve sonlu olduğuna gidilmiştir. İkinci bölümde de Yeni Fiziğin evrene ve cismin yapı taşlarına dair bakışında sonluluğu gösteren hususlar ele alınmıştır. Önce parçacıklar düzeyinde sonra da bütün evren düzeyinde sonlu yapı görülmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cevher, Araz, Mekân, Boşluk, Fenâ, Standart Model, Evren, Kuantum Mekaniği, Madde, Uzay



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Ahmet Hamdi TİMURLENK		
	Student Number	138106073008		
	Department	Temel İslam Bilimleri / KELAM		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ		
Title of the Thesis/Dissertation	THE ISSUE OF THE FINITETY OF THE ÂLEM/UNİVERSE IN THE KELAM AND THE NEW PHYSICS			

In this study, the issue of finitude in the understanding of the Kelam is discussed with the understanding of the universe in the new physics. Kalam established his own understanding of the universe on hudûs and atomism and accepted the finitude based on it. In modern science, the issues that support the end of the universe and its building blocks come to the agenda. In particular, the explanations of the Early theologians about the particle of the world have close connotations with the new scientific results. Kelam atomism, which was put forward by the Mu'tazila, Ash'ariyya and Maturidiyya schools, defined everything other than Allah as the universe and put finiteness in the center. They have also considered this finitude in terms of the whole of the universe, its parts and time. The new physics, which started to develop in the 20th century, reached the results that could show to finity of the universe in three ways. These indicators have dealt with the particles of matter under the name of the Standard Model, and astronomy has given the opportunity to reveal a finite picture by approaching the boundaries of the universe.

This study consists of an input and two chapters. In the introductory section, the understanding of philosophy, Sufism and theology, which is the three basic legs of the conceptual Islamic thought system, is generally given. In the first chapter, the understanding of the universe of Kalam is discussed as it shows finitude. The aspects of finitude used in the description of the structure of the objects are examined. The finite structure of the basic elements such as cevher and araz and the finite structure of the object formed by them were examined. From these basic elements, it has been concluded that the universe is limited and finite. In the second chapter, the issues that show the finitude in the New Physics' view of the universe and the building blocks of the object are discussed. The finite structure was tried to be seen first at the level of particles and then at the level of the whole universe.

Keywords: Cevher, Araz, Space, Void, Fenâ, Standard Model, Universe, Quantum Mechanics, Matter, Space

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	İ
KISALTMALAR.....	İV
ÖNSÖZ.....	V

GİRİŞ

A. AMAÇ, KAPSAM VE SINIRLILIKLAR.....	1
A.1. Araştırmanın Amacı.....	2
A.2. Araştırmanın Kapsamı Ve Sınırlılıkları.....	3
A.3. Araştırmanın Yöntemi Ve Kaynakları.....	4
B. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ÂLEM ANLAYIŞLARI.....	6
B.1. İSLAM FELSEFESİNDE ÂLEM ANLAYIŞI.....	8
B.2. TASAVVUFTA ÂLEM ANLAYIŞI.....	15
B.3. KELAMDA ÂLEM ANLAYIŞI.....	20
B.3.1. Kelam'da Varlık ve Yokluk Kavramları.....	22
B.3.1.1. Vücûd.....	22
B.3.1.2. Adem.....	25
B.3.1.3. Ademin Yok Edene İhtiyacı.....	27
B.3.1.4. Ma'dûmun Şey Oluşu.....	30

BİRİNCİ BÖLÜM

KELAMDA ÂLEMİN SONLULUĞU

1. SONLU ÂLEM ANLAYIŞI OLARAK KELAM ATOMCULUĞU.....	40
1.1. Kelam Atomculuğunda Sonlu Cüzleri Mümkün Kılan Çevresel Unsurlar.....	42
1.1.1. Mekân.....	42
1.1.2. Hayyiz.....	49
1.1.3. Boşluk.....	55
1.2. Kelam Atomculuğunda Âlemin Sonlu Cüzleri.....	58
1.2.1. Cisim.....	59

1.2.2. Cisimlerin Hudûsu	64
1.2.3. Cismin En Az Kaç Cüzle Oluşacağı	65
1.2.4. Cismin Bölünme Bakımından Sonlu Oluşu	67
1.2.5. Cevher	70
1.2.6. Cevherlerin Özdeşliği	74
1.3. Cismin Sonluluğunu Gösteren Geometrik Özellikleri	78
1.4. Kelam Atomculuğunda Cismin Süreksiz Parçası Olarak Araz	81
1.4.1. Ekvân	87
1.4.2. Hareket	89
1.5. Cevherlerin Arazilardan Ayrı Olamayışı	91
2. ÂLEMDE SONLULUĞUN GERÇEKLEŞMESİ OLARAK FENÂ	96
2.1. Fenâ Kavramı	96
2.2. Âlemin Sona Ermesinin İmkânı	97
2.3. Âlemin Sona Erişi Fenânın keyfiyeti	101
2.3.1. Âlemdeki Cüzlerin Sona ermesi	105
2.4. Âlemin Sona Ermesi Ve İlâhi Sıfatlar İlişkisi	108
2.4.1. Kudret Sıfatı ve Fenâ İlişkisi	111
2.4.2. İlim, İrade Sıfatları ve Fenâ İlişkisi	114
3. ÂLEMİN SAYI BAKIMINDAN SONLU OLUŞU	116
3.1. Cisimlerin Ezelde Art Arda Sonsuza Kadar Devam Etmesinin İmkânsızlığı ...	120
3.2. Yeryüzünün Asılı Durması Ve Tüm Yönlerden Sonlu Miktarda Olması	121
1. ÂLEMİN ZAMAN BAKIMINDAN SONLU OLUŞU	126
1.1. Zamanın Sonluluğu	127
1.2. Sonlu Cisim Anlayışında Bekâ Kavramı	132
1.2.1. Cevherlerin Bekâsı	132
1.2.2. Arazların Bekâsı	135
1.3. Sonlu Cisimlerin Ebedî Ahiret Açısından Durumu	139

İKİNCİ BÖLÜM

YENİ FİZİKTE ÂLEMİN SONLULUĞU

1. YENİ FİZİKTE MİKRO ÂLEM VE SONLULUĞU	146
1.1. Sonluluk Açısından Standart Model	147
1.1.1. Standart Modele Göre Maddenin Parçacıklı Yapısı	150
1.1.2. Yeni Fizikte Bölünemeyen En Küçük Cüz.....	154
1.1.3. Standart Modelde Evreni Sınırlayan Temel Kuvvetler.....	155
1.2. Mikro Âlemin İşleyişi Kuantum Mekanikliği.....	158
1.2.1. Kuantum Belirsizliği.....	160
1.2.2. Sonsuzdan Sonlu Duruma Geçiş.....	166
1.2.3. Mikro Âlemde Yok Olma.....	171
2. YENİ FİZİKTE MAKRO ÂLEM VE SONLULUĞU	174
2.1. Evrenin Başlangıcındaki Sonluluk.....	174
2.1.1. Mutlak Başlangıç Büyük Patlama.....	176
2.1.2. Var olanın Genişleme Hareketi.....	186
2.2. Evrenin Yapısal Sınırları	192
2.2.1. Uzay-Zaman.....	192
2.2.1.1. Uzay-Zaman'ın Hudûs İle İlgisi	193
2.2.2. Hızdaki Sonluluk Özel Görelilik	195
2.2.3. Sonlu Evren Yaklaşımı Açısından Genel Görelilik.....	198
2.2.4. Olay Ufku (Evrenin Gözlenebilir Sınırları)	201
2.2.5. Sonlu Evren Modeli	202
2.3. Evrendeki Sonlu Madde-Enerji Miktarı	203
2.3.1. Kozmik Mikrodalga Arkaalan Işıması.....	205
2.3.2. Karanlık Madde	208
2.3.3. Karanlık Enerji.....	213
2.4. Makro Âlemin Sona Erişi	215
2.4.1. Büyük Çöküş.....	216
2.4.2. Evrenin Isı Ölümü.....	216
SONUÇ	219
KAYNAKÇA.....	222

KISALTMALAR

a. mkl. : Aynı Makale

b. : bin, ibn (Oğlu)

b.y. : Basım Yeri Yok

bk. : Bakınız

çev. : Çeviren

ed. : Editör

H. : Hicrî

haz. : Hazırlayan

H.z. Hazreti

İSAM. : İslam Araştırmaları Merkezi

MÖ : Milattan Önce

MS : Milattan Sonra

nşr. : Neşreden

öl. : Ölüm tarihi

s. : Sayfa

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

thk. : Tahkik Eden

trc. : Tercüme Eden

ts. : Tarihsiz

y.y. : Yayın Yeri Yok

YEK. : Yazma Eserler Kurumu

ÖNSÖZ

Varlığı sorgulamak insanın ilk andan itibaren farklı şekillerde de olsa yapacağı bir eylemdir. Bu eylem bilgi araçları ve yöntemleriyle birlikte gerçekleştirilince sistemli bir bütün haline gelmektedir. Bu bütünün temel bileşeni ve konusu insanın kendisi ve çevresindekilerdir. Varlığa dair sorgulamalar insanın kendisinde başlayıp âlem dediğimiz her şey ile devam eder. Nihai olarak içinde yaşanılan âlemin varlığını anlama çabası şekline bürünür. Bir nesnenin temel özellikleri onun boyutları, ağırlığı ve miktarı gibi niceliksel şeylerdir. Âlemi incelerken de onun bu niceliksel özellikleri araştırılacaktır. Bu özelliklere dair sorgulamaların genel biçimi onun sınırının ve sonunun olup olmadığıdır. Sonsuz gibi görünen evreni tanımlamak için öncelikle yapısı araştırılmalıdır. Bu kadar büyük bir âlemi saymak yerine sınırlarını belirlemek daha gerçekçidir. Burada iki ihtimal vardır. Âlem ya sonsuzdur ya da sonludur. Bu, varlığa dair temel sorgulamayı bize göstermektedir. Bundan sonra yapılacak her türlü incelemeler bu temel sorgulamayla bağlantılı olacaktır. Doğaya ve fizik kanunlarına dair veriler bununla ilişkilidir. Aynı bağlantı Kelam ilminin mebâdi ya da vesâil denilen kısmında da mevcuttur. Kelam sistemi içinde kozmolojiye dair açıklamalar âlemin sonlu olup olmadığı ile ilgili olduğu görülmektedir. Cisimlerin yapısına, hallerine ve eylemlerine dair şeyler sonluluğa dair ipucu verebilmektedir. Ayrıca sonluluk bir biri ile iç içe geçmiş üç konuda karşımıza çıkmaktadır. Bunlar miktar, bölünme ve zamandır.

Âlemin sonluluğunu araştırmada Kelam ilmi belirli bir taraf tutmaktadır. İslam inancını savunmak amacı ile sonluluğu esas almaktadır. Açık şekilde Kur'ân'ın âlemin zaman bakımından sonlu olduğunu söylemesi kelamcılar için cisimlerin miktarı ve büyüklüğü olarak da sonluluğunu savunmalarını gerektirmiştir. Özellikle erken dönem kelam âlimlerinin cisim esaslı ve sonlu âlem anlayışı sonrakilere kalıcı bir temel olmuştur. Biz de bu çalışmamızda öncelikle Kelam ilmi içerisinde varlık ve kozmoloji hakkında ortaya konulan düşüncelerin sonluluğa dair kısımlarını ele almaya çalıştık. Varlık anlayışı, âlem anlayışı ve sonluluk açıklamalarını inceledik. Kelamdaki âlem ve unsurlarına dair genel anlayış içerisinde sonluluğa temel olan görüşleri ele almaya gayret ettik.

Doğa bilimlerini alet olarak kullanmak Kelam geleneğinde bir zorunluluk olduğundan günümüz biliminin konuya bakışı da önem arz etmiştir. Özellikle günümüzde

erken dönem kelamcılarının cisim temelli ve sonlu parçacıklara dayalı anlayışlarına benzer şekilde bazı bilimsel gelişmelerin varlığı dikkatimizi çekmiştir. Bu benzerlikten yararlanarak yeni bilimsel verilerin itikat açıklamalarında alet konumuna getirilmesine katkı sağlama amacıyla âlemin sonluluğu ele alınmaya çalışılmıştır. İki farklı alandaki ortak konuyu yan yana görebilme amaçlanmıştır. Özellikle Kelam ilmi erken dönemden geç döneme geçerken cisim ve ruh ayrımını üstü kapalı şekilde geçmiş görünmektedir. Sonlu cisim ile ruhani varlık ayrımı tam açıklanmamıştır. Günümüz fizik biliminin madde anlayışı sonluluğu belirli seviyede ifade etmesinin yanında maddeye sonsuz ihtimalle muhatap olma konumu vermektedir. Bu durum cisim ve ruh ayrımını yapmada başka çalışmalara yardımcı olabilecektir. Bu çalışmada ise sadece sonlu cisim kısmına dair Kelam ve Yeni Fizik alanlarının benzer yaklaşımlarını bir arada ele alarak sonraki çalışmalara basamak oluşturmayı amaçladık.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında pek çok insanın emeği geçmiştir. Uzun ve zorlu geçen bu süreçte tüm çevrem, ailem, eşim önemli ölçüde desteklemiş ve hocalarım çok değerli katkılarda bulunmuştur. Yüksek lisans döneminden başlayarak bizi doktora eğitimi süresince takip eden, yol gösteren, rehberlik eden danışmanım Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ hocama şükranlarımı sunarım. Yine akademik yazım konusunda ve kelam alanına dair diğer tüm konularda Prof. Dr. Süleyman TOPRAK hocamıza ve Prof. Dr. İbrahim COŞKUN hocamıza teşekkürlerimi bildiririm. Tez izleme komitesinde bulunan ve görüşleriyle destek olan Doç. Dr. Ömer Faruk ERDEM hocama teşekkür ederim. Tezin fizik ile ilgili kısımlarını okuyarak katkı sağlayan Muhammet EMİN hocama ve bana destekleri kıymetli olan Doç. Dr. Ahmet Mekin KANDEMİR, Doç Dr. Murat AK ve Öğr. Gör. Necati ŞAHİN hocalarıma da ayrı ayrı şükranlarımı sunarım.

Ahmet Hamdi TİMURLenk

KONYA-2023

GİRİŞ

A. AMAÇ, KAPSAM VE SINIRLILIKLAR

A.1. Araştırmanın Amacı

Kelam ilminin amacı İslam inanç esaslarını sistemli şekilde ortaya koymak, onları akli ve nakli delillerle temellendirmek ve muhalif görüş sahiplerine karşı savunu yapmaktır. İnanç esaslarının sistemli bir şekilde temellendirilmesi onun savunulmasına da olanak sağlamıştır. Kelam âlimleri tarafından oluşturulup takip edilen sistematığe göre bir birinden farklı ekoller oluşmuştur. Bu ekollerin sistem olarak bir takım farklılıkları olsa da amaçları ortaktır. Bu amaç çerçevesinde akıl ve nakil olmak üzere iki temel delil üzerine Kelam sistemi inşa edilmiştir. Nakille gelen aslî inanç esasları akıl vasıtasıyla temellendirilmiş ve buna ek olarak destekleyici ve alet olarak kullanılacak konular ele alınıp eserlerde zikredilmiştir. Mebâdî ve mesâil olarak da yapılan ayrıma göre temel konuların öncesinde varlık ve bilgiye dair bazı konular sistematize edilmiştir. Varlık konusunda hudûs teorisi benimsenerek onun üzerinden cevher ve araza dayalı açıklamalar yapılmıştır. Bu açıklamalar başka düşünce sistemlerinden esinlenilmiş olmasına rağmen İslam itikadına uygun hale getirilerek işlenmiştir. Cevher ve araza dayalı âlem anlayışı tevhid akidesine temel olmak üzere tasarlanmıştır. Devamında ayrıca bir kozmoloji yaklaşımına dönüşmüştür. Âlemin aşkın olan ilâhî varlıktan farklı ve alt seviyede olduğunu ifade etmek için sonlu ve parçacıklı âlem açıklaması yapılmıştır. Âlem ve onu oluşturan parçacıklar sonlu kabul edilmiştir.

Kozmoloji ve Fizik alanları kelam için vazgeçilmez bir alet konumundadır. Kelamda âlem konu edildiği anda Kozmoloji ve Fizik gündeme gelmektedir. Âlemin sonlu ve parçacıklı olduğuna dair modern bilimde de yeni gelişmeler olmuştur. Fizik bilimi açısından da cisimlerin parçacıklı yapıda olması hakkındaki yeni gelişmeler kelam atomculuğu için önem arz etmektedir. Yeni Fizik dediğimiz alanda cisimlerin sonlu parçacıklardan oluştuğuna dair teoriler ileri sürülmekte ve deneyler gerçekleştirilmektedir. Maddenin en küçük yapı taşını aramada bazı sonlu parçacıklara ulaşılmış görünmektedir. Bu parçacıkların sonlu ve kısmen özdeş oluşu kelamdaki bölünemeyen en küçük cüz anlamında “el-cüz’ü lâ yetezezâ” kavramına benzemektedir. Bu sonlu yapılar hem mekân hem de zaman bakımından sonluluğu ilgilendirmektedir.

Yeni Fiziğin gelişmesi evrenin bütününe inceleyen Astronomi biliminde de gelişmelere sebep olmuştur. Cismin cüzlerinde olduğu gibi evrenin bütününe sonluluğun bilimde ortaya atılması kelam için dikkat çekicidir. Evrenin bütünü hakkında ortaya konan teorileri kelam atomculuğunu günümüz bilimsel seviyesi ile anlamak ve değerlendirmek gerekmektedir. Kabul edilecek, düzeltilecek ve reddedilecek yanları ancak bu şekilde anlaşılacaktır. Âleme dair bilgi geliştikçe ve değiştikçe inaca dair yeni

sorular da ortaya çıkacaktır. Bu durumu aşmak için gelenekteki sonluluğa dair hususları incelemek daha da önemli hale gelmiştir. Biz de bu çalışmamızda Kelam İlminde hem sonlu hem de parçacıklı anlayışı öne çıkarmaya çalıştık. Sonrasında da Yeni Fizikte ve Astronomide sonluluğa dair hususları inceledik. Bu iki farklı alanı aynı çalışmada art arda sonluluk konusu çerçevesinde ele aldık. Amacımız kelam için alet olabilecek konulara dikkat çekebilmektir. Yeni bilimsel gelişmelerin inanç açısından yorumlanmasına olanak sağlayacak ön bilgileri tekrar açığa çıkarmak ve vurgulamaktır.

A.2. Araştırmanın Kapsamı Ve Sınırlılıkları

Bu çalışmamız iki temel alana yönelmektedir. İlk olarak İslam Düşüncesi içinde ortaya çıkmış olan Kelam İlminde sonlu âlem anlayışı ele alınmıştır. İkinci olarak da Yeni Fizik ve ona dayalı olarak gelişen Modern Astronomi içinde maddenin ve evrenin sonluluğuna dair ortaya çıkan yeni gelişmeler incelenmiştir. Bilimin âlemin sonluluğunu destekleyecek açıklamaları incelenmiştir. Bu çerçevede giriş bölümünde İslam düşüncesinde Felsefe, Tasavvuf ve Kelam alanlarının genel âlem anlayışı aktarılmıştır. Ardından birinci bölümde kelam sisteminin âlem anlayışı sonluluğu gösterdiği haliyle ortaya konmuştur. Özellikle Yeni Fizikteki parçacıklı yapıya benzerliği sebebiyle erken dönem kelamcılarının cevher-araz temelli ve cisim odaklı yaklaşımı ve bu yaklaşımı temel alan görüşler aktarılmıştır. Cismin bölünebilme bakımından sonlu olduğu görüşü bizim için önemli bir odak noktası olmuştur. Bu odak âlemin miktar, mekân ve zaman bakımından sonluluğunu ifade etmemizde önemli yer tutmuştur. Âlemin sonluluğu dediğimizde de sadece kıyamet bağlamında zamansal sonluluk değil varoluşun tüm yönleriyle sonluluğu değerlendirilmiştir. Âlem cevher ve araz temelinde nihai parçacığa ulaşarak sonlu bölünme durumunda oluşu bizi cüzlerde, bütünde ve zamanda sonluluğa ulaştırmıştır. Yeni fizikteki konuları ele alırken de kelimadaki bu yapıya uyumlu açıklanabilecek veya benzerlikler gösterilebilecek hususlar ele alınmıştır. Yeni Fizik ve Astronomideki konular bu bağlam ile sınırlandırılmıştır.

Yukarıdaki bağlam çerçevesinde ikinci bölümde Yeni Fizik içinde önce parçacıkların sonlu yapısı ve işleyişi aktarılmıştır. Ardından evrenin bütünü hakkında sonluluğu ilgilendiren konular ele alınmıştır. Evrenin yapısı Astronomi alanını ilgilendirmekteyse de sonluluğa dair ulaşılan verilerin temelinde Yeni Fizikteki gelişmeler yer almaktadır. Yine bu ikinci bölümde ele alınan konular evrenin miktar, mekân ve zaman bakımından sonluluğu açıklayacak mahiyete sahiptir. Bu bağlamda önce cüzler ile ilgisi sebebiyle Standart Model, ardından da bu cüzlerin aralarındaki işleyişi konu edinen Kuantum

Mekaniği ele alınmıştır. Devamında evrenin bütünsel yapısındaki sonluluğu ilgilendiren Büyük Patlama teorisi ve bu teori çerçevesinde ortaya atılan sona eriş senaryoları incelenmiştir.

Bu çalışmada karşılaştığımız en büyük sınırlılık Yeni Fiziğin teorik fizik alanı olması ve sadece matematik dilini kullanmasıdır. Bu matematik formülleri sözel olarak açıklamak ve yorumlamak alanının uzmanlarının dahi tam olarak yapamadıkları bir şeydir. Bu alanda konuları sözel olarak ifade eden eserler yazan belli başlı fizikçiler ve bilim adamları vardır. Onlar da yine bu açıklamaları yaparken esas olanın matematik dili olduğunu ve mümkün olduğunca sözel ifadeyle izah etmeye çalıştıklarını söylemektedirler. Bu sebeple biz çalışmamızda temel teorik fizik eserleri ve yayınlarını değil alanın bilim adamlarının sözel açıklama tarzında yazdıkları eserlere müracat ettik. Açıklama tarzında yazılan bu eserler sayısal dili sözel dille şerh ettiklerinden dini konularla birebir kıyas edilmesi bu şekliyle mümkün görünmemektedir. Bilimsel bir gelişmenin sözel açıklamasına dayanarak inanca dair kesin ve nihai çıkarımda bulunmak zor olacaktır. Bu sebeple biz bilimle ilgili konuları kendi içinde sonluluk bağlamında ele almakla sınırlanmak durumunda kaldık. Çalışmamızın kelimadaki sonlu cüzleri açıkladığımız birinci bölümünden sonra ikinci bölümünde bilimdeki parçacıkların ifade edilmesini ve açıklamalarını aktardık.

Çalışmamızda ele almadığımız ve bilim içinde sonluluğu destekleyebilecek daha pek çok konu ve gelişme olduğu muhakkaktır. Ancak biz kelam sistemindeki miktar (cüzler), mekân ve zaman bağlamını genel olarak gösterecek hususları tercih ettik. Bilimsel verilere dair açıklamaların kelami konularla birebir karşılaştırılmasına ve değerlendirmesine gitmedik. Her iki farklı alanı kendi içlerinde fakat yakın bağlamda ayrı ayrı ortaya koymaya çalıştık.

A.3. Araştırmanın Yöntemi Ve Kaynakları

Çalışmamızda esas olarak literatür taraması yöntemi kullanılmıştır. Gerekli yerlerde yorumlar eklenmiştir. Yukarıda sayılan sınırlılıklar sebebiyle iki ayrı bütünlüklü yapı oluşturduk. İlk bölümde klasik kelam eserlerinde ilk dönem temeli atılan cüz anlayışını ve üzerine oturtulan âlem açıklamasını ele aldık. Bu çerçevede Eş'ariyye, Mu'tezile ve Matürîdiyye eserlerine başvurduk. Özellikle makâlât türünden eserlerden hem Eş'arî hem de Mu'tezilî yazarlardan faydalandık. Konumuz mebâdî kısmındaki alet meseleler olduğundan farklı ekolleri birbirlerinin görüşlerini rahatça aktardığı görülebilmektedir. Ekolleri bir birinden ayıran farklılıkların bu konularda etkin rol

oynamadığını gördük. Makâlât türünde İmam Eş'arî'nin (öl. 324/935-36) *Makâlâtül'islâmiyyîn*¹, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (öl. 429/1037-38) *Usûli'd-dîn*² eserlerinden faydalandık. Mu'tezile'den öncü isimlerden Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât'ın (öl. 300/913) *el-İntisâr*³ adlı eserini inceledik. Sonraki dönem Mu'tezile'den Nisâbü'rî'nin (öl. V/XI. yüzyılın ortaları) *el-Mesâil fi'l-Hilâfi beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*⁴, İbn Metteveyh'in (öl. V/XI. yüzyılın ortaları) *Tezkira fi beyânil cevâhir ve'l-a'râz*⁵ adlı eserlerindeki ekollerin âlem anlayışlarına dair sistematik aktarımlarından faydalandık. Bu doksografik eserler âlem anlayışları hakkında hudûs teorisi içinde önemli bilgiler vermektedir. Ayrıca erken dönem ve geç dönem sünnî kelamının geçiş noktasında bulunan İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (öl. 478/1085) *eş-Şâmil*⁶ ve İmam Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) *Tehâfütü'l-felâsife*⁷ adlı eserlerinden de yararlandık. Cüveynî'nin sistem ve dil bakımından cisim konusunu etraflıca ele almasından çokça faydalandık. Yararlandığımız klasik kaynaklar kelam atomculuğunu parçacıklı yapılar üzerinden ele alan muhteviyata sahip eserlerdir.

İkinci bölümde Yeni Fizik ve astronomi alanlarında sonluluğu görebileceğimiz sözel açıklama diliyle yazılmış yerli ve yabancı akademisyen ve araştırmacıların kitaplarından faydalandık. Örnek olarak Paul Davies, *Son Üç Dakika*⁸, Stephen Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*⁹, Michio Kaku, *Olanaksızın Fiziği*¹⁰, Cengiz Yalçın, *Kuantum*¹¹ adlı kitaplar bunlardan bir kısmıdır. Bu eserler modern bilimsel anlayışın günümüz insanına sunma görevi görmektedir. Fizikçi ve matematikçi olmayan insanlara bilimi anlatma gayesindedir. Bu sebeple bu bilimci anlayışın sunduğu hususları kendi içinde

¹ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner, 1980).

² Abdülkâhir b. Tahir el-Bağdâdî, *Kitâbü usûli'd-dîn*, (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928).

³ Hayyât, Ebü'l-Hüseyin, *el-İntisâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî el mülhîd*, thk. Henrik Samuel Nyberg (Beyrut: Mektebetü'd-Dâri'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 1413/1993).

⁴ Ebü Reşid en-Nisâbü'rî, *El-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Ma'n Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid (Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâi'l-'Arabî, 1979).

⁵ Ebü Muhammed el-Hasen İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. Sami Nasr Lütf - Faysal Büdeyr 'Avn (Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1975).

⁶ İmâmu'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûlü'd-dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşâr v.dğr. (İskenderiye: Münşetü'l-Ma'ârif, 1969).

⁷ Ebü Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman, Dünya, (Kahire: Dâru'l-Maarif, 1972); Ebü Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı), Metin-Çeviri, Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: YEK Yayınları, 2014); Ebü Hâmid el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, terc. Bekir Karlığa (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981).

⁸ Paul Davies, *Son Üç Dakika*, çev. Sinem Gül, (İstanbul: Varlık Yayınları, 1999).

⁹ Stephen Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, çev. Barış Gönülşen (İstanbul: Alfa Yayınları, 2013).

¹⁰ Michio Kaku, *Olanaksızın Fiziği*, çev. Engin Tarhan (Ankara: ODTÜ Geliştirme Vakfı Yayıncılık, 2014).

¹¹ Cengiz Yalçın, *Kuantum*, (Ankara: Akıl Çelen Kitaplar, 2015).

ayrıca ele aldık. Günümüz bilim kültürünün konumuz açısından durduğu yeri oraya kaymaya çalıştık.

İlahiyat alanında kelam atomculuğunu ve yeni fizik konularını ilgilendiren çalışmalardan Mehmet Bulğen'in *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*¹² adlı eseri ve diğer çalışmaları yol gösterici olmuştur. Ayrıca Orhan Şener Koloğlu'nun Koloğlu, "Fenâ: Son Dönem Mutezilesinde Teklifin Sonlandırılması Üzerine Tartışmalar"¹³ başlıklı makalesi konunun kelam tartışmalarındaki yerini göstermesi ve başlangıç bakımından aydınlatıcı olmuştur. Ramazan Altıntaş ve Ahmet Mekin Kandemir tarafından hazırlanan *Dakiku'l-Kelam / Kelam Kozmolojisi*¹⁴ adlı eserlerden de faydalanılmıştır.

B. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ÂLEM ANLAYIŞLARI

İslam inancında Allah tek, ezeli, ebedî ve sonsuz varlık olarak kabul edildiğinden ondan başka her şeyin tüm yönleriyle sonlu olduğu vurgulanmıştır. Allah'tan başka her varlık zaman, mahiyet, miktar bakımından ve daha pek çok bakımdan sonlu görülmüştür. En geniş ifadesiyle de Allah'tan başka diğer varlıklar "Âlem" kelimesi ile ifade edilmiştir.¹⁵ Bu varlıklar içinde de düşünme gücüne sahip olan insanın âlemi, sonluluğu ve sonsuzluğu anlamada ayrı bir yeri vardır.¹⁶

Sonluluğu, şeyin sınırları olması anlamı üzerinden değerlendirdiğimizde onun önemli bir anlamını öne çıkarmış oluruz. Sınırları olma ve belirlenme bir manada var olmayı ifade etmektedir. İnsanın hem zihin yapısının hem de fiili tecrübesinin gereği olarak evrenin varlığı genel olarak sonlu bir tecrübe ve bilgi ile irtibatlı görünmektedir.

Sonluluk kavramı iki açıdan ele alınmalıdır. Bunlardan birincisi maddenin miktar ve boyutlarıdır. İkincisi ise zaman veya varlığının devamlılığı konusudur. Öyleyse bizi ilgilendiren kavramlar madde ve zaman olacaktır. Kelam tarihinden günümüze kadar bu iki kavram farklı şekillerde de olsa bir birleriyle ilişkili kabul edilmiştir. Günümüzde de

¹² Mehmet Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014).

¹³ Orhan Şener Koloğlu, "Fenâ: Son Dönem Mutezilesinde Teklifin Sonlandırılması Üzerine Tartışmalar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 / 1 (Ocak 2009), 425-471.

¹⁴ Ramazan Altıntaş-Ahmet Mekin Kandemir, *Dakiku'l-Kelam / Kelam Kozmolojisi (Metin Seçkisi)* (Konya: Kitaparası Yayınları, 2021).

¹⁵ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, "âlem", 145; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti 'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 37; Süleyman Hayri Bolay, "Âlem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989) 2/359

¹⁶ Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde Tevhid Ve Estetik İlişkisi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 204.

zaman ve madde arasındaki bağı dair bilgilerimiz giderek artmaktadır. Bu sebeple maddenin özellikleri hakkında konuşmak aynı zamanda zaman hakkında konuşmak anlamına gelmektedir.

İslam düşüncesinde âlemin ebedî olmadığı ve bir gün yok olacağı inancımız kıyamet gibi sadece beklenen bir zaman diliminin ifadesi ile sınırlı kalmamaktadır. İslam inancında kıyamet ve saati önemle ve sıklıkla vurgulanmasına, Kur’ân ve Sünnette insanların bu beklenen gün hakkında uyarılması geniş yer tutmasına rağmen dikkat çekici bir biçimde kıyamet anı net tarih verme şeklinde belirlenmemiş ve insanlardan gizlenmiştir. İnsanlara onun tespitiyle meşgul olmamaları öğütlenmiştir. Onlara sahip oldukları zamanı değerlendirmeleri tavsiye edilmiştir.¹⁷ Buradan hareketle varlığın kendisiyle ilgilenmenin ve mahiyetini anlamaya çalışmanın bizi onun sonu hakkında bilgilendireceği en azından onu aramaktan müstağni kılacağını söyleyebiliriz.

Âlem, Arapçada kelime anlamı olarak bilme fiilinden gelir. İlim kelimesi ile aynı köktendir. Bir şeye işâret eden onu gösteren şey bayrak anlamındaki “‘alem” kelimesi ile anlam ve ses benzerliği bulunmaktadır. Bu anlamda “âlem” kendisi ile bilme işinin gerçekleştiği alet olarak açıklanır. Terim olarak cevher ve arazlarıyla beraber felek manasına alındığında yaratıcısına delalet eder. Bu sebeple kâinata da âlem denilmiştir.¹⁸ Âlemi, Allah’ın varlığına ve birliği bilgisine götüren şey olarak kabul ettiğimizde varlıklar açısından kapsamı da ortaya çıkar. Tüm var olanlar kendini var edene delalet ettiğinden âlem, Allah dışındaki her şey olarak tanımlanır.¹⁹ Âlem kelimesi Arapçada topluluk ismi olarak da görülür. Ortak özellikleri olan birden fazla varlığı ifade eder. Ayrıca insanlar ve cinlerde olduğu gibi gruplar için özel olarak da kullanılır.

İslam düşüncesinin temel kaynağı olan Kur’ân’da âlem kelimesi tekil formunda hiç geçmez. Sadece çoğul şekliyle âlemîn diye geçer. Kur’ân’daki “âlemin” ifadesi için yaratılmışların tümünü veya onların türlerini ifade ettiği söylenmiştir. Kur’ân’daki bu ifadelerin direkt olarak evren anlamını birebir kapsadığı söylenemez. Ayetlerde terimsel çerçeve bahse konu edilmemiş olduğundan böyle bir bağlantı zorunlu değildir. Yani âlemler ifadesiyle Kur’ân’ın birden fazla sayıda veya türde evrenden bahsettiğini

¹⁷ Süleyman Toprak, *Ahirete İman* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 43; bkz. A’râf 7/187; Tâhâ 20/135; Lokman 31/34.

¹⁸ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi’l-Kur’ân*, thk. Safvan Adnan Ed-Dâveni (Şam-Beyrut: Dâru’ş-Şâmiyye-Dâru’l-Kalem, 1412 H) 582; Seyyid Şerîf Cürcânî, “el-Âlem”, *et-Ta’rifât*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1983), 145.

¹⁹ İbn Manzûr, “a-l-m”, *Lisânu’l-Arab*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru’s-Sâdır, 1414 H), 12: 421; Bekir Topaloğlu – İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), “Âlem”, 23-.24.

söylemek sadece muhtemel anlamlar üzerindeki bir yorumdur. Çalışmamızın ikinci bölümünde ele alacağımız çoklu evrenler yaklaşımlarıyla ilişkilendirilmesi zor görünmektedir. Tefsir geleneği olarak “âlemin” ifadesini güncel anlamda çoklu evrenler olarak yorumlamak mümkün değildir. Ayetin anlamı tevhide delalet edenler olarak alınmalıdır. Ya da yukarıda belirtildiği üzere farklı türlerin gruplarını da anlam olarak karşılayabilir.

Kur’ân’da pek çok yerde yer ve göktekilerin Allah’ın varlığına delalet ettiği bildirilmektedir.²⁰ Ayetlerde bazı varlıkların, canlıların veya doğal olayların da yaratıcısının varlığı bilgisine götürdüğüne işaret edilmiştir. Kâinattaki varlık ve olayların bilgiye götürücü yönüyle sistemli olarak ayetlerde zikredilmesi tüm evrenin “âlem” ismi ile anılmasının yerinde olduğunu göstermektedir.

Âlem kelimesi Allah’tan başka her şey olarak değerlendirdiğimizde onu evren ya da kâinat olarak açıklamak bu şekilde mümkün olur. Ancak Allah’ın varlığına delalet eden her şeyin içinde bulunduğumuz evren içerisine dâhil edilmesi mümkün değildir. Bu yönüyle İslam düşünce geleneğinde kelam, felsefe ve tasavvuf alanlarında âlem tasavvurunda önemli farklılıklar mevcuttur. Örneğin İslam Felsefesinde âlem ay altı ve ay üstü âlem diye ayrıma tabi tutulurken tasavvufta ise ulvi ve süfli âlem tasnifleri yapılmıştır. Kelam geleneğinde ise âlemin varlığı bu şekilde mertebe bakımından ayrılması merkeze alınmamıştır. Kelamda Meşşâî felsefedeki gibi varlık esaslı değil oluş esaslı ve yaratmayı temele koyan bir anlayış geliştirilmiş ve bu tüm ekoller tarafından benimsenmiştir.²¹ Âlem kelam geleneğinde şahit âlem ve gaip âlem diye ayrılmışsa da bu yaklaşım şeylerin ontolojik varlığı bakımından değil biz insanların bilgisine konu oluş şekli bakımından sergilenir.²² İslam düşünce geleneğinde âlem hakkında düşünce üreten birincil alan İslam felsefesi olup zenginliğiyle hem Tasavvuf hem de Kelamı etkilemiştir.

B.1. İSLAM FELSEFESİNDE ÂLEM ANLAYIŞI

Âlem, kelam sistematığı içinde ve hudûs delili ekseninde ele alındığında onun fiziki özellikleri öne çıkmaktadır. İslam Felsefesinde ise âlem ile ilgili konuların bu yönüyle en çok Meşşâî ekol tarafından işlendiğini görmekteyiz. Onların varlık meselesini

²⁰ Bkz. Bakara 2/117-118,164; Âl-i İmrân 3/190.

²¹ Süleyman Hayri Bolay, “Âlem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 357.

²² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu’l-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiyye: Dâru’l-câmiâtu’l-Mısrıyye, ts), 28. Mâtürîdî tefsirinde dünya âlemini “imtihan ve fenâ”, ahiret âlemini “ödül ve bekâ” âlemleri diye islendirir. Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, thk. Mecdî Beslûm (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005), 2/119.

akli düzeyde daha fazla önemsemiş olmaları âlem hakkında sağlam bir açıklama ortaya koymayı gerektirmiştir. İslam Filozoflarının karşılaştıkları Aristo kaynaklı açıklamalar çoğu yönden onların bu ihtiyacına hitap ediyordu. Meşşâilerin âlem tasavvurundaki yeni Platonculuk etkileri onları âlemin ortaya çıkışını sudûr teorisi ile açıklamaya götürmüştür.²³ Bu kaynaklar âlemin hem ortaya çıkışını hem de mevcut evren düzenini açıklamada kullanılmıştır.

Meşşâî gelenekteki İslam filozofları Antik Yunan düşüncesinin yanında kendi ilkelerini de ortaya koyarak bir sentez oluşturmuşlardır.²⁴ Örneğin sebeplilik ilkesinin merkezi konumda olması sebebiyle âlem bu çerçevede açıklanmaya çalışılmıştır. Buna her şey olan âlem bir sebebin sonucudur. Bu sebep ise kendisi bir sebebe ihtiyaç duymayan zorunlu varlık Allah'tır. Buradan hareketle âlemin Allah'tan sudûr edişini temellendirmişlerdir. Ancak âlem onlara göre Tanrı'dan direkt olarak değil aşamalı şekilde sudûr etmiştir.²⁵ Varlıkları kategorik olarak sıralı olan akıllar sistemi kurulmuş, bunlar ilâhî olandan maddi olana doğru derecelendirilmiş ve bir birlerinin zorunlu sebebi kabul edilmişlerdir.²⁶

Sudûr teorisinde varlık temelde iki sınıfa ayrılmış görünmektedir. Birinci kısımda oluş ve bozuluşların olmadığı Tanrı ve akıllar, ikinci kısımda dünya âlemi vardır. Birincilerin akletme süreçleri ikincil ve alt kategorideki evrendeki diğer varoluşları sağlar. Bu sebep sonuç ilişkisi, varlığı bizzat tanımladığından kendine has özelliklere sahiptir. Öncelikle sebep sonuç ilişkisinde Allah ve âlem arasında zamansal bir öncelik ve sonralık yoktur. Her ikisi de ezeli olarak vardır. Normal bir ilişkide sebep önce sonuç da ondan sonra gelir. Çünkü belirli şartların ve bazı özelliklerin sağlanması ile sebep sonucu doğurur.²⁷ Fakat Allah hiçbir şeye muhtaç olmadığından âlemin var olması için zaman geçmesi söz konusu olmaz. Bu yüzden İslam Filozofları âlemin ezeli olduğunu savunmuşlardır. Âlem ezeli olsa da zorunlu varlıktan tamamen farklıdır ve mümkün kategorisindedir. Âlemin zamanda bir başlangıcının olmadığı kabul edilmesi İslam Filozoflarının çoğunluğunun görüşüdür.²⁸

²³ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, (İstanbul: Ülken Yayınları: 1976), 41.

²⁴ Bkz. Alparslan Açıkgenç, *İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2006), 105.

²⁵ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâdila*, nşr. Albert N. Nader, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 61.

²⁶ Ülken, *İslam Felsefesi*, 42.

²⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 96; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı Ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, çev. Şahin Filiz, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 71.

²⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 124.

Âlemin zaman bakımından ezeli olduğu düşüncesinin İslam filozoflarınca kabul edilmesi beraberinde yaratılış konusunda yeni bir problemi getirmiştir. Kur'ân'a göre âlem Allah tarafından yaratılmıştır. Buna göre İslam filozofları varlığın ortaya çıkışı hakkında bir açıklama getirmek durumunda kaldılar. Âlemin bir yönüyle kâdemini savunup diğer bir yönüyle de hadisliğini açıkladılar. Bunun için onlar, önce hadis kelimesini “vacibü'l-vücûd li ğayrihi” şeklinde açıkladılar.²⁹ Sonra da yaratmayı hiç yoktan ortaya çıkarma şeklinde anlamak yerine açıklamalarında “sudûr” teorisine merkezî bir yer verdiler. Bu teoriye göre âlem Allah'ın zamandan bağımsız olan ilmi ile bağlantılı akletmeler silsilesi ile varlığa sahip durumdadır. Allah dışında varlığı bir manada da olsa ezeli kabul eden bu teori âlemi hâdis kabul eden kelamcılarca şiddetle eleştirilmiştir. Bununla birlikte kelamcılar sudur teorisine, Allah'ın iradesini sınırlandırdığı için karşı çıkmışlardır. Sudûr konusunda İslam düşüncesi içinde Allah'a denk varlık problemi oluşturmamak için varlık, vacip ve mümkün olarak ikiye ayrılmıştır. Bu tasnifte âlem mümkün varlık kategorisinde kalmaktadır.³⁰

Âlemi ezeli kabul eden İslam Filozoflarının tasavvurunda sonluluğa dair hususlar sonsuzluğa dair olanlarla birlikte mevcuttur. Âlemin genel yapısının iç içe geçmiş küreler şeklinde düşünülmesi³¹ onun mekân olarak sonluluğunu gösterir. Ancak cüzlerin sonsuza kadar bölünebiliyor kabul edilmesi bu sınırlı alan içinde sonsuz sayıda hareketin oluşması anlamına gelecektir. Bu da sonsuz sayıda varlığı mümkün kılar. Böylece âlemin mekânsal olarak sonluluğunun da sadece tek bir yönden olduğu anlaşılır. Âlemi kaplayan ezeli küre olan felekler kendi sınırlılığı içerisinde hem zaman hem de varlıklar bakımından sonsuz bir potansiyeli barındırır. Meşşâî anlayışta âlemi kuşatan feleklerin sağladığı sonluluk onu Tanrının sonsuz varlığından ayırmıştır. Âlemin sonlu varlığı içinde oluşlar ne kadar sınırsız olsa da bunlar hem ilk muharrike bağlı hem de nedenselliğe tâbîdir. Âlemin mümkün olması filozoflar için onun zamansal sonluluğunun yerini doldurmaktadır.

Kelamcılar da âlemin sonluluğunu savunmalarına rağmen ahiret âlemi hakkında sonsuzluğu kabul etmişlerdir. Fakat onlar filozoflar gibi âlemin kendi varoluşsal özellikleri üzerinden bir çözüm sunmak yerine inanç konularına bağlılığı esas almışlardır. Kur'ân ifadelerine dayalı olarak sonsuz ahiret inancını kabul etmişlerdir. İlk başta

²⁹ Seyfeddin Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-kelam*, thk. Hasan Mahmud Abdüllatif (Kahire: Lecnetü İhyâi Tûrâsi'l-İslâmî, 1971), 246.

³⁰ İbrahim Hakkı Aydın, “Plotinus ve İki İslâm Mütefekkinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi”, *İslâmî Araştırmalar*, 1 (2001), 171-181.

³¹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 68.

sonluluğunu ifade ettikleri âlemin kıyamet sonrası ahiret ahvalinde zaman bakımından kendi zatı ile değil Allah'ın müdahalesiyle sonsuz kalabildiğini kısaca ifade edip konuyu tartışmaya kapatmışlardır. Bu konu ileride ayrıca işlenecektir.

İslam filozoflarında âleminin bölünebilir olması aynı zamanda onun varlık biçimini de açıklar. Âlem bu bölünebilirlik özelliğiyle ezelfi olan Allah'tan ayrılır. Bölünme onun zorunlu değil mümkün olduğunu, belirli yönleriyle eksik ve sınırlı olduğunu gösterir. Böylelikle âlem zorunlu olmayan, mutlak bir olmayandır, değişmeye ve çoğalmaya müsaittir. Âlemin bu özelliği onun bir başlangıcının olmadığını ve ezelden beri bir sistem üzere varlığının devam ettiğini açıklar. Âlem mutlak bir olan varlıktan zamansız ve zorunlu olarak sudûr ettiğinden doğal düzeni ile birlikte ezelfidir.

İslam filozofları genel olarak âlemin ezelfi olduğunu kabul etmektedir. Ancak Kindî (öl. 252/866) ve Ebu'l-Berekât El-Bağdâdî'nin (öl. 547/1152) kendilerine has farklı bir tutumu vardır. Kindî sudûr ile ortaya çıkan varlıkların ezelfiliğini ilk akıllarla sınırlar. Âlemin oluşumunun ise sonradan olduğunu söyleyerek ezelfiliğini reddeder. Buna uygun olarak ilâhî mertebedeki faaliyetlerle âlemin oluşumunu ve değişimini bir birinden ayrı tutar.³² İslam felsefesinde âlem hakkında yapılan ilk tasnif olarak Kindî'nin "akledilir âlem ve duyulur âlem" zikredilebilir. Tasnifin Eflatun'un (öl. M.Ö. 427-347) ideler âlemi- gölgeler âlemi anlayışından esinlendiği söylenir.³³

Meşşâî felsefesindeki varoluşun kategorik yapısı onların evren anlayışını da belirlemiştir. Bu anlayışın beraberinde getirdiği âlem "ay altı ve ay üstü âlem" şeklindedir. Bu ayırımı ay altı âlem kevn ve fesadın yani oluş ve bozuluşun gerçekleşebildiği yerdir. Ay üstü âlemde ise oluş ve bozuluştan uzak olan ilâhî varlıklar bulunur.³⁴ Bu tasnif Aristo'ya (öl. M.Ö. 384-322) dayanır. Ay üstü âlemin unsurları gök felekleri, gök akılları ve gök nefisleridir. Ay altı âlem ise dört temel elementten ve bunların hallerinden oluşur. Âlemin iç kısmındaki ay altı âlemde dünya ve onu saran küre bulunur. Bu kısımdaki gök cisimleri hareket ederler ve bu sebeple oluş ve bozuluşa ve zamana tabi olurlar. Onun üstünde bulunan ay üstü âlemde ise sabit yıldızlar bulunur. Burada hareket olmadığından zaman yoktur.³⁵ Âlemin küre şeklinde düşünülmesi mekân

³² Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi-1*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: 2010), 282.

³³ Süleyman Hayri Bolay, "Âlem", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2/357.

³⁴ İbni Sînâ, *Eş-Şifâ(İlâhiyyât)*, haz. İbrahim Medkûr (Kahire: Mektebetü Semâha, 2012), 435.

³⁵ Fârâbî, *el-Medîneti'l-fâdıla*, 24-25, 62.

olarak sonlu bir kabulü gösterir. Ancak zaman bakımından sonsuzluk vardır. İslam filozoflarına göre âlem yaratılma bakımından hâdis, zaman bakımından kadîmdir.

İslam filozoflarının açıkladığı evren oluş ve bozuluşların gerçekleşmediği sabit yıldız feleği ile kuşatılmıştır. Bu feleğin kuşattığı evrenin diğer katmanları içinde hareketin, oluş ve bozuluşların gerçekleştiği kısımlar mevcut olsa da bunların hiçbir yerinde boşluk yoktur. Evrenin her yeri dolu haldedir. Ne cisimler arasında ne de cismin içyapısında boşluğa yer yoktur.³⁶

İslam filozofları ontolojik olarak yaptıkları tanımlara uygun bir kozmoloji geliştirme çabası ile yukarıdaki evren tasvirini yapmışlardır. Kendi içinde tutarlı olma çabası sebebiyle ortaya konan bu çaba tam tersi sonuçları gösterilebilecek özellikler barındırmaktadır. Bunlardan en önemlisi âlemin küre biçiminde katmanlardan oluştuğunun kabul edilmesi ve akılların bunlara yerleştirilmesidir. Oluş ve bozuluşlara maruz olmayan ay üstü akıllar âleminin ay altı âlemi sonlu şekilde kapladığının söylenmesi açıklanması zor bir konudur.

Matematiksel olarak her miktarın sonsuz bölünebileceği varsayılabilir. Aynı durumu dış dünyada da değerlendirebiliriz. Bir cismi sonsuza kadar parçalara ayırmak teorideki sayıları bölmek kadar kolay anlaşılabilir bir durum değildir. Akıl ve bilgi düzeyinde sonsuz bölünebilme anlaşılabiliriyorken fiziki dünyada durum farklıdır. Her iki durumda da sonsuz bölünmenin kabul edilmesi varlık ile bilginin bir manada eş düzeye çekilmesi anlamına gelmektedir. Filozofların âlemin var edilmesini birer akletme süreçleri olarak açıklamalarını bu açıdan değerlendirdiğimizde bilgi ile varlık arasında bir tür bağ kurulduğu söylenebilir.

Sudûr teorisine dayalı varoluş açıklamasında ilâhî sıfatlardan “İlim” merkeze alınmaktadır. Varlığa çıkmanın ilim sıfatı ile açıklanması bilgi ile varlık kavramlarını bir birine bağımlı hale getirilmiştir. Bilgi ve akletmeye dayalı varlık anlayışı rasyonel olmanın ötesinde matematiksel bir sisteme doğru götürür. Matematiksel olarak her uzunluğun sonsuza kadar bölünebilmesi mümkündür. Bu bölme işlemi de bir tür akletmedir. Belirli kategorik hesaplamalarla sonsuz sayılar içinde sabit değerler ifade edebilir. Ancak bunun yapılabilmesi için öncelikle bir sayı sisteminin referans için tercih

³⁶ İbni Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, thk. Abdurrahman Bedevi (Beyrut-Kuveyt: Dâru'l-Kalem- Vekaletü'l-Matbuat, 1980), 73.

edilmesi gerekir.³⁷ Sonrasında bu sistem üzerinden belirli denklemler kurularak varlıklar matematikle ifade edilir. Dikkat edilmelidir ki sudûr teorisi bir matematik teorisi değildir. İhvan-ı Safâ bu konuda sudûr teorisini matematikle bağlantılı olarak ifade etmeye çalışmıştır.³⁸ Ancak kullanışlı bir sonuç ortaya çıkmamıştır.

İslam filozofları âlemi küre şeklinde tasvir ettiklerinde onun kapsam itibariyle sonlu olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Ancak onların kelamcılar ile aralarında âlemin sonluluğu meselesindeki kısmi ihtilafın temelinde iki tarafın birbirinden farklı varlık anlayışlarına sahip olmaları yatmaktadır. Filozoflar, anlayışları gereği âlemin ezeli olduğunu söyledikleri gibi aynı gerekçelerle onun ebedî olduğunu da söylemişlerdir. Onlar için konu başlangıç ve sondan daha öte biçimde âlemin üst mertebelerde oluş ve bozuluş özelliğinden uzak olmasıdır. Gazzâlî de filozofların âlemin ezeliğine dair delillerinin aynı zamanda ebedîliğini de ifade ettiğini söyler. O, filozofların âlemin ebedî olduğuna dair görüşlerini değerlendirirken sebeplinin sebebe bağlı ve ondan ayrılmaz olduğu kabulü üzerinde durur. Onlara göre sebebin de herkes tarafından ezeli ve ebedî kabul edildiğinden, eğer sebep ezelde var idiyse, ebedîyen yok olmayacaksa ve hatta değişime uğramayacaksa sebepli de onun gibi yok olmayacaktır.³⁹

Filozoflar âlemin ezeli oluşu ile ebedî oluşunu aynı gerekçelere dayandırmaktadır. Onlar bu dayanakları çerçevesinde ezeli olan âlemin aynı zamanda ebedî olmasını da gerekli görmüşlerdir. Filozofların sistemi karşısında âlemin ezeli olmadığı söylendiğinde âlemin ebedî kalamayacağına da söylenmiş olacağı çıkarımı akla gelmektedir. Gazzâlî, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (öl. 235/849-50 [?]) “feleklerin sonsuz dönüşleri geçmişte nasıl imkânsız ise, gelecekte de imkânsızdır” sözü⁴⁰ ile böyle bir tavır içerisine girdiğini ima eder. Ancak Gazzâlî'nin âlem hakkında ebedîliğe kapıyı kapatmaması gereklidir. Ahiret âlemini açıklamak için bu açık kapı gereklidir. Bunun için o, sistemini farklı bir şekilde kurgulayarak kendilerinin âlemin hâdis olduğunu kabul etmelerini onun ebedîliğini imkânsız gördükleri anlamına gelmeyeceğini kabul etmiştir. Bunun için öncelikle geçmiş ve gelecek kavramlarının varlık bakımından bir birinden ayrı kategorilerde olduğunu

³⁷ Fârâbî'de de de tabiat ilimleri, akli ilimler ve geometri bir birleri ile ilişkilidir. Bkz. Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 157.

³⁸ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, çev. Komisyon (İstanbul: Ayrıntı Yayınevi, 2012), 1/83-85; krş. İhvân-ı-Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ ve hillâni'l-vefâ*, nşr. Müessesetü Hindâvî (İngiltere: 2018), 1/87-88; İsmail, Taş, İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti, (Konya: Palet Yayınları, 2012), 61.

³⁹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 123-124.

⁴⁰ Gezegenerin hareketlerinin sonlu oluşuna dair Hayyât'ın ifadeleri için bkz. Ebü'l-Hüseyin. el-Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî el mülhîd* haz. Muhammed Hicazî (Kâhire: Mektebetü'sSekâfeti'd-Diniyye, ts.), 78.

değerlendirir. Geçmiş zamanın yaşanmış ve varlığa erişmiş, gelecek zamanın ise henüz yaşanmamış olduğunu belirtir. Gazzâlî geçmişin fenâ ve bekâ ihtimallerinden bekâyı gerçekleştirdiğini, geleceğin ise her hangi birini gerçekleştirmediğini bu sebeple gelecek zaman hakkında fenâyı zorunlu görmenin aklen gerekmediğini söyler. Hatta o bu konuda akla yol olmadığı ve sadece nassın hüküm vereceğini söyler.⁴¹ Ancak onun bu yanıtı filozofların feleklerin mahiyeti ile ilgili dayanaklarına karşılık gelmemektedir. Daha çok kendi düşünce sistemindeki iç tutarlılığı sağlamaya yönelik kalmaktadır.

İslam filozoflarına atfedilen delillerden bazılarını Gazzâlî zikreder. Bunlardan birincisi güneşin ebedî olduğuna dair Galen'den nakledilen bir delildir. Bu delile göre eğer güneş yokluğu kabul etseydi binlerce yıldır yapılan gözlemlerde onun küçüldüğüne dair bilgiler olurdu. Ancak böyle bir küçülme söz konusu değildir ve güneş hep aynı boyuttadır. Bu kadar uzun süre geçmesine rağmen güneşte hiçbir küçülmenin olmaması onun bozulmayı kabul etmediğinin bir göstergesidir. Gazzâlî bu delile hem mantık kuralları hem de içerik bakımından eleştiriler yöneltir. Öncelikle Gazzâlî'ye göre bu önermede şekil bakımından eksiklik vardır. "Güneş küçülmüyor öyleyse bozulmayı kabul etmemektedir" şeklinde ifade edilen kıyasta "eğer güneş bozulsaydı küçülmesi gerekirdi" şeklinde bir ekleme yapılmadıkça iddia edilen sonucu gerektirmeyecektir. Ancak eklenecek kısımdaki bilgi de yanlış olduğundan istenen sonucu vermeyecektir. Çünkü küçülme birçok bozulma şeklinden sadece birisidir. Bir şey en büyük haline ulaştığı anda da hiç küçülmeden birden fesada uğrayabilir. Gazzâlî'nin Galen'in deliline içerik yönünden itirazı ise söz konusu edilen gözlemin geçersizliği üzerinedir. Çünkü güneş o kadar büyüktür ki ondan bir dağ kadar kısım yok olsa bile bizim duyularımızın bunu fark etmemesi kuvvetle muhtemeldir. Galen'in ifade ettiği zaman diliminde bir dağ miktarı veya daha azı kadar küçülme olmuş ancak biz bunu gözlemlerimizle fark edememiş olabiliriz. Zaten optik ilminde bile güneşin gözlemlenmesi ile elde edilen ölçü yaklaşık bir değer ile ifade edilir. Buna ek olarak Gazzâlî yakut ve altın örneğini de verir. Yakut ve altın bir yere bırakılıp yüz yıllar boyunca gözlemlense onlarda bir eksilme tespit edilemez. Bu durum güneşin durumuna benzetilebilir.⁴²

İslam filozofları gibi âlemin zaman ve bölünme bakımından sonsuz oluşu ile ilgisi olan diğer bir düşünce sistemi Tasavvufur. Bu sistem felsefedeki bilgileri kendine has üslubuyla değiştirerek yenilemiştir.

⁴¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 124.

⁴² Gazzâlî, *Tehâfüt*, 124-125.

B.2. TASAVVUFTA ÂLEM ANLAYIŞI

Akîdedeki kıyamet inancı gereği İslam düşüncesindeki tüm sistemler cisimin sonlu olduğunu bir yönüyle de kabul etmek durumundadır. Kelam sisteminde âlemi yani Allah dışındaki her şeyi sonlu kabul etmek temel esastır. Bu o kadar önemlidir ki cismin varlığını tarif etmek ile sonluluğunu tarif etmek aynı şey konumuna geldiği görülmektedir. En yüce varlığa belirli yöntem ve şekillerde yaklaşma amacını güden tasavvufta da âlemin varlığı önem arz etmektedir. Tasavvuf kendine has mantık örgüsü içinde bir âlem tanımı yaparak insanın Allah ile irtibatını değerlendirmiştir.⁴³ Ancak âlem konusuna yaklaşımda Tasavvuf, İslam Düşüncesi içinde Felsefe ile Kelam arasında bir noktada durmaktadır. Bu yaklaşım ne kelimadaki âlem tasavvurunu reddetmekte ne de felsefeden farklı bir duruş sergilemektedir. Tasavvuf akıl sahibi mükellefleri avam ve havas diye iki kategoriye ayırmaktadır. Bu ayrımın sağladığı hareket alanıyla Kelamın açıklayıp savunduğu akide esaslarını kabul ve tekrar etmekte ancak derin mistik anlayışla ortaya koyduğu düşünce sistemi için her şeyi yorumlama yoluna gitmektedir. Hem naslar hem de akide konuları tasavvufî düşüncede iki farklı düzlemde açıklanmaktadır. Bunu zâhir ve bâtın diye ikiye ayırarak sistemleştirmektedir.⁴⁴ Bizim burada baktığımız nokta tasavvuf felsefesi diyebileceğimiz bâtın kısmıdır.

Âlem anlayışları meselesi Tasavvuf için ayrı bir öneme sahiptir. Âlem konusu Tasavvufu tanımlarken kullanılacak terimlerden biridir. Bir âlem anlayışı olmadan Tasavvuf hakkında fazla bir şey söylenemez. Kozmoloji bilimleri nasıl evreni inceliyorsa Tasavvuf da farklı yöntemlerle âlemi değerlendirir ve onun hakkında geliştirilecek tavırları inceler.⁴⁵ Gazzâlî, Mişkât adlı eserinde Tasavvuftaki âlem anlayışlarını kendince özetler. Buna göre varlık Allah ve gayrı olan âlem diye ikiye ayrıldıktan sonra ikinci aşamaya geçilir. Bu aşamada âlem de iki kısma ayrılır. Bu iki kısmın kendi zatlarına göre isimlendirildiğinde ruhanî ve cismânî adlarını alırlar. Âlemi tecrübe eden kişiye göre değerlendirildiğinde aklî ve hissî adı verilir. Bu iki âlemin bir birlerine kıyas edilerek isimlendirilmesinde ise ulvî ve süflî adları karşımıza çıkar. Ulvî âleme âlem-i gayb, âlem-

⁴³ Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 45.

⁴⁴ Ontolojik ve epistemolojik boyutları olan bu ayrım tasavvufa geniş ve hızlı bir hareket imkânı sağlamaktadır. Ayrıca ontolojik açıdan bakıldığında günümüzdeki fizik bilimindeki gelişmeler ve ortaya koyduğu yeni mantık sistemi açısından dikkat çekici görünmektedir. Atom üstü ve atom altı âlemlerde farklı yapısal durumların varlığı ve farklı işleyişin gerçekleşmesi aynı varlığın aynı anda sığ ve derin ya da genel ve özel diye iki ayrı açıdan kabul edilmesine olanak sağlamaktadır. Yeni fiziğin ortaya koyduğu kozmoloji mistik düşünceye daha fazla hareket alanı oluşturmaktadır.

⁴⁵ İbni Arabî, *el-İstulâhâtü 's-sûfiyye*, haz. Abdurrahman Hüseyin Mahmud (Kahire: ts. Mektebetü Âlemi'l-Fikr), 26; Gazzâlî, *el-Munkız mine 'd-dalâl*, haz. Abdülhalim Mahmud, çev. Salih Uçan (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1997), 257-258.

i hakk ve âlem-i melekût denilebildiği gibi süflî âleme de âlem-i halk, âlem-i mülk ve âlem-i şehadet isimleri de verilir.⁴⁶

İslam düşünce dünyası genişledikçe varlık anlayışları da gelişmiştir. İçinde yaşadığımız âlemi ve ötesini anlamak için farklı sistemler oluşmuştur. İlk dönemlerde Kur'ân ayetlerinde ruh meselesinin kapalı tutulmasına uygun şekilde davranılmıştır. Âlem ve insan görünen yüzüyle değerlendirilmiştir. Saflaşma ve olgunlaşma Hz. Peygamber (sav) ve ashabı örnek alınarak zühd kavramının pratik aşaması yaşanmıştır.⁴⁷

Akidenin yanına kelim tartışmalarının eklenmesiyle önce cismani âlem üzerinde düşünceler geliştirilmiştir. Sonrasında felsefenin katkısıyla madde ve ruh ikiliği üzerinde konuşmak gerekmiştir. Kadim filozoflara göre ruh basit, bölünemeyen, zamandan bağımsız, yok olmayan, gayri maddi bir cevherdir.⁴⁸ Hadis literatüründe de beden ve ruh iki ayrı kavram olarak değerlendiriliyor olması uygun zemin oluşmasına etki etmiştir.⁴⁹ Tasavvufçular da sahip oldukları farklı âlem anlayışlarına uygun açıklamalar ortaya koymuşlardır. Allah'tan gayri olanlar tek bir âlem olarak değerlendirilirken bu anlayış da genişlemiştir. Melekler ve rûhânî varlıklar ile cismani varlıkların farklı âlemlere ait olduğu fikirleri ortaya atılmaya başlanmıştır.⁵⁰ İmam Gazzâlî, kelim geleneğine uygun olarak âlemi gayb ve şahadet diye tasnif etmekteydi. Ancak onun tasavvufi alanda konuşurken âlemi ruhanilik ve cismanilik bakımından değerlendirerek mülk, melekût ve ceberut âlemleri olmak üzere üçe ayırdığı görülmektedir.⁵¹

Varlık yukarıda bahsedildiği şekilde genişçe ele alınmaya başladıktan sonra bu düşüncelere farklı bakış açıları getirenler olmuştur. Özellikle vahdet-i vücûd anlayışı varlığın Allah-âlem diye ayrılması ve âlemin de çeşitlendirilip çoğaltılması yaklaşımının tam tersi izlenimi çağrıştıran açıklamalar geliştirmiştir. Bu anlayış varlığın böyle çeşitlendirilmek yerine tek bir varlıkta toplamaya benzer. Onlar Allah'ın birliği meselesini tüm varlığın birliği ve O'ndan başka varlığın olmadığı şeklinde

⁴⁶ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, thk. Ebu'l-alâ Afifi (Kahire: Dâru'l-Kavmiyye, ts.), 65-66.

⁴⁷ Bkz. Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmud-Mahmud b. Eş-Şerîf (Kahire: Dâru'l-maarif, ts.), 1/57.

⁴⁸ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 47.

⁴⁹ “*Ruh kabzedildiğinde göz onu takip eder...*”, Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Türâsi'l-Arabi, ts.), “Cenâiz”, 4 (No. 920); “*Müminin ruhu, kendisinin dirileceği (kıyamet) günü cesedine geri dönünceye kadar cennet ağaçlarından beslenen kuş gibidir.*” Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbni Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (b.y.: Dâru İhyâ'i'l-Kütübi'l-Arabiyye – Faysal İsa, ts.), “Zühd”, 32 (No. 7271); bkz. Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat (Kabir Hayatı)* (Konya: Tekin Kitabevi, 2017), 209-213.

⁵⁰ Abdürrezzak el-Kâşânî, *Mu'cemu istilâhâti's-sûfiyye*, thk. Abdül'al Şahin (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992/1413), 124.

⁵¹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, (Kahire: Dâru'l-Marife, 1332H), 4/250.

açıklamışlardır. Hâdislerden hareketle kadim olanı anlama genel yaklaşımının tersine onlar kadim olandan hareketle her şeyi anlama yöntemini tercih etmişlerdir. Her şeyi ilâhî var oluşa tam bağımlı biçimde anlamlandırma çabasında olduklarından tek gerçek varlık olarak Allah'ı kabul etmişlerdir. Burada tüm İslami düşünce sistemlerinin en yetkin varlık olarak kabul ettiği Allah'ı merkeze alan bir gerçeklik tanımlaması yapmışlardır. Bu anlayışta insanı da merkeze çekerek büyük âlem ve küçük âlem tasnifi yapmışlardır. Büyük âlem kâinat iken küçük âlemin insan olduğu belirtilmektedir. Buna göre insan büyük âlemin küçük bir suretidir.⁵²

Tasavvuf esas itibariyle insanı Allah ile bir olmaya götüren yolları aramaktadır. Allah-âlem ilişkisini konu edinir ve âlem tek başına değil Allah ile birlikte ilgi görür. Bu sebeple tasavvuf ehlinin bizzat âlem hakkındaki açıklamaları sınırlıdır. Ancak İbn Arabî Yeni Eflâtuncu geleneğe benzeyen yönleri olan kendine has özgün bir bakışla âlem tasavvurununu ortaya koymuştur. Bu şekilde tasavvuf içinde ilk defa sistemli bir âlem tasavvuru meydana getirmiştir.⁵³ O, pratik uygulamayla sınırlı züht anlayışı ile başlayan ve zamanla kelam ve felsefe ile zenginleşen tasavvuf düşüncesini ontoloji ve epistemoloji dayanaklarına oturtmaya çalışarak daha ileri bir noktaya taşımıştır.

Muhyiddin İbni Arabî'nin (öl. 638/1240) eserlerinde âlem; madde, mana, ruh, akıl ve nefis gibi kavramlarla açıklanmaktadır.⁵⁴ Allah'ın bilinmeyi murat etmesinin bir sonucu olarak âlemin var olma süreçleri gerçekleşmiştir. İbni Arabî, İslam filozoflarında olduğu gibi âlemin var oluşunu direkt yaratma ile değil de belirli süreçlerle açıklamaktadır. Bununla beraber onlardan farklı bir yaklaşım sergilemektedir. O, var oluşun merkezine aşkı koyar. İlahi varoluş açısından aşk rahmet olarak ortaya çıkar. Bu rahmet tüm var olacaklar için bir mekân görevi görür. Bu mekânda ilk olarak birincil ruhlar yaratılır. Bu ruhların özelliği boş bir sayfa gibi hiçbir bilgi ve bilince sahip olmamalarıdır. Allah ruhlardan birisine ilm-i tecellîyi lütfeder ve ruh bu şekilde bilinç sahibi olur. Bundan sonra Akl-ı Evvel veya Akl-ı Küllî halini alan bu varlık kıyamet gününe kadar yaratılacak olanların bilgisine mazhar olur. Bu ilk ruh hakiki varlığı olan manevi bir akıldır. Ancak Nûr ism-i ilâhîsi ile olan irtibatı üzerinden kozmosun var oluşu açıklanır. Allah Nûr ismi ile tecellî edince ilk ruhun kendine has varoluşa sahip bir gölgesi belirir. Bu gölgeye de Nefs-i Küllî denir. Bu Nefs-i Küllî ilâhî aşk irtibatıyla ve sahip

⁵² El-İsfehâni, *el-Müfredât*, 582

⁵³ İbni Arabî, *el-Fütühâtü'l-mekkiyye*, haz. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 1/189-190, 6/187.

⁵⁴ Bkz. İbni Arabî *el-Fütühâtü'l-mekkiyye*, 1/447.

olduğu iki kuvve ile âlemin var olmasını sağlayacaktır. Nefs-i Küllî sahip olduğu iki kuvve “*tabiatlar mertebesi*”⁵⁵ ve toz anlamına gelen ve ilk heyûlâya karşılık gelen “*hebâ*”dır. Bu iki kuvve arasında Cism-i Küllî ile başlayan ve aşamalar halinde giderek “toprak” olarak ifade edilen ilk maddi varlığın doğumunu sonuç veren süreçler gerçekleşir ve maddi âlem ortaya çıkmış olur.⁵⁶

İbni Arabî'nin varlık tasavvurunda âlem maddi ve manevi olarak ikiye ayrılır. Buna rağmen bunlar bir birinden tamamen bağımsız düşünülmediği söylenemez. Manevi âlemler maddi âlemi küre şeklinde kapsamaktadır. Tabakalar halinde manevi âlemlerden aşağıya doğru inmekte ve maddi âleme kadar gelmektedir. Cism-i Küllî'nin altında arş, onun da altında kürsî tabakası kabul edilir. Bu kürsî kozmosu kapsamaktadır. Kozmosun en dışında burçlar feleği, onun altında ise iç içe katmanlar halinde yedi adet cennet sabit yıldızlar feleğine kadar sıralanmaktadır. Sabit yıldızlar feleğinin de altında yine yedi katman halinde hareketli yıldızlar yani gezegenler bulunmaktadır. İbni Arabî'nin âlemin tabakalarına dair yer verdiği çizimlerde dünyanın merkezde olduğu görülür. Ancak dairesel dönüşler olarak dünya merkezde olsa da rütbe bakımından güneşi merkeze alan açıklamaların da olduğu aktarılır.⁵⁷ Onun zamanında astronomik gözlemlerin sadece gece yapılabiliyor olması buna sebep olmuş olabilir.

İbni Arabî Âlem ile Alah'ın zaman bakımından kıyaslanmasını doğru bulmaz. Âlemin ne zaman yaratıldığı sorusu Allah'ın zamanla ilişkilendirilmesini gerektireceğini ileri sürer. Buna göre âlem için böyle bir soru sorulamaz. Daha önemlisi Allah âlemden öncedir denilemez. Âlem zamanın olmadığı bir ortamda var olmuştur.⁵⁸ Maddi âlemin zamanı da kendine has olacak şekilde ilk varlığa çıkışıyla başlamaktadır. Onun bu görüşleri âlemin ezeli olmadığı anlayışına götürmektedir. Ancak o, dünyanın zamanının başı ve sonu itibarıyla sonsuz olduğunu da söyler. Ayrıca ona göre âlemi oluşturan tecellîler de ezeldir. Bu bir çelişki gibi görünse de kendi sistemi içinde bir yere oturmaktadır. O, maddi âlemin manevi âlemden sonra olmasıyla küresel diyebileceğimiz katmanlar bakımından meseleyi ele almaktadır. Hem manevi hem de maddi âlemin zamanları daireseldir ve kendi içlerinde sonsuzdurlar. Ancak ontolojik olarak biri diğerinden sonra kabul edilmiştir.⁵⁹ İbni Arabî'nin zamanın tekrarının olmadığını kabul

⁵⁵ İbni Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 1/442.

⁵⁶ İbni Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 1/19.

⁵⁷ İbni Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 1/186; Muhammed Hacı, *İbnü'l-Arabî*, 45-46.

⁵⁸ İbni Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 1/186.

⁵⁹ Muhammed Hacı, *İbnü'l-Arabî*, 73-74.

etmesi ile bu dairesel zaman anlayışı açıklanması gerekmektedir. Ona göre zamanın dairesel olması bir tekrarlanma değildir. O insanın her biri haftadan oluşan özgün anlarda yaşadığını ve her an yeniden yaratıldığını kabul eder. Günümüz kozmolojisinde de optik gözlemlerde uzaydaki gezegenler belirli yörüngelerde dönmekteyse de sabit bir dairesel hareketi tamamlamamaktadırlar. Her şeyin hareket halinde olduğu evrende cisimler etrafında döndükleri cisimle beraber helezon şekline benzer bir çizgide sürekli ilerlemektedirler.

Vahdet-i vücûd anlayışının temsilcisi olan İbni Arabî âlemin varoluşu konusunda “sürekli yeniden yaratma” meselesine de yer verir. Ona göre âlemde her şey sürekli yok olur ve yeniden yaratılır.⁶⁰ Yaratılan her âlem yeni bir hal üzeredir. O, âlemi ve içindeki olayları anlık ilâhî tecellîler ile açıklar.⁶¹ Âlemin yaratılışını yedi günlük periyotlara ayırarak açıklar. Bu yedi günün altısında âlem yaratılmış ve sonuncusunda da sonsuz varoluş gerçekleşmiştir. Ancak âlemin bu günlerle ilişkisi de anlarla sınırlıdır. Yani sadece bir an var olabilen âlem altı farklı şekilde tecellîye maruz kalır. Yedincisi ile de özel bir ilişkisi vardır. İbni Arabî altı günü gece ve gündüz olarak ikiye ayırarak üçe indirir. Bu cismani varlığın üç boyutuna tekabül eder. Yedinci gün de ebedî zaman olarak âlemin varlığı ve olayları ile irtibatlanır.⁶² Muhammed Hacı Yusuf’un İbni Arabî’nin âlem anlayışını aktarırken cisimlerin üç boyutuna ek olarak zamanı dördüncü boyut olarak ortaya atan yaklaşım karşımıza çıkar. Modern kozmolojide de evren zaman-mekân birlikteliği içinde dört boyutlu olarak düşünülür.

Varlık meselesinde erken dönem kelamının bakış açısını felsefe ve tasavvuf ile birlikte ele almak zordur. Kelam açısından bunu mümkün kılan yeniliği Gazzâlî getirmiştir. Erken dönem kelamcılarının Allah dışındaki tüm varlığı tek bir kategoride değerlendirmelerine karşın Gazzâlî daha geniş bir bakış açısı getirmiştir. Kelam sistemiyle varlığı zâtî, hissî, hayâlî, akli ve şibhî şeklinde ayırma tabi tutmuştur.⁶³ Ayrıca onun maddi, manevi ve berzah âlem şeklinde bir tasnifi daha vardır.⁶⁴ Bu şekilde varlık türlerinin tasnife tabi tutulması ile âlem hakkında daha ayrıntılı konuşma imkânı doğmuştur.

⁶⁰ İbni Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 6/152.

⁶¹ Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Temel Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemre (İstanbul: 1998), 304.

⁶² Muhammed Hacı, *İbni Arabî*, 160.

⁶³ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâmi ve'z-zendeka* (Beyrut: Dâru'l Menâhic, 1438/2017), 57-60.

⁶⁴ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 65.

Tasavvuf, âlemi hedefe ulaşmada bir araç olarak görmüştür. Âlem asıl amaç değildir. Hatta tasavvufta nihai hedefe ulaşılması durumuna verilen isim âlemin sonunu dile getirmektedir. Bu isim; Allah ile bir olmak ve onda yok olmayı ifade eden “fenâ”dır.⁶⁵ Aynı kelime kelimada âlemin sona ermesi olarak kullanılmaktadır.

B.3. KELAM'DA ÂLEM ANLAYIŞI

Kelamcılar âlemi açıklarken onun yapısal özelliklerini ayrıntılı şekilde incelemek amacıyla değillerdi. İlk amaçları onun ezeli olmadığı ve aynı zamanda sonradan yaratılmış olduğunu ortaya koymaktı. Bu sebeple Felsefe ve Tasavvufa göre daha yalın bir açıklama üzerinde durmuşlardır. Allah'ın varlığına ve birliğine delalet ettiği ölçüde konuyu genişletmişlerdir. Özellikle ilk dönem kelamındaki âlem anlayışının diğer iki ilim dalına göre daha yalın olması ve cisme dair konulara öncelik vermesi bu yüzdendir. Örneğin Eş'arî âlemi cevher ve arazlarıyla beraber tüm yaratılmışlar olarak tanımlar.⁶⁶ Bâkılânî(öl. 403/1013) ise ashabımız dediği eşarîlere göre Âlem Allah dışındaki her şeydir der. Hem ulvî hem de süflî âlemi cevher ve araz ayrımına tabi kabul eder.⁶⁷ Bâkılânî'nin bu tanımında da Allah dışındaki her şey cevher – araz yapısına dayandırılmaktadır. Cüveynî âlemi Allah'tan hariç tutarken zatına ait sıfatı da zikreder.⁶⁸ Gazzâlî de Allah dışındaki herşeyin mekâna muhtaç olması yönüyle bir ayrıma giderek tanımlama yapar.⁶⁹ Mâtürîdiyye ve Mu'tezile âlimleri de benzer terimleri kullanarak aynı tanıma ulaşır.⁷⁰ Ebu'l-Hüzeyl'in Allah ile âlemi ayırış biçiminde ise sonluluk kavramı göze çarpmaktadır. Ona göre kadim varlık kısımsız, sınırsız ve nihayetsiz iken hadis varlık da sınırlı ve sonlu olmalıdır.⁷¹

Kelamda âlem için varoluşsal açıdan olmasa da kendi sistemine göre bazı tasnifler vardır. Bunlardan en bariz olan ikisi bilgi teorisi açısından ve kıyamet öncesi ve sonrası açısından yapılan ayrımdır. Dünya, berzah ve âhiret âlemleri bu ayrıma göre

⁶⁵ Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *Kitabü'l-lüma'*, nşr. Abdülhalim Mahmud-Taha Abdülbaki Sürur (Bağdat: 1960), 417; Ebû Bekr Muhammed b. İshak el-Buhârî el-Kelabazî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, nşr. Arthur John Arberry (Kahire: el-Mektebetü'l-Hâncî, 1994), 92.

⁶⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 37.

⁶⁷ Ebû Bekr el-Bakillânî, *Kitâbu Temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*, thk. Ahmed Haydar (Beirut: Müessesetü Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 41; Ebû Bekr el-Bakillânî *el-İnsaf fî mâ yecibu i'tikâdudû ve lâ yecûzu'l-cehlü bihî*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türâs, 2000), 17.

⁶⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 39.

⁶⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 24.

⁷⁰ Ebu'l-Muîn En-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 1/62; Altıntaş, *Tevhîd Ve Estetik*, 206.

⁷¹ Muhammed âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Hasan Hacak (İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 2000), 236.

isimlendirilmiştir. Kalam sistemi içinde ise âlem insanın bilgisine konu oluş şekli bakımından değerlendirilmiştir. Bilgi edinme yollarına dayalı olan tasnif şahit ve gaip âlem şeklidir.⁷² Şâhit âleme duyular âlemi veya duyumsanabilir âlem de diyebiliriz. Şâhit âlem akıl, haber ve duyularla bilgimize konu olan âlemdir. Ulûhiyete ve ahiret ahvaline dair konular duyularımızla idrak edilemediğinden gaip kısma girer.

Dünya ve ahiret âlemi diye bir ayırım yapıldığında kıyamet merkeze alınmış olur. Kıyamete göre âlem tasnifi özellikle insan ekseninde durduğundan yaşadığımız evreni de ilgilendirir. Kıyametten sonraki diğer âlemden sadece akıl ve haber ile bilgi edinmekte olduğumuzdan dünya için duyular âlemi denmiştir. Ancak bu ayırım varlıksal bir ayırım değildir. Sadece kıyamete kadar geçerlidir. Ayrıca iki âlem arasında mahiyet olarak kalamcılar bir fark görmezler. Özellikle Kur’ân ayetlerine dayanarak diğer âlemin de cismani olduğu Müslümanlar için akide esaslarındandır. Kelamdaki söz konusu ayırım kıyamet çerçevesinde kabir hayatının da eklenmesiyle “dünya, berzah ve ahiret âlemi” şeklinde genişletilebilir. Berzah iki âlem arasında bulunan perde âlem olarak nitelendirilir.

Diğer inanç sistemlerinin aksine İslam Kelamında kıyametle birlikte insan için varoluşsal bir değişim gerçekleşmez. İnsan tanrısal bir varoluş kademesine geçmez. Burada kıyametten sonra değişen şey insanın ahiret ahvaline dair bilgisidir. Bu şekilde ahiret aşamaları bilgi olmaktan çıkarak duyumsanabilir hale gelir.

Şahit âlemin duyumsanabilir olması ile ilgili olarak Kâdî Abdülcebâr (öl. 415/1025) âlemin üç özelliğinden bahseder. Ona göre âlem cisimlerden oluşur. Duyu organları vasıtasıyla zorunlu olarak bilinir. Onun hakkında yapılan nazar ve tefekkür ile hâdis olduğu bilinir.⁷³ Kelamdaki âlem tasnifinin bu yalınlığı ve cismaniliği temel alması, kıyametle birlikte varoluşsal bir değişimi öngörmemesi bu ilim dalının kendi sistemi ve amaçları içinde değerlendirilmelidir. Allah’ın varlığını ispatlama faaliyeti sadece vahiyle gelen bilgilerle yetinmemektedir. Kalam bu amaca yönelik olarak âlemin fiziki ve ontolojik özelliklerini konu edinir. Allah’ın varlığının insan bilgisi ve tecrübesi ile nihai olarak kapsanması imkânsızdır. En net ulaşabileceğimiz nokta Allah’ın varlığı bilgisidir. Biz bu aşkın varlığın mahiyetini bilemeyiz. Hatta Allah’ın fiilinin sonucu olan âlemin mahiyeti hakkında da tam bir sonuca varmamız imkânsız gibi görünmektedir. Bu sebeple

⁷² İbn Fûrek, *Mücerred*, 286.

⁷³ Kâdî Abdülcebâr b. Ahmed b. Abdilcebâr el-Hemedânî, *el-Muhtasar*, Resâilü'l-adl ve't-tevhîd içinde, thk. Muhammed Imâra, (Beyrut: Daru'l-Hilal, 1971), 174.

kelamın âleme dair önemli açıklamaları Allah'ın mahiyetine dair her hangi bir şey söylemediği gibi âlem hakkında da nihai bir sonuca gitme hedefinde değildir. Bu yönden felsefe ve tasavvuftan ayrılmaktaysa da onların önünde bir engel değildir.

Âlemi en geniş kapsamından başlayarak küllî bakışla açıklamaya çalışan filozofların ve sûfîlerin aksine kelamcılar işe onun cüzlerinden başlamışlardır. Neseî (öl. 508/1115), Mâtürîdî'nin yaklaşımına uyarak âlemin tamamıyla “araz” ve “a'yân”dan oluştuğunu söyler. İlginçtir ki madde ötesi diye ifade edebileceğimiz ulvî âlemin de araz ve a'yândan oluştuğunu ifade eder.⁷⁴ Mâtürîdiyye'den Nûreddîn es-Sâbûnî de aynı tanıımı yapar.⁷⁵ Kelamcıların eserlerinde diğer iki ilimdekiler gibi tüm âlemi tasvir eden modeller görülmemektedir. Kelamcılar doğada tecrübe ettikleri şahitten yola çıkarak gaip olan hakkında düşünce üretme yoluna gitmişlerdir. Kozmolojik açıklamaların İslam akaidindeki hususlara temel oluşturmasına gayret etmişlerdir. Bu sebeple onların ifadelerinde yıldızlar değil atomlar, cevher ve arazlar daha fazla yer bulmuştur. Sünnî kelamcılara göre âlem özdeş atomlardan oluşan bir yapıdadır. Bu atomlar kendilerine has özellikleri ve tabiatları olmadığından tamamen İlâhî yaratmaya açık haldedirler. Sebeplerin zorunlu olmadığı sürekli ilâhî müdahaleye açık bir âlem tasavvuru bu şekilde mümkün olmaktadır.

B.3.1. Kelam'da Varlık ve Yokluk Kavramları

Kelam'da varlık ve yokluk durumları için vücûd ve adem terimleri kullanılır. Var olan şeyler mevcut, var olmayanlar ise madum olarak isimlendirilir.

B.3.1.1. Vücûd

İslam inanç sistemi açısından varlık kavramı ilk başta Allah'a ait bir sıfattır. Mutlak olarak kullanıldığında “el-Vâcid” en yetkin ve kâmil varlık olan Allah'ı ifade eder⁷⁶ ve O'nun isimlerinden birisidir.⁷⁷ Bu konu kelam ilminin mesâili denilen ana konusunu oluşturmaktadır. Varlık kavramı ilk olarak ve kâmil manada Allah'a aittir. Ancak bu onun âlem için kullanılmasına engel değildir. Hatta âlemin bilgi için araç olarak kullanılması bir gereklilik kabul edilmiştir. Çünkü âlem Allah'ın “Halk” sıfatının bir tecellîsi olarak var olmuştur ve bu tecellîlerden yola çıkarak onların sahibine ulaşılmak

⁷⁴ Neseî, *Tabsıra*, 1/76.

⁷⁵ Nûreddîn es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 55.

⁷⁶ İbn Manzûr, “v-c-d”; 3: 445.

⁷⁷ Şerafettin Gölcük – Süleyman Toprak, *Kelam (Tarih-Ekoller-Problemler)* (Konya: Tekin Kitabevi, 2001), 222.

istenmiştir. Bu ilim, asıl amacı olan Allah'ın varlığı ve birliğinin ispatlanması işini âlem üzerinde düşünce üreterek yapmıştır. Bu sebeple âlem ve varlığı hakkındaki görüşleri de buna göre şekillenmiştir. Kelam ilminin Allah'ın varlığından yana taraf olduğu da düşünülmürse varlık anlayışının şekillenmesindeki etkisi anlaşılacaktır. Bu süreçte kelam âlimleri itikadi gerekçelerle âlem hakkında konuşmuş, onun varlığını ayrıntılı şekilde açıklamış ve tartışmalara girmiştir. Bu tartışmalarda varlıkla ilgili bazı temel noktalar belirgin yer edinmiştir. Örneğin İslam inanç sistemi olan Kelam ilminde de öncelikle âlemin varlığı bir gerçek olarak kabul edilmiştir.⁷⁸ Buna ek olarak ona ait hakikatlerin de sabit olduğu vurgulanmıştır.⁷⁹ Bu hakikatlerin bilgisini elde ediş süreçleri de buna göre gerçekliğe dayalı biçimde ifade edilmiştir. Hakikatlerin ezeli olduğunu savunan Tasavvuf ve İslam felsefesi'nin aksine Kelam ilmi kendine has bir sistem oluşturmuştur. Onun sonlu olduğu kabul edilmesiyle âlemdeki varlıkların mahiyetlerinin de sonradan olduğunu açıklayacak şekilde hudûs teorisini ortaya koymuşlardır.

Âlemin mahiyeti ve yapısına dair terimler zaman içinde geliştirilmiştir. Bunu yaparken felsefedeki zat mahiyet ayrımından bağımsız olarak kendilerine has bir yorumlama ile ele aldıkları cevher ve araz terimleri üzerinden meseleyi ele almışlardır.⁸⁰ Bu iki terimi açıklarken özellikle hâdis oluşuna vurgu yapmışlardır.⁸¹ Kelamın en temel teorisinin adının hudûs olması da bunu göstermektedir. Ancak hudûs bir teori olarak sadece sonradan olma anlamı ile sınırlı değildir. Hatta bu anlam bu teori için doğru bir karşılık olmamaktadır. Teorinin genel olarak değerlendirilmesi bize onun varlığı parçacıklı yapıda açıklama esasına yani atomculuğa dayandığını gösterecektir. Kelam atomculuğu ise maddeyi hem başı hem de sonu itibarıyla sınırlı ve sonlu kabul eden bir sistemdir.

Kelamcılar âlemin varlığıyla sonsuz ve aşkın bir varlığı açıklamak gayesinde olduklarından⁸² kendi dönemlerindeki ve mensubu oldukları ekollerdeki varlığa dair anlayışı en geniş şekilde kullanmış ve değerlendirmişlerdir. Ayrıca itikadi tartışmalarda İslam dışı veya farklı mezheplerce ortaya atılan iddialara cevap vermek için de varlık ve

⁷⁸ Neseî, *Tabîra*, 1/20; Sa'düddîn Mes'ûd et-Teftâzânî, *Şerhu'l-akâidi'n-Neseîyye*, thk. Ali Kemal (Beyrut: Dâru İhyâ-i Turâsî'l-Arabi, 2014), 26; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, (İstanbul: Fethi Demir Matbaası, 1955), 13.

⁷⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiyye: Dâru'l-câmiâtu'l-Mısriyye, ts.), 7; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, 50.

⁸⁰ Çağfer Karadaş, *Bâkallâni'ye Göre Allah Ve âlem Tasavvuru* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 24-25.

⁸¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 93.

⁸² Âlem hakkında ortaya konan delillerin yokluğun kendisi için imkânsız olduğu bir yaratıcıyı gösterdiğine dair bkz. Neseî, *Tabîra*, 1/109.

ona dair kavramları geniş şekilde ele almak durumunda kalmışlardır.⁸³ Yeni ihtilaf ve eleştirilerin yeni anlayışları beraberinde getirdiği görülmektedir. Bu inceleme ve tartışmalarda varlığın tanımı, çeşitleri ve mertebeleri gibi pek çok bahis açılmıştır. Çünkü varlığa konu olan pek çok şey vardır. Bilginin, düşüncenin, hayalin ve hatta olmayan şeylerin varlığı dahi konu edilmiştir. Yukarıda bahsettiğimize paralel olarak mevcut varlık felsefesinin gelişim ve değişimine göre kelimelerin kapsamı da genişlemiştir.⁸⁴ Ancak biz çalışmamızda daha çok erken dönemde temelleri atılan ve yerleşen atomcu anlayışı merkeze aldık.

Kelamın mesâili veya makâsıdı olarak tabir edilen ana konuları her zaman sabit kalmıştır. Fakat bu konuların anlaşılması ve açıklanması ardından başka görüş sahipleriyle tartışılması işinde kullanılan mebdâdi veya vesâil adı verilen yöntem ve bilgiler değişikliğe uğramıştır. Değişmeyen kısma akaid denmiştir. Ne var ki vesail konularındaki değişim de konu ve terimlerin ana maksada yakınlığına göre farklılıklar arz etmiştir. Yöntemler her ne kadar genişlese de bazı temel başlıklar her zaman fazla değişime uğramadan önemini korumuştur. Hudûs teorisi ve ona dair kavramlar fazlasıyla önemsenmiş, çok az ve yavaş değişime uğramıştır. Hudûs anlayışına dair ortaya konan her yeni düşünce ilk dönem kelamcılarının sistemine dayanmıştır. Selefiyye âlimleri ve İbni Rüşd'ün (öl. 595/1198) eleştirilerine maruz kalsa da⁸⁵ çoğu kelamcı hudûs teorisinin tamamen dışına çıkmamıştır ve cevher araz ayırımına bağlı kalmıştır.

Vücûd kavramı ilk dönem Kelam kitaplarında ilâhî sıfatlar konusunda ele alınır. Bu, terim olarak Allah'ın sıfatlarını açıklar. O'nun dışındaki varlıklar ise dolaylı olarak var olmaktadır. Diğer şeyler için var olmak yaratma, ihdas ve kudret sıfatlarının bir sonucu olarak⁸⁶ veya cevherlerin bir hali⁸⁷ olarak değerlendirilmiş, âlem hakkında konuya direkt olarak hudûs üzerinden giriş yapılmış ve mevcut terimi kullanılmıştır. Bâkîllânî mevcudu “varlığa çıkmış sabit olan şey” diye tanımlar. O, mevcut ile “şey” terimlerini eş anlamda alır.⁸⁸ Mâtürîdiyye ekolü eserleri özellikle “eşyanın hakikatleri” tabirini kullanır ve “sofetaiyye” adı verilen ve varlığın bizzat kendisinin veya onun bilgisinin

⁸³ Âlemin muhdisinin varlığı hakkında tartışma ve muhaliflere cevap için bkz. Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bi, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahû 'Uyûni'l-mesâil ve 'lcevâbât*, thk. Hüseyin Hansu-Râcih Kürdî-Abdülhamid Kürdî (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 607.

⁸⁴ Bkz. Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefiyyi fi'l-islâm* (Kahire: Dâru'l-Maarif, ts.), 1/54.

⁸⁵ İbni Rüşd, *el-Keşfan Menâhici'l-Edille*, haz. Muhammed Abid el-Câbirî (Beyrut: 1998), 103.

⁸⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 60.

⁸⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 52.

⁸⁸ Ebû Bekr b. Tayyib el-Bâkîllânî, *el-İnsâf fi mâ yecibu i'tikâduhu*, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri (Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türâs, 2000), 15-16.

gerçekliğini reddeden gruba muhalefet ettiklerini ayrıca belirtir.⁸⁹ Burada kelamcıların varlık teriminin kapsamı ve bilgi karşısındaki konumunu kurgulayışı hakkında bize ipucu vermektedir. Bâkılânî ve Mâtürîdî'nin görüşlerine göre varlık bilginin aynısı olmadığı gibi bilginin varlığı da reddedilebilecek bir şey değildir. Bunun dışında varlık bahsinde hudûs konusuna geçiş yapılır.

Kelam eserleri genel tavır olarak varlık kavramını terimsel olarak ilâhî zâtın varoluşu⁹⁰ dışında ayrıca başlık olarak ele almazlar. Allah dışındaki varlıklar ise O'nun varlığına dayalı bir şekilde vücuda gelir ve devamlılık kazanırlar.⁹¹ Bu ifademiz kelamda âlemin kendi başına varlığının olmadığı sonucuna götürmemelidir. Kelamcılar tam aksini söylemektedir. Burada temel konu varlığa sahip olma değil varlığa çıkma ve onu taşıma ya da sürdürme meselesidir. Âlem varlığa çıkacağı bir noktaya ve onu sürdürmek için bazı şartlara ihtiyaç duyduğundan Kelamcıların âlemin varlığına dair açıklamaları bu yönde olmuştur. Âlemin varlığını kesin bir şekilde Allah'ın fiiline ve müdahalelerine bağladıklarından yok olma kavramı her zaman gündemde olmuştur. Âlemin varlığını Allah'ın varlığından ayırt edip anlamak için bu gerekmiştir. Âlemi oluşturan parçaların özellikleri bu amaçla incelenmiştir. Hudûs teorisi bu amacın sistemleşmiş halidir. Bir manada bu teori âlemin var oluşunu yoktan var olma, sınırlı sayıda parçalardan oluşma ve sonunda yok olma üzerinden inceleyen bir sistemdir. İlahi sıfatlardan irade de varlık ve yokluktan birisinin şeyler hakkında tercih edilmesi olarak anlaşılması ve yaratma konusu ile birlikte değerlendirilmiştir. Bu durumda âlemi açıklamak için Kelamcılar yokluk kavramına zorunlu olarak ihtiyaç duymaktadırlar.

B.3.1.2. Adem

Klasik Yunan düşüncesi varlık hakkında yokluk fikrine yer vermeyen bir anlayış geliştirmiştir. Aristo yokluğu izafî olarak kabul etmiş mutlak manada gerçekleşmeyeceğini söylemiştir.⁹² Onlara göre hiç bir şey tam bir yokluk ile öncelenmiş durumda olamaz. Bu fikir “Hiçten hiç çıkar” ifadesinde kendisini bulmuştur. Onların bu kabulü var olan şeylerde ise hiçbir mevcut tamamen yokluğa karışamaz sonucunu doğurmuştur.⁹³ Felsefe tarihinde vücûd kavramı daha ilk ele alınırken bu yaklaşım

⁸⁹ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd li kavâidi 't-tevhîd*, thk. Habibullah Hasan Ahmed (Kahire: 1406/1986) 118.

⁹⁰ Gazzâlî, *Kavâidü'l-akâid*, thk. Musa Muhammed Ali (Lübnan: Alemü'l-Kütüb, 1985), 151.

⁹¹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 25.

⁹² Aristo, *Metafizik*, haz. Kaan H. Ökten (İstanbul: Say Yayınları, 2007), 318.

⁹³ Kasım Küçükalp - Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi* (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009), 37.

görülmektedir. Elealı Parmenides “Varlık vardır, yokluk yoktur.”⁹⁴ demiş ve adem diye bir şeyin olmadığını kabul etmiştir. Eflatun yokluğun sadece izafi bir halde kabul edilebileceğini⁹⁵ söylerken Aristo bu kavramın sadece varlık hakkında konuşurken gündeme gelen bir yok oluş durumundan ibaret olduğunu, ayrıca bir varlığı olmadığını benimsemiştir.⁹⁶

Sözlükte “adm” kökünden gelir ve fiil olarak bir şeyin kaybolup gitmesi anlamındadır.⁹⁷ Kelamcılar ise hem varlığın bir yoklukla öncelenmesi hem de varlığın ardından yokluğun gelmesi konusuna vurgu yapmış bununla ilgili Kur’ân ve akide çerçevesinde bir yaklaşım sergilemişlerdir. Ayrıca bu yaklaşım âlemin hem mekânda hem de zamanda sonlu ve sınırlı oluşunu ifade etmektedir. Onlar âlemi önceleyen yokluk anlayışını Allah’ın kıdemi ile bağlantılı görmüşlerdir. Âlemin yok oluşunu ise konu ile ilgili birden çok ayetlerle ele almışlardır.

Öncelikle Kur’ân’da “O, evveldir ve ahirdir”⁹⁸ ayetinde Allah hakkında kullanılan “son” ifadesini her şey yok olduktan sonra varlığı devam eden şeklinde anlayanlar olmuştur. Benzer yoruma kapı aralayan “ O’nun vechinden başka her şey helak olacaktır”⁹⁹ ayeti de aynı kapsamdadır. Ayrıca ölümden sonra dirilişi açıklayan ayetlerde de âlemin sonuna değinilmektedir. Bu yüzden yokluk kavramının öncelikle Allah inancı ve ayetlerle ilgili olarak ortaya çıkan bir kavram olduğu görülmektedir. Kelamcılar yokluk diye bir şeyi ortaya atma gayesinde olmadıkları halde bu konu zorunlu olarak karşılıklarına çıkmıştır. Örneğin Kâdî Abdülcebâr’a göre bir şeyin ademi onun belirli bir sıfatı değil, ondaki Vücûd sıfatının yok olmasıdır.¹⁰⁰

Hudûs bahislerinde âlemin kıdemi olmadığı açıklanırken, kadim terimi “varlığının bir öncesi olmayan” şeklinde tanımlanır.¹⁰¹ Neseî bu tanımın makbul olduğunu ve Eşâ’rî’nin ve Mu’tezile’nin de bu tanıma katıldıklarını söyler. Buradan hareketle muhdesin tanımı yapılır. Muhdes, “varlığının bir başlangıcı ve varlığının öncesi olan” anlamındadır.¹⁰² Bu durum kelamcılarının kadimin tanımında öncesizliği esas

⁹⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 27.

⁹⁵ Platon, *Devlet*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 224.

⁹⁶ Mahmut Kaya, “*Vücûd*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/139.

⁹⁷ Halil b. Ahmed, “adm”, 2/56.

⁹⁸ el-Hadid 57/3.

⁹⁹ el-Kasas 28/88

¹⁰⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Mecmu fi’l-muhît bi’t-teklîf*, thk. Jean Yusuf Houben el-Yesui (Beyrut: el-Matbaatü’l-Katolikiyye, 1965), 370.

¹⁰¹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 25.

¹⁰² Neseî, *Tabsiratü’l-edille*, 1/77.

aldıklarını gösterir. Çünkü onlar muhdesi hem bir başlangıcı olan hem de kendinden önce şeylerin varlığı söz konusu olan diye tanımlamaları zaman kavramını gündeme getirmektedir.¹⁰³ Onlar, filozoflar gibi hudûsta zaman kavramını dışarıda bırakmamıştır.

Kelam kitaplarında konu Ma'dûm başlığıyla geniş şekilde incelenmiştir. Yokluğu anlamak için onun kendisini değil konusunu yani nesnenin ondaki konumunu ele almışlardır. Bu, kelamın gayesinin ve konularının doğal bir sonucudur. Yokluk üzerinde düşünmenin en doğru yolu ona konu olan şeyler üzerinden yani ma'dûm üzerinden gitmektir. Bu da bizi ileriki başlıklarda tekrardan varlık, var olan şeyler ve onların var oluş keyfiyetleri meselelerine götürecektir.

İtikadi amaçla konular ele alındığında ilâhî iradenin ortaya konması öncelikli bir yer teşkil etmiştir. Varlıkta olduğu gibi yoklukta da bir hakikatten ve ortaya çıkan yeni bir durumdan bahsedildiğinde ilâhî irade ve onun fiili öne çıkarılmıştır. Yokluğa geçiş anlamına gelen fenâ meselesinde de ilâhî fiiller ile ilişkisi gündeme gelecektir.

B.3.1.3. Ademin Yok Edene İhtiyacı

Âlemin sonlu bir yapıya sahip olduğunu söylerken dikkat edilmesi gereken noktalar vardır. Bunlardan biri de onun kendiliğinden bitip tükenecek bir şekilde anlaşılabilme ihtimalidir. Akli olarak düşündüğümüzde âlemin sonlu ve sınırlı olduğunu söylemek bizi onun kendiliğinden yok olacağı sonucuna götürecektir. Fakat Kelam âlimlerinin sistemi açısından bu anlayış doğru görülmeyecektir. Onların ilimlerindeki amacına ters bir durumdur. Onlar sonluluğu mahiyete bağlı şekilde açıklarken itikadın akli dayanaklarını ortaya koyma amacını taşıyorlardı. Buna göre önce yokluk imkân zemininde oturtulacak sonra da bu imkân üzerinde ilâhî fiilin etkinliğine işaret edilecektir.¹⁰⁴

Kelam kitaplarında hadisin bir muhdisi ya da tahsis edilenin bir muhassise ihtiyaç duyduğuna dair açıklamalar bu konuyu ilgilendirmektedir. Eserlerin genelinde ademin mu'dime ihtiyacını ayrı başlık altında ele alındığı görülmemektedir. Bu meseleyi ayrı bir bahis olarak Cüveynî'nin eş-Şâmil adlı eserinde görmekteyiz. Ona göre yukarıda bahsedilen ihtiyacın, şeyin varlığa gelmesinden sonra olması söz konusudur. Var olan bir şeyin ademi ya vacip ya da caiz olacaktır. Eğer vacip olacaksa o zaman adem her hangi

¹⁰³ Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 16; Cürcânî, "hadis", 81.

¹⁰⁴ Astronomi ve fizik gibi bilimlerle oluşturulan kozmoloji çerçevesinde âlemin kendiliğinden sona ereceğini söylediğimizde de yine ademin mu'dime ihtiyacını reddetmiş olmuyoruz. Fizik kanunları dâhilinde gerçekleşen bir yok oluş ilâhî fiili dışarıda bırakmamaktadır.

bir muhassise veya faile ihtiyaç duymayacaktır. Bu konuda delile ihtiyaç yoktur. Vâcibü'l-vücûdun var olmak için bir muhassise ihtiyaç duymaması da buna benzer.¹⁰⁵ Kelamcılar âlemin yok oluşunu vacip değil mümkün görmektedirler. Bu durumda âlemin sona ereceğine dair kelam eserlerinde gördüğümüz tüm ispatları aslında bu imkânın delillendirilmesi ya da ebedî bâkîliğine itiraz edilmesi şeklinde anlamak mümkündür.

Âlemin yokluğu mümkün dememiz bir kayda muhtaçtır ki bu da arazlardır. Bu çerçevede ademi vacip olduğu söylenebilecek tek şey, onların bekâsını imkânsız sayanlara göre bir kısım arazlardır.¹⁰⁶ Ehl-i sünnet arazların tamamını bu şekilde değerlendirirken Mu'tezile de en azından bazı arazları bu kategoriye dâhil etmektedir. Akli açıdan arazın ademini zorunlu gördükten sonra cevherlerin de onlara ihtiyacını zorunlu görmek kelamcılarını zorlayacak noktalara götürmektedir. Araz yok olmaya mahkumsa ona muhtaç olan cevherin de aynı durumda olacağı değerlendirilebilir. Ehl-i Sünnet bu zorluğu teceddüd-ü emsal ile hem aşmaya hem de ilâhî sıfatlara havale etmeye yönelmiştir. Mu'tezile'nin bu bağlamda olmasa da bazı arazların bâkî olduğunu söylemesi akli yönü daha fazla dikkate almalarının bir sonucudur ve bu söz konusu çıkmazdan kurtulmaktadır.

Bekâyı varlığın kendisine ait kabul eden Bâkîlânî'ye bâkînin yokluğunun nasıl gerçekleşeceği sorulmuştur. O da bunun için mümkün olan birkaç yol olduğunu ve bir tanesinin Allah'ın bâkînin bizzat kendisini yok etmesi şeklinde tasavvur edilebileceğini ifade eder. Yokluğun irade, kudret ve ilme konu olması imkânsız değildir. Cüveynî'ye göre Bâkîlânî'nin yolu takip edildiğinde yukarıda geçen iki paragraftaki sorular cevaplanmış olur. Sadece geriye cevaplanması gereken ademin mutlak bir yokluk iken nasıl tahsise konu olabileceği kalmaktadır.¹⁰⁷

Bir başka açıdan konuya bakıldığında ademin ma'dûma değil de vücûd üzerine olan bir taalluk sonucu gerçekleşeceği şeklinde bir açıklama da ortaya atılabilir. İtirazda tahsisin taalluk edeceği bir şeyin olmadığı ifade edilirken Cüveynî bunun tam aksine ademin var olan bir şeye taalluk etmiş olabileceğini söyler. Burada mevcut şeylerin

¹⁰⁵ Varlığı bakımından vacip olan ile hüküm bakımından vacip olan bir birinden ayrılmaktadır. Varlık bakımından vacip olanın hiçbir sebep veya muhassise ihtiyacı yok iken, hüküm olarak vacip olanın ta'lilinin olup olmayacağı konusunda Mu'tezile ve Eş'ariyye arasında ihtilaf vardır. Eş'ariler caiz ahkâm nasıl ta'lil edilebiliyorsa vacipler de ta'lil edilebilir derler. Mu'tezile ise vacip ahkâmın Ta'lil edilebileceğini söylemiştir. Cüveynî eş-Şâmil'in son bölümünü ilel konusuna ayırmıştır. Bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 673-717.

¹⁰⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 120.

¹⁰⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 120.

taallukları ilk başta yok iken sonradan var olan caiz varlık hakkında tasarlanmıştır. Ancak adem bunun karşıtıdır ve vücûd üzerine gelir.¹⁰⁸ Böyle bir adem tahakkuk etme bakımından sürekli yenilenen bir şey değildir. Yani itirazdaki gibi adem gerçekleşmemişken sonradan gerçekleşti denilemez. Bu ademin devamlılığının karşıtı ise bâkî olanda vücudun devam etmesidir. Varlığın devamı ise vücudun ilk başında bir hüküm olarak bulunmaz. Kudretin vücuda taalluku da onun ilk başında gerçekleşir.

Cüveynî, adem hadisesinin Allah'ın iradesinin vücûd üzerinde gerçekleşen taallukunun bir sonucu olduğunu ifade eder. Ancak var olan şeyin varlığının devam etmemesinin irade edilmesi aynı zamanda yokluğunun irade edilmesi anlamına geldiğinden buna dayanılarak ademin de iradeye konu olabileceğini söyler.¹⁰⁹ Böylelikle adem bir hakikattir fakat vücûd üzerindeki bir taalluk ile gerçekleşir demiş olur. Aynı şekilde o adem-irade ilişkisini de vücûd üzerinden açıklamıştır.

Bâkîllânî'ye göre tahsisin manası ancak iradedir. Ademin de irade edilen olması imkânsız değildir. Ayrıca tahsis edilenin ifade ettiği mananın sadece var oluş olduğunu söylemek anlamsızdır. Çünkü tahsis edilenin tek manası "irade edilendir". Bir şeyin irade edilmesi onun sübutunu gerektirmez. Malum olanın bilinmesinin de sübutunun gerekmemesi de bunun gibidir. Öyle ki malum, vücut ve adem olmak üzere ikiye ayrılır; irade edilen de böyledir. Tahsisin ma'dûma taalluk edemeyeceği itirazını Cüveynî, Bâkîllânî'nin dışındaki bazı Eş'arî âlimlerin görüşleri üzerinden de ele alır ve cevaplandırır. Bu âlimler grubuna göre değerlendirdiğimizde cevherin ancak Allah'ın onda bekâ arazını yaratmaması yoluyla yok olacağı sonucu karşımıza çıkacaktır. Buna göre Allah onun varlığının devam etmesini irade ettiğinde ondaki bekâ arazını art arda ve kesintisiz olarak yaratmaya devam eder. Eğer onu yok etmeyi irade ederse o zaman da bekâ arazını yaratmayı devam ettirmez.¹¹⁰ Cüveynî'nin itiraza karşı durması bakımından bu son yaklaşım daha kuvvetli görünmektedir. İtirazın temel dayanağı tahsis ve onun ademe dayanması vardır. Ancak bu açıklamada tahsisin önemi iptal edildiğinden itirazın temel dayanağı ortadan kalkmaktadır. Allah'ın yaratma veya kudret sıfatının sabit bir varlık üzerindeki taallukunun kesilmesi söz konusudur. Ancak Cüveynî'nin, yaklaşımının bu yönüne rağmen üzerinde pek durmaması da dikkat çekicidir. Çünkü bu çözüm yolu

¹⁰⁸ İlahi sıfatların ma'dûma taalluku meselesi Kelam sıfatı ile ilgili olarak da tartışılmıştır.

¹⁰⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 121.

¹¹⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 121.

fenânın keyfiyeti ile daha fazla ilgilidir. Ayrıca onun mutlak manada yok etmeyi de Allah'a izâfe etmek istemiş olması muhtemeldir.

Âlemin sonlu olduğunu savunan Kelam atomculuğunun kendiliğinden yok olma ya da zorunlu sona eriş gibi bir iddiasının olmamasının başka bir sebebi de vardır. Maddenin ezeliğine karşı Müslümanlar olarak yapılan itirazları onun ebediliğine karşı yapmak aynı şartları taşımamaktadır. Konunun özü şudur ki kelami açıdan âlemin ve parçalarının kendiliğinden yok olacağını söylemek yerine bir yok edicinin yani “mu'dim” in devreye sokulması daha doğrudur. Bir cisim yok olma özelliğine sahiptir fakat onu yok eden bir fâile muhtaçtır. Bunu hâdisin bir muhdise ihtiyaç duymasına bazı yönlerden benzese de önemli farklılıkları vardır. Yokoluştaki ilâhî müdahale hudûstaki gibi her zaman direkt olmamaktadır. İleride fenâ bahsinde de ele alacağımız üzere bazı durumlarda yok oluşta ilâhî müdahale dolaylı yoldan gerçekleşmektedir.

İlerideki kısımlarda fenâ kavramı işlenirken fenânın keyfiyetine dair açıklamalar içerisinde bu konunun farklı yönleri ve açılımları ele alınacaktır. Yok etme fiilinin direkt olarak ademe yönelmesi gibi yalın bir açıklamadan ziyade cevher araz ikiliğinden faydalanılacaktır.

B.3.1.4. Ma'dûmun Şey Oluşu

Ma'dûmun şeyiyyeti varlık anlayışlarını ilgilendirmekte ise de kelamda dilbilimsel bir tartışma konusu olarak ilerlemiştir. Çünkü kelam ekolleri eşyanın varlığının gerçekliği ve hudûs konusunda hemfikirdir. İslam filozoflarının tartıştığı ölçüde meseleyi derinleştirmemişlerdir. Ancak biz bu çalışmamızda konunun âlemin yok oluşunu daha iyi anlamaya faydalı olması sebebiyle burada ele almaktayız.

Mevcudun zıddı madumdur.¹¹¹ Adudüddin el-Îcî'nin(öl. 756/1355) meselelerin en önemlilerinden diye tabir ettiği¹¹² şeyiyyet konusu Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında tartışılmıştır. Bir yönüyle kelâmullah tartışmalarıyla da bağlantılıdır.¹¹³ Hudûs çerçevesinde ise Mu'tezile ilâhî sıfatlar anlayışına uygun olarak varlıkta zat ile mahiyeti kendine has bir şekilde ayırmıştır. Ancak Eş'ariyye bunu kabul etmeyerek varlığın tek olduğunu ve yaratmanın tam bir yokluktan sonra gerçekleştiğini söylemişlerdir. Eşyanın

¹¹¹ Murtażâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Komisyon (yy: Dâru'l-Hidâye, ts.), “vcd”, 9/259.

¹¹² Adudüddin el-Îcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelam* thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1997), 1/261.

¹¹³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 7/60; bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, 79; bkz. Kamil Güneş, *İslami Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 487-488.

hakikati sabittir demiş ve şey ile hakikatinin aynı olduğunu kabul etmişlerdir.¹¹⁴ Ehl-i Sünnet bu konuda Mu‘tezile’yi, heyûlâ ahabının hatta başka din mensuplarının görüşlerine benzemekle suçlamışlardır.¹¹⁵

Şeyiyyet konusunda farklı görüş sahipleri bu iki kavram için farklı tanım yapmaktadırlar. Mutezile, “şey” bilinmesi ve kendisinden haber verilmesi doğru olandır diyerek onu geniş biçimde tanımlar. Bu tanım Râğıb el-İsfehânî tarafından da yapılır.¹¹⁶ Ebû Hâşim şey kelimesinin bir sübut ifade etmediğini, hem ma’dûma hem de mevcuda kullanılabileceğini söylemiştir.¹¹⁷ Ancak Eş‘arî ve Mâtürîdî geleneklerde meseleye yaklaşım farklı olmuştur. Onlar bu terimi ma’dûmu dışarıda bırakarak mevcut manasında kullanmışlardır. Örneğin Eş‘arî şey için mevcut manasını kullanır. Mâtürîdî de aynı doğrultuda “Lâ Şey” ifadesinin “mevcut değil” manasına geldiğini söylemiştir. Ona göre “şey” sabitten daha dar, cisimden daha geniş anlama sahip bir kavramdır.¹¹⁸

Ebû Ali el-Cübbâî “Allah, her şeyin yaratıcısıdır.”¹¹⁹ ayetinin makdur olmakla beraber henüz yaratılmamış şeyleri ifade ettiğini söyler. Buna dayanarak da o, hem ma’dûma şey denilebileceğini hem de ma’dûmun mutlak yokluk olmadığını delillendirir.¹²⁰ Mu‘tezile’den Kâdî Abdülcebbar Ma’dûmu mevcut olmayan malum diye tanımlar. Ona göre “ma’dûm” varlığı gerçekleşmeyecek olan bir şeyi ifade etmemektedir. Ma’dûm, cevazına rağmen varlığa çıkmamış şeye denilecektir.¹²¹ Cübbâî isimleri birkaç kısma ayırdığı yerde bir şeyin kendi zatına dayalı olarak isimlendirildiğinde o şey var olmadan önce de aynı isimle isimlendirilmesinin vacip olduğunu söyler. Örneğin siyahlık gibi çünkü o zatı gereği böyle isimlendirilmiştir. Cevher de aynı şekilde zatı itibarıyla isimlendirilmiştir. Bu şekilde varlıkları ifade etmek ve onlar hakkında konuşmak mümkün olmaktadır. Cübbâî “şey” kavramının tanımının da buna dayandığını söyleyerek onu “kendisinden bahsedilen ve haber verilen” diye tanımlar. Mu‘tezilîler “şey” kelimesine benzer bir örnek olarak “me’mûr” kelimesini de kullanır. Kişi bir emrin mevcudiyeti sebebiyle me’mûr olarak isimlendirilmiş ancak emredilen şey henüz mevcut

¹¹⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, 26.

¹¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 86; Şehristânî, *Nihayetü’l-İkdâm*, 146.

¹¹⁶ El-İsfehânî, *el-Müfredât*, “şey”, 471.

¹¹⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl IV (el-İrade)*, thk. Muhammed Kasım, ed. İbrahim Mezkûr-Taha Hüseyin (Kahire: t.y.), 250.

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-tevhîd*, 41.

¹¹⁹ Zümer 39/62

¹²⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl V (el-Firak ğayrul’-İslâmiyye)*, thk. Mahmud Mihammed Kasım, ed. İbrahim Mezkûr-Taha Hüseyin (Kahire: t.y.), 251.

¹²¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl IV (Rü’yetü’l-Bârî)*, thk. Mustafa Hilmi-Ebu’l-Vefâ el-Ğanîmî, ed. İbrahim Mezkûr-Taha Hüseyin (Kahire: t.y.), 255.

olmayabilir. Hâdis varlıklarda muhdes veya meful kelimesi varlıktan önce kullanılmasa da şey kelimesi kullanılır. Cehm şey kelimesini “misli olan yaratılmış” manasında kabul eder. Müşebbihe de fizik-metafizik varlık ayrımı yağmadığı için şeyi cisim olarak kabul eder.¹²² Mu‘tezile’nin varlık felsefesi hakkındaki bir meselenin epistemolojik yönüne dair açıklama yaparken bilgi ve varlık arasındaki ayrımı daha özelleştirdiklerini görmekteyiz. Şey kelimesinin varlık hakkında sadece dilsel tabir olmasının ötesine geçerek onu harici varlığı önceleyen bir konumda algılamışlardır.

Ma’dûmun şey olduğunu savunanların nakli delili “*Biz bir şeyi murat ettiğimizde sözüümüz ol demekten ibarettir, o da hemen oluverir*”¹²³ ayetidir. Ma’dûmun burada hitaba konu olduğu anlaşılmaktadır. Bu da ona bir tür varlık özelliği atfetmektedir. Karşı görüş sahipleri ise başka bir ayeti kendilerine delil kabul ederler. Kur’ân’da “*Daha önce sen hiçbir şey değilken seni de yaratmıştım, buyurdu.*”¹²⁴ buyurulmaktadır. Burada ma’dûmun şey olmadığı açıkça ifade edilmektedir. Fakat Kâdî Abdülcebbar bu son ayetin yaratılmadan önce varlıkların şey olmadığına delil olması ile ilgili olarak tevil yoluna gider. Ona göre ayette kastedilen “bulduğün vasıf üzere değil iken” manasındadır ve Allah’ın kudretini vurgulamaktadır.¹²⁵

Ma’dûmu şey kabul etmeyen Eş‘ariyye ve Mâtüridiyye bilgi ve varlık ayrımını daha net yaparak şahit âlemdeki varlığı mevcut ve şey anlamında ilk kabul etmiştir. Maturidiyye’den Nesefî’de Âlemin ezeli bir “şey”(min lâ şey) den meydana geldiği düşüncesinin onun kıdemine götüreceği endişesiyle kabul edilemez bulmuştur.¹²⁶ Karşı ifade olarak “lâ min şey” ibaresi kullanılmaktadır. Bu kullanım İmâm-ı A’zam Ebû Hanife’nin Fıkhü’l-ekber adlı eserine kadar gitmektedir.¹²⁷

Eş‘arîler’e göre şey sadece mevcut için geçerlidir. Var olmayan için şey ifadesi kullanılamaz. Çünkü ma’dûm şeyiyyet de dâhil her açıdan nefy olunmuş olandır. Ona bilgi bakımından taalluk eden tek husus yok olmaktır.¹²⁸ Eş‘ariyye’nin aksine Mu‘tezile ise şey kelimesinin tüm malum olanlar için geçerli olduğunu kabul etmiştir. Bir grup, şeyi mevcut seviyesinde tutarken diğeri tüm malumu kapsayacak şekilde değerlendirmiştir.

¹²² Eş‘arî, *Makalâlatu’l-islamiyyîn*, 161,518.

¹²³ Nahl 16/40.

¹²⁴ Meryem 19/9.

¹²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihü’l-Kur’ân ani’l-metâin*, thk. Ahmet Abdürrahim es-Sayih, dnş. Tefik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü’n-Nâfize, 2006), 272.

¹²⁶ Nesefî, *Tabsiratü’l-edille I*, 81.

¹²⁷ İmâm-ı A’zam Ebû Hanife, “el-Fıkhü’l-ekber”, çev. Mustafa Öz, *İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 54.

¹²⁸ Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 34-35; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 31; Eş‘arî, *Makalât*, 494.

Mu'tezile'nin şey kapsamına dâhil ettiği, mevcut olmayan malum, âlemin yaratılmadan önce Allah'ın ilmindeki halidir. Onların nezdinde âlem yaratılmadan önce Allah için malum vaziyetteydi. Onlar işte bu malumun da şey kapsamına girmesi gerektiğini söylemişlerdir. Ancak Eş'arîler Mu'tezile'nin ma'dûma şeyiyyete ek olarak aynıyet ve zatiyyet özelliklerini de verdiklerini söyler. Mu'tezile'den Nâsibî ise ma'dûma şey denmesinin sadece lafzi olduğunu ve onun nefis, cins, cevherlik, arazlık özelliklerinden hiçbirisiyle vasıflandırılmayacağını kabul etmiştir. Mu'tezile ma'dûm olan cevhere nefis sıfatını verdiklerini ancak mevcut cevherde olduğu gibi tüm nefslerde bulunması gereken tehayyüz özelliğini Ma'dûm cevhere vermemektedir. Eş'arîler bunu çelişkiye düşmek olarak tabir eder.¹²⁹ Anlaşılmaktadır ki Mu'tezile ilâhî sıfatlar gibi bazı kelami görüşleri ile uyumlu olacak şekilde ma'dûma şey demiş ancak onu fiziki bir varlık olarak değerlendirmemiştir.

Eş'arîlerin bu konuda Mu'tezileye yönelik eleştirileri yukarıda zikrettiğimiz lafzi ayrıma fazla anlam yükler bir tarzdadır. Örneğin Cüveynî ma'dûmun şey olduğunu savunanlara itiraz ederken "bir kimse Allah'ın şerikinin olmadığını bilse veya iki zıddın bir araya gelmeyeceğini bilse bu malum değil midir?" der. Ve bunun üzerinden ma'dûm olan maluma şey demenin Allah'ın şerikine şey demek olacağını ve bunun da varlığının kabulü anlamına geleceğini ve yine iki zıddın bir araya gelmesi problemini doğuracağını söyler.¹³⁰ Ancak onun bu eleştirisi Mu'tezile'ye söylemediği bir şeyi söylettirmekten ibarettir. Çünkü onlar daha baştan Allah'ın şeriki olmadığını kabul etmiş ve bu bilgiye asla mevcuttur dememişlerdir. Şey olanın mevcudiyeti gerekeceği kabulü ise Mu'tezile'ye değil Eş'ariyye'ye aittir. Bu yüzden sadece malum ve şey olmak Mu'tezile için fiziki anlamda var olma anlamı taşımamaktadır.

¹²⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 23, 24.

¹³⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 26.



BİRİNCİ BÖLÜM

KELAMDA ÂLEMİN SONLULUĞU



BİRİNCİ BÖLÜM

KELAMDA ÂLEMİN SONLULUĞU

Kelamdaki âlem anlayışını yukarıdaki ilgili başlıkta açıklamıştık. Kelamın hem konuları hem de amaçları sebebiyle sonlu bir âlem tasavvurunu öne çıkardığını ifade etmeye çalıştık. Sistemik kelamın ilk bahisleri onun amaçları olan ana konular için bir âlet niteliğindedir ve ilk başta ele alınır. Ulûhiyyet, nübüvvet ve ahiret bahislerinin öncesinde varlık anlayışına dair terimlere yer verilir. Bu anlayışın Kelamdaki adının “atomculuk” ya da “hudûs teorisi” olduğunu söyleyebiliriz. Klasik kelam eserlerinde bu teoriye dair kısımlara bakıldığında âlemin sonluluğunu ilgilendiren önemli noktalar görülmektedir.

İslam’ın öğrettiği tevhid inancı ilahın varlığını ortaya koyarken onun sıfatlarına da güçlü vurgular yapmaktadır. Öyle ki bu sıfatların doğru anlaşılması ve kabul edilmesi en önemli konu haline gelmektedir. Bu husus Kur’ân’da net ifadelerle anlatılmış ve belirli bir çerçeveye oluşturulmuştur. Kur’ân muhataplarını da dikkate alarak hem doğru Allah-âlem tasavvurunu öğretmiş hem de mevcut yanlış inançları eleştirmiştir. Hatta bazı ayetler ilah tasavvurunu yanlış olanları yerme üzerinden anlatmaktadır.¹³¹

Kur’ân’daki telkinlerden hareketle Müslüman düşünürlerin kendi dönemlerinde tabiat olaylarını açıklayan iki farklı görüşten her hangi birisini seçmeleri mümkün olmamıştır. Çünkü bu iki görüş İslam inancı ile bağdaşmıyordu. Emevî döneminde başlayan tercüme faaliyetlerinin ilerlemesiyle Müslüman âlimler felsefi metinlerde bahsi geçen iki ayrı tavırla karşılaştılar. Bunlardan ilki kendileri gibi tanrının varlığını kabul eden fakat çoğunluğun kabul ettiği yaratıcı ile kâinat arasına sebepleri aracı olarak koyan görüş idi. Bu grup tabiat olaylarındaki nedenselliği Tanrı’dan yana kabul ediyorlardı. Diğer görüş ise bunun tam karşısında sebeplerin zorunluluğunu inkâr eden ve buna dayanarak Tanrı’nın varlığını inkâr eden yaklaşımdır. İslam anlayışına göre iki görüşün de kabul edilebilir ve edilemez yönleri vardı. Birinci görüşteki aracılardan varlığı, ikinci görüşte ise Tanrı’nın reddedilmesi problem oluşturuyordu. Görüşlerden biri inkârı diğeri de şirki doğuruyordu. Buradan hareketle İslam düşünürleri birincideki Tanrı’nın kabulü ile ikincideki zorunlu sebeplerin inkârı yaklaşımlarını kabul ederek birleştirdiler. Buna göre Allah âlemdeki her şeyi sonsuz kudreti ile yaratmıştır ve onu her an yönetmektedir.

¹³¹ En güzel isimler Allah’ındır; bu güzel isimlerle O’na dua edin, O’nun isimleri hakkında doğru inançtan sapanları kendi başlarına bırakın. Onlar yaptıklarının cezasını çekecekler! A’raf 7/180; Bkz. Bakara 2/109; Âl-i İmrân 3/181.

İşte buradaki anlık müdahale anlayışı tabiattaki sebeplerin yerini tutmaktadır. Aşkın varlık olan Allah'ın her an müdahalesi insani fiiller gibi olmayacağından bu O'nun yaratması ile gerçekleşecektir. Felsefi metinlerle karşılaşan sistemli ekol olarak Mu'tezile başta olmak üzere, onları eleştirmek üzere yola çıkan Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye gibi gruplar da konuyu değerlendirmiştir. Onlar kâinatta meydana gelen tüm değişim, hareket, oluş, bozuluş ve benzeri hâdiseleri Allah'ın yaratması ile bağlantılı olarak değerlendirmişlerdir. Bunun için de cevher ve araz kavramları çok elverişli bir imkân sunmuştur. Allah'ın varlığını ispatladıkları bu kavramlar üzerinden yine O'nun âleme sürekli müdahalesini temellendirmişlerdir. Buna göre tüm âlem biri sabit ve türdeş diğeri anlık ve değişken iki mahiyetten ibaret olmak üzere Allah tarafından yaratılmıştır. Bunlar cevher ve arazlardır.¹³² Her ikisi de Allah'ın yaratmasıyla var olmaktadır. Cevher yaratıldığında varlığını bir sonraki anda devam ettirebilirken araz bir defa yaratılmakta ve sonrasında hemen kaybolmaktadır.¹³³ Sabit cevher üzerinde bu arazlar tekrar tekrar yaratılmaktadır. İşte Allah'ın âleme anlık müdahalesi bu tekrar yaratmalar esnasında gerçekleşmektedir.¹³⁴ Bir varlıkta değişim meydana gelmesi ondaki bu arazların değişmesiyle olmaktadır. Varlıkların fiilleri de bu şekilde yaratıcı ile ilişkilendirilmektedir.¹³⁵ Hareketsiz cisimdeki araz ikinci anda yok olduğunda yerine hareket arazi yaratılmakta ve o cisim hareket fiilini gerçekleştirmiş olmaktadır.¹³⁶ İki parçadaki ayrı durma arazi birlikte olma arazi ile değiştirildiğinde tek bir cisim haline gelmektedir. Sadece değişmeler değil cismin aynı kalması da yaratıcının müdahalesine muhtaçtır.¹³⁷ Cismin özelliğini oluşturan mevcut araz takip eden anda tekrar yaratılmak suretiyle o özelliğin devamı sağlanmaktadır. Bu şekilde cevherler bâkî arazlar da fani kabul edilerek hem Tanrı'nın varlığı kabul edilmiş hem de aracı sebepler ortadan kaldırılmış olmaktadır.¹³⁸

Kelam atomculuğunda âlemde varlıkların cüzlerden oluştuğu kabul edilmektedir. Tüm cisimlerin dış sınırları olduğu gibi kendisini oluşturan cüzlerin de sınırları olmalıdır. Sonlu âlem anlayışı için her iki bakımdan da sonluluğun gösterilmesi gereklidir. Bu sebeple sonluluk kavramı bu iki yönden ele alınmalıdır. Klasik kelam kaynaklarında da

¹³² Eş'arî, *Makâlât*, 358; İbni Fûrek, *Mücerred*, 237, Bâkılânî, *Temhîd*, 38.

¹³³ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, trc. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 399.

¹³⁴ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 16-18.

¹³⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 233-234, 260, İbni Hazm, *el-Fasl*, 3/42.

¹³⁶ "İbni Metteveyh, *Tezkire*, 457; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 121.

¹³⁷ Bağdâdî, *Usûlu 'd-dîn*, 70.

¹³⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu 'l-usûli 'l-hamse*, 110.

varlık bahisleri ele alınırken âlemin bütünsel sonluluğu genel kanı olarak değerlendirilmiş ve buna ek olarak cüzlerin sonluluğu güçlü şekilde vurgulanmıştır. Bütünsel sonluluk itikadî olarak baştan kabul edildiğinden daha çok cüzlerin sonluluğu ve tekilliği üzerinde durulmuştur. Ancak belirtmek gerekir ki âlemin sona erişiminin ontolojik olarak ispatlanması kelamcılarının birincil hedefi olmamıştır. İlk hedef âlemin sonradan var olduğunu ispatlamak olmuştur. Onların âlemin sonradan var olduğunu açıklamaları yine onun sona erişini de açıklamış bulunmaktadır.

Âlemin ontolojik sonluluğu kelam içinde hudûs bahsine dayalı olarak ortaya çıksa da bu konunun da dini nasrlara dayalı gerekçeleri vardır. “O, evveldir ve âhirdir.”¹³⁹ Ve “Yeryüzünde bulunan her şey fânîdir.”¹⁴⁰ Gibi ayetler Allah’ın yegâne bâkî olduğunu ifade etmektedir. Diğer sıfatlarda olduğu gibi bekâ konusunda da Allah’ın sonsuz ve üstünlük sahibi oluşunu vurgulama anlayışı gereği âlemin ebedîliği reddedilmiştir. Bu sebeple sona eriş de ayrıca ele alınması gereklidir.

Âlemin sona erişinden çok başlangıcının ele alınması kelamcılar arasında genel bir durumdur. Hayyât konunun önemini ve Mu‘tezile ekolü âlimlerin dikkatini vurgulamak için der ki; *“olmuş ve olacak olan şeyler hakkında, bütün ve kısım hakkında ve sona eren ile sonsuz hakkında söz söylemek en zor ve ince konulardandır. Allâf, ilme bağlılığı ve ihtimamı sebebiyle bu konuda çok söz söylerdi. İşte bu âlimlerin yoludur. Onlar ilimlerin en zoru ve en çetinine önem verirler. Bu tür âlimlerin hepsi ise Mu‘tezile’denir. İbrahim, Esvâri, Muammer, Bişr bin el-Mu‘temir, Cafer, İskâfî bu konuda söz söyleyenlerdir.”*¹⁴¹

Kadim olduğu kabul edilen varlığın yok olmasının imkânsız olduğu kelamcılar arasında genel kabul görmüştür ve onlar kadim varlığın yalnızca Allah olduğunu açıkça belirtmişlerdir. Ayrıca onlar âlemi masiva yani Allah dışındaki her şey olarak tanımlamaktadır.¹⁴² Bu iki anlayış birlikte onların nezdinde âlemin sonlu olduğunu kesin bir gerçek olarak ortaya koymaktadır. Hudûs teorisi çerçevesinde değerlendirecek olursak kelam sisteminde önce âlemin hâdis olduğu ispatlanmıştır. Hudûs ispat edildikten sonra da bunun zorunlu sonucu olarak hâdislerden olmayan bir kadimin varlığı kabul edilmiştir. Kadim olan için, ademin imkânsız olduğu da ifade edildikten sonra zincirleme olarak

¹³⁹ Hadid 57/3.

¹⁴⁰ Rahman 55/26.

¹⁴¹ Hayyât, *el-İntisâr*, 54.

¹⁴² Bâkullâni, *el-İnsâf*, 29; es-Seyyid eş-Şerif el-Cürçânî, *Kitabü't-Ta'rîfât*, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), 149.

âlemin de sonlu olduğu sonucu ortaya çıkmıştır. Bu sebeple olsa gerek kelamcılar ayrıca âlemin sonlu olması hakkında ontolojik tartışmaları kısa tutmuşlardır. Onlar âlemin kadim olmadığını ispatlamaya daha çok uğraşmışlardır.

Kelam ilminin en temel konusu olan tevhit içerisine dâhil edildiği görülen kıdem kavramı da âlemin sonluluğu ile ilişkilidir. Bu konudaki kaynaklarda bir takım önermeler kurgulanmıştır. Örneğin; Varlığa geldikten sonra yok olması mümkün olan şeyin iadesi de mümkün olacaktır. Eğer kadim yok olsa o zaman onun da iadesi mümkün olacaktır. Böyle bir durumun gerçekleştiği var sayıldığında başta kadim dediğimiz şey yok olup sonra iade olunca yokluktan sonra varlığa çıktığı için hâdis sayılacaktır. Hâdis olan bu şey aynı zamanda kadim olmak durumunda kalacaktır ki bu imkânsızdır.¹⁴³ Burada kadim ile hâdis varlığın bir birinden kesin şekilde ayırt edildiğini görüyoruz.

Cüveynî kadim olanın ademinin vacip olduğu veya caiz olduğu varsayımlarını değerlendirerek bunlara itirazlarını sıralar. Varlığının bir başlangıcı olmayan şeyin yok olacağı farz edildiğinde bunun ya mümkün ya da vacip olduğu söylenecektir. Yani o şeyin belirli bir vakitte yok olması mümkün veya vacip denilecektir. Vacip olacağını söylemek imkânsızdır. Çünkü bir şeyin varlığının belirli bir vakitte sona ereceğini söylemek onun devamlı bir varlığa sahip olması ile çelişecektir. Varlığı geriye doğru da olsa sonsuza kadar giden şeyin en temel özelliği var oluşunda devamlılığa sahip olmasıdır.¹⁴⁴

Kadimin yokluğunun vacip olması varsayımını direkt olarak reddetmiş olan Cüveynî onun caiz oluşu ile ilgili ihtimalleri ele almaya devam eder. Cevazın söz konusu olması durumunda kadimin varlığının devam etmesi ile varlığının sona ermesi seçenekleri arasından birinin gerçekleşmesi ya bir gerekçe olmadan ya da herhangi bir gerekçe ile olacaktır. O, böyle bir gerekçe olabilecek üç durum olduğunu söyler. Bunlardan birincisi kadimi nefyeden onun varlığına zıt bir şeyin gelmesidir. İkincisi kadimin kendi varlığının veya bunu sağlayan şartlardan birinin batıl olmasıdır. Üçüncüsü ise bir yok edicinin direkt yok etmesi şeklindedir.¹⁴⁵ Bu üç ihtimali varsayarak her birini değerlendirir.

Ona göre ilk olarak kadimin, bir zıddın gelmesi şeklinde yok olması tasarlanamaz. Çünkü burada bahsettiğimiz kadim kendi başına kaim ve bir mahalle ihtiyaç duymayan bir varlıktır. Zıtlaşma olabilmesi için bir mahalde yer tutan şeylerden olması gerekecektir.

¹⁴³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 70.

¹⁴⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 70.

¹⁴⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 71.

Kadime zıt bir şey takdir edildiğinde dahi; ya önce zıt gelecek sonra kadim yok olacak ya da kadim yok olduktan sonra zıt gelecektir. Önce zıt gelmiş olsa ikisi de en az iki vakit birlikte var olabilirler. Zıt olan sonra gelmesinin de bir anlamı yoktur çünkü kadim yok olmuştur ve ona bir etkisi olmayacaktır.

İkinci ihtimal olarak kadimin varlık şartlarından birinin ortadan kalkması konusunda, Kadimin kendisindeki bekânın kaybolmasıyla yok olduğunu da söyleyemeyiz. Çünkü bu bekânın da varlığının başlangıcı yoktur ve kadim için geçerli hususlar onun için de geçerlidir.

Kadimin, vücûd şartlarından birinin kaybolmasıyla yok olacağını söyleyemeyiz. Çünkü söz konusu şart ya kadim ya da hâdis olacaktır. Kadim olursa onunda yokluğu düşünülemez. Eğer hâdis olursa o zaman da varlığının başlangıcı olacaktır ve kadim olan varlık o şarttan önce zaten mevcut durumdadır. Bu da muhaldir.¹⁴⁶ Üçüncü ihtimal ise zaten tartışmaya açık değildir. Kadimin bir yok edici ile yok olması birden fazla kadimin varlığını söylemek olacağından kabul edilmez.

Kelamcılara göre hem zat hem de zaman bakımından kadim olan tek varlık Allah'tır. Allah dışında kadim varlık anlayışını bir yönüyle kabul edenler ise İslam filozoflarıdır. Onlar zat bakımından olmasa da zaman bakımından âlemin kıdemini kabul etmişlerdir. Ayrıca âlemin varlığının dayandığı heyûlâyı da kadim kabul etmişlerdir.¹⁴⁷

Hudûs ortaya konmadan önce cisimlerin sonlu olduğu ispatlanmalıdır. Cisimlerin varlığının sonlu oluşunu ortaya koymak bu açıdan da önemlidir. Sonluluk meselesi Allah'ın sonsuzluğa sahip tek varlık olarak kabul edilmesinin yanında nedenselliğin de O'na has kılınması ile ilgilidir. Örneğin cüzler tek başına boyutsuz kabul edilirken aynı amaca yönelik hareket edilmiştir.

1. SONLU ÂLEM ANLAYIŞI OLARAK KELAM ATOMCULUĞU

Atomculuk hudûs teorisi içinde önemli bir yer tutmaktadır. Ancak ilk defa kelamcılar tarafından ortaya atılmış değildir. Klasik Yunan ve Hint felsefesi içinde bir birine yakın dönemlerde M.Ö. V. Yüzyıl civarında ortaya çıktığı söylenebilir. Bunlardan her ikisinin atomculuk anlayışları bir birine benzemektedir.¹⁴⁸ Yunan felsefesinin tarih

¹⁴⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 71.

¹⁴⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, thk. Macit Fahri (Beirut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1982), 255.

¹⁴⁸ Çağfer Karadaş, "Atomcu Düşünceler Ve Kelâm Atomculuğu", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2/1, (Ocak 2004), 57.

sürecinde İslam düşüncesine etki ettiği dikkate alındığında Kelam da bu durumdan nasibini almıştır.

Atomculuk daha çok Yunan filozoflara referansla ele alınır olmuştur. Ancak hudûs teorisinin oluştuğu ortama baktığımızda Yunan dışı kaynakların göz ardı edilemeyeceğini fark ederiz. Kelam ilmi İslam akidesinin savunulması noktasında hareket etmekteydi ve varlıkla ilgili konularda tartıştığı kesimler arasında Maniheizm, Zerdüştlük, Mecusilik ve daha başka din mensupları vardı. Ayrıca Müslüman olan coğrafyaların kadim doğu kültürüne daha yakın olması aradaki etkileşimin Yunan düşüncesine göre daha incelikli olmasına sebebiyet vermesi muhtemeldir. Yunan düşüncesi İslam düşünce tarihinde atomculuk yanında sudûr teorisine doğru bir yönlendirme yapmıştır. Fahreddin Râzî (öl. 606/1210) örneğine baktığımızda onun atomculukla sudûr teorisi arasında kaldığı görülmektedir.¹⁴⁹

Kelamcılar atomculuğu buldukları ilk haliyle benimsemiş değildir. Ona zorunlu nedenselliğin reddi ve sürekli yeniden yaratma anlayışlarının kabulünü eklemişlerdir.¹⁵⁰ Çünkü her hangi bir konu kelami tartışmalara dâhil edilirken öncelikli olarak tarafların kabul ettiği İslam akidesi anlayışına uygun olmalıydı. Uluhiyyet, nübüvvet ve ahiret bahisleri ile çelişmemeliydi. Atomculuk birincil olarak ulûhiyyet ile irtibatlıdır. Kelam'da cüzlerin tasviri incelikle yapılmıştır. Cevherin, kendi başına varlığı olmayan arazlara bağımlı olduğu kabul edilerek âlemin de kendi başına sonsuz bir varlığının olamayacağı ortaya konmak istenmiştir.

Kelam âlimleri şahitten hareket ederek gaibi açıklama yoluna gittiklerinde¹⁵¹ etraflarında bulunan doğayı, anlamlandırmak ve bütüncül bir mantıkla ele almak durumundaydılar. Atomculuk da bir yönüyle buna uygun bir teoriydi. Kelamcılar gerekli yerlerde atomculuğu kendilerine göre yorumlayarak mütekaddimin döneminden müteahhirin dönemine geçişle kendi sistemleri içinde eritmeyi başarmışlardır.

Âlemin sonluluğunu açıklamak için ele alınabilecek iki temel merkez söz konusudur. Bunlardan birincisi âlemin bütünü ikincisi ise âlemin cüzleridir. Kelam ilminde her iki merkezin vaz geçilmez önemi olsa da tartışmalar bağlamında ikincisinin

¹⁴⁹ Fahreddin Râzî'nin hem atomculuğa hem de sudûr teorisine değer veren tutumu önemlidir. Günümüz fizik biliminin ulaştığı noktada atomculuk tek başına her şeyi açıklayamamaktadır.

¹⁵⁰ Mehmet Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), VII

¹⁵¹ Gazzâlî, *Mi 'yâru 'l-ilm*, thk. Süleyman Dünya (Mısır: Dâru'l-Maarif, 1961), 165; Bâkılânî, *Temhîd*, 32; Kadî Abdülcebbar, *Şerhu 'l-usûli 'l-hamse*, nşr. Abdülkerîm Osman, (Kahire: 1988), 157.

daha fazla ele alındığını görmekteyiz. Çünkü âlemin topyekûn biçimde sonlu olduğu konusunda Kur'ân tavrını kozmolojik bir amaç gütmekten sem'iyat bakımından ortaya koymuştur. Kur'ân'ın yoruma açık bıraktığı ve daha çok bilimin sahasında kalan cüzler merkezli tartışmalar yapmak daha kolay olmuştur. Kalam ilminin kendi sınırlarının dışına çıkarak kozmolojinin konusu olan âlemin sonluluğu meselesini cüzler üzerinden yürütmesi daha doğrudur.

Sonluluk cüzler üzerinden açıklamaya kalkışıldığında insan zihni direkt olarak olayın gerçekleştiği bir alan arayacaktır. Zihnimiz kıyas edebileceği bir nokta olmadan her hangi bir nesnel var oluşu anlamlandıramaz. Bu sebeple kelamcılar da işe cüzün sonlu bir şekilde var olduğu alanı ele almışlardır. Biz de bu alanı oluşturan harici unsurları ele alacağız.

1.1. Kalam Atomculuğunda Sonlu Cüzleri Mümkün Kılan Çevresel Unsurlar

Kelam'da şâhidin gâibe kıyas edilmesi yöntemiyle kozmoloji biliminin yöntemi arasında yakın bir ilişkiden bahsedilebilir.¹⁵² Varlığı algılamamız daima oluşlar yoluyla gerçekleşmektedir. Bu oluşlar ise, mekân, hareket ve zaman düzlemlerinde meydana gelecektir. Bu kavramların hepsi kelamcılarının zihninde sonluluğu ifade etmektedir. Bir cisim kaplayan mekân onun miktar bakımından sonluluğunu ortaya koymaktadır. Hareket ve zaman da mekânla ve insanla ilişkisi bakımından onu hem var kılmakta hem de sonluluğunu göstermektedir. Oluşların meydana geldiği alan hakkında kelam kitaplarında bir birinden farklı çok sayıda ifadeler kullanıldığını görmekteyiz. Bunlar mekân, hayyiz ve boşluk şeklinde üç başlığa indirgenebilir.

1.1.1. Mekân

Mekân kelimesi Arapça'da olmak veya oluş manalarına gelen "kevn" kökünden gelmektedir.¹⁵³ Bu şekilde bakıldığında "mekân" oluşun gerçekleştiği yer anlamına gelmektedir. Mekânı cisme izafe ederek aldığımızda varoluşun gerçekleştiği yer manasını verir.¹⁵⁴ Ancak kavram sözlük anlamına sığmayacak genişlikte Kelam'a konu olmuştur. Öyle ki bu kavram cismi algılamamızda sınırların çizildiği bir konumdadır. Mebâdi kısmı

¹⁵² Bk. Bulğen, Kalam İlminin Kozmolojik Boyutları, *MÜİFD* 0/39 (Mayıs 2010).

¹⁵³ Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî-İbrahim Samerrâî (Yy. : Dârü ve Mektebetü'l-Hilal, ts.), "kvn", 5/410; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (yy. : Dârü'l-Fikr, 1399/1979), "kevn", 5/148.

¹⁵⁴ El-İsfehânî, "mkn", 731.

bağlamında ele aldığımız kavramın mesâil kısmı içindeki yeri Allah'ın mekândan münezzehtir olduğunun kabul edilmesidir.¹⁵⁵

Mekân kelimesi kozmoloji bağlamında ele alınan vesâil kısmından olmakla beraber kelimeler kitaplarında ana konulardan olan İlahi sıfatlarla ilgili bahislerde karşımıza çıkmaktadır.¹⁵⁶ Bu yönüyle mekân kavramı kelimeler konuları arasında hem mebdâdî hem de mesâil kısımlarına dâhildir. Özellikle mesâil dediğimiz ana konular içinde geçmesi bir hayli fazladır. Allah'ın varlığını ve sıfatlarını açıklarken mekândan münezzehtir oluşu ifade edilir. Ayrıca kelâmullah tartışmalarında da karşımıza çıkar. İlahi hitabın gerçekleşme vasıflarını açıklarken mekân unsuru problem olarak kelâmcıların karşısına çıkmıştır. Konuşma belirli bir mekânda gerçekleşen bir olay olduğundan kelâmullahı kadim kabul eden ekollerin vahyin ilk muhatabına nasıl ulaştığı hususunu açıklamaları gerekmiştir.¹⁵⁷ Mekân terimi “Rahmân olan Allah arşa istivâ etmiştir.”¹⁵⁸ ayetine dair kelâmi tartışmalara da konu olmuştur. İstivânın gerçekleştiği mekânın keyfiyeti üzerine ekollerin kendi kabullerine dayalı tartışmalar mevcuttur.¹⁵⁹

Farklı ekoller arasında ihtilafa konu olan ve Kur'ân'da Allah'a mekân nisbet eden ayetler mevcuttur.¹⁶⁰ İslam âlimleri bu ayetleri açıklarken farklı yaklaşımlar sergilemiştir. Mâtürîdî bunlardan üç tanesini *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde değerlendirir. Birinci görüşe göre arşı Allah'a mekân olarak izafe etmek caizdir. Çünkü buna dair ayetlerden nakli deliller vardır. İkinci görüşe göre ise Allah'a mekân izafe edilebilir. Bu görüş sahipleri de ayetlerden delil getirmektedir. “Sonra Arş'a istivâ eden”¹⁶¹, “Üç kişinin konuştuğu yerde dördüncüsü mutlaka O'dur.”¹⁶², “Biz ona şah damarından daha yakınız.”¹⁶³ gibi ayetler söz konusu delillerdendir. Onlara göre Allah için sadece arşı mekân kabul etmek bir sınırlama ifade etmektedir. Bunun yerine O'nun her yerde olduğu söylenmelidir. Üçüncü bir görüşe göre ise Allah'a mekân nisbet etmek doğru değildir. Ancak Allah'ın tüm mekânların yaratıcısı ve onlar üzerinde hâkimiyet sahibi olduğunu mecaz manası ile ifade etmek bundan hariçtir. Mâtürîdî bunlardan üçüncü görüşe daha yakın açıklamalarda

¹⁵⁵ Fahreddin Râzî, *Allah'ın Aşkınılığı*, çev. İbrahim Coşkun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 45.

¹⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 59; Fahreddin Râzî, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.), 114, 148.

¹⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 59.

¹⁵⁸ Tâhâ 20/5

¹⁵⁹ İbni Hazm Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.), 2/ 96; Rû'yetullah meselesinde de mekân konusu gündeme gelmektedir.

¹⁶⁰ “Rahman arşa istiva etmiştir.”, Tâhâ 20/5.

¹⁶¹ A'râf 7/54.

¹⁶² Mücadele 58/7.

¹⁶³ Kâf, 50/19.

bulunmaktadır. Ayrıca ona göre mekânın insana izâfe edilmesi ile Allah’a izâfe edilmesi arasında anlam bakımından farklılık vardır. Allah’a mekân izâfe edildiğinde O’nun hükümlerliliği ifade edilmesinin yanında o mekânın yüceltilmesi de mümkündür. Örneğin “Allah’ın evi” ifadesinde sadece evin kutsanması amacı vardır.¹⁶⁴ Mu’tezile alimleri de Allah’ı mekandan münezzeh saymış kendi sistemleri içinde ayetlere açıklamalar getirmişlerdir.¹⁶⁵ Tüm bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki hakiki manada Allah için mekân düşünülemez.

Kelam eserlerinde cisim “şey” adı altında incelenirken daima mekânla birlikte ele alınır. Eş’arî, mekân kavramına ilişkin farklı tanımlamalar yapıldığını söyler ve “şey” e izafe ederek bunları altı maddeyle sıralar. Bunlardan ilki mekânı üzerinde durulan yer gibi düşünen bir tanımdır. Bu tanıma göre bir şeyin mekânı onu taşıyan ve ona dayandığı varlıktır. Ayrıca “şey” de başka bir şeyin mekânı olabilir. İkinci madde ise temas etme üzerinden ele alır ve “*Mekân bir şeyin dokunduğu diğer bir şeydir. İki şey bir birine dokunursa her ikisi de bir diğerinin mekânı olur.*” diye ifade eder. Bu ikinci maddeye benzer bir diğer tanımlama ise “*Bir şeyin mekânı onun sona erdiği noktadır*” şeklinde verilir. Bu iki tanımlamada cisimlerin sınırları dışındaki kısım mekân olarak düşünülür. Ancak burada doluluk ve boşluk ayrımına girilmediğine dikkat çekmek gereklidir. Başka bir tanımlamada mekân ister kendisine dayansın ister dayanmasın bir şeyi düşmekten koruyan şey olarak belirtilir. Eş’arî’nin bu kısımda verdiği son tanımlama mekânı her şeyin onun içinde durmakta olması sebebiyle mekân “hava” olarak tarif eder.¹⁶⁶ İbn Fûrek’in aktardığına göre Eş’arî, felsefecilerin “*mekân; cisim, araz veya cevherlerden hiç biri türünden değildir*” şeklindeki görüşlerine katılmaz ve onun cevher veya cisimden başka bir şey olmadığını kabul eder. Ayrıca arazların da hiçbir şeye mekân olamayacağını söyler. Devamında İbn Fûrek mekân ile hayyiz arasındaki ayrıma ışık tutacak şekilde Eş’arî’nin bu konudaki en açık görüşünün “*Mekân; üst kısmına başka bir şeyin i’timad ile dokunduğu şeydir*” olduğunu belirtir. Bir kısım Mu’tezile’de de gördüğümüz bu yaklaşım tanımını oldukça daraltarak netleştirmektedir. Âlemin içindeki cisimler tümüyle bir birine mekân olabilir. Üst ve alt tabirlerinin anlamları ve cevherlerden sadece bir

¹⁶⁴ Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, 67-69.

¹⁶⁵ Ka’bî, *Kitâbu’l-makâlât*, 246.

¹⁶⁶ Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-musallîn*, thk. Naim Zarzur (Beyrut: 2005), 2/329.

kısının bu isimlendirmelerle ilişkilendirilmesi dilsel açıdan değerlendirilen bir konudur. Ayrıca âlem tümüyle bir kısmı diğer bir kısmının mekânıdır.¹⁶⁷

İbn Fûrek “hareket eden şey iki mekândan yola başlayamaz veya iki noktaya doğru gidemez” şeklindeki gerçeği de kendi görüşüne dayanak olarak kullanır. Ona göre bu durum mekânın bir şeyin altındaki yer olduğunu göstermektedir. Çünkü bir şeyin alt tarafında zemin üst tarafında da hava vardır. Yani dokunduğu alan en az iki tanedir. Bir cüz olarak düşündüğümüzde nesne altı noktaya temas edebilir. Bir şey sadece tek bir mekândan harekete başlayabiliyorsa o zaman alt kısımda bulunan yer mekândır. Örneğin bir yerde durmakta olan bir insanın başı üzerindeki hava hareket edebilir. Zemin sabit iken havanın hareket etmesi o insanın bir yer değiştirme yaptığını göstermez. Mekân bir şeyin kendi harekete başlamasıyla uzaklaşabildiği şeydir. Bu sebeple hava değil yer mekândır. Mekân tanımında itimad kavramını temel alan İbn Fûrek’in bir şeyin mekânının altında olduğu üzerinde ısrarla durması dikkat çekicidir. Burada onun doğrusal hareket açısından meseleye bakmakta olduğunu söyleyebiliriz.¹⁶⁸ Biz insanların yaşadığı bu üç boyutlu âlemde hareketi açıklamanın en temel yolu belirli bir düzlemi esas almaktır. Geometrik olarak da harekete bir düzlem hatta çizgi tayin etmek gereklidir. Onun mekân olarak kabul ettiği alt tarafı geometrideki “doğru parçası” üzerinde hareket ettirilen bir “nokta” üzerinden anlayabiliriz.

Eş‘arî’nin mekân ve hareket konusunu geometri içindeki doğrusal hareket ile eşdeğer şekilde anladığını düşünmemize sebep olacak başka bir husus daha vardır. Eş‘arî mekânı hareket için zorunlu şart olarak görmüştür. Ona göre mekânsız başlamış veya mekâna doğru olmayan bir hareket düşünülemez.¹⁶⁹ Burada hareket için iki mekânın şart koşulduğu görülmektedir. Bu iki mekânı geometrideki iki nokta olarak kabul edersek karşımıza bir “doğru parçası” çıkacaktır. Bu da bizi doğrusal hareket meselesine götürecektir. Konunun “doğru parçası” na gelmesi âlemin sonluluğu konumuz açısından da ayrıca önemlidir. İmam Eş‘arî’nin hareket için iki mekânı yani iki noktayı şart kabul etmesi onun âlem anlayışına da ışık tutmaktadır. İki mekân şartı sınırlı ve sonlu bir hareket düzlemi anlamına gelmektedir. Görülmektedir ki Eş‘arî cisimleri sonlu kabul ettiği gibi onların hareketlerini de sonlu tarzda açıklamaktadır. Cisimlerin, onların cüzlerinin, üzerinde var oldukları mekânın ve onlardaki hareketlerinin sonlu kabul

¹⁶⁷ İbni Fûrek, *Mücerred*, 273.

¹⁶⁸ İbni Fûrek, *Mücerred*, 273-274.

¹⁶⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 274.

edilmesi tümüyle sonlu bir Âlemi göstermektedir. Bunlara dayalı olarak zamanın da sonlu olduğu çıkarımına kapı aralamaktadır.

Cisim mekân ilişkisini sonsuz teselsüle yol açmadan ve sonluluğa engel teşkil etmeden açıklanabilmesi için Eş‘arî’nin yukarıdaki yaklaşımları önemlidir. Ancak bu yaklaşımın sonlulukla ilgisini Basra Mu‘tezilesi âlimlerinden İbn Metteveyh’in daha net kurduğunu görüyoruz. Eş‘arî’nin hareket ve i’timâd için mekânı gerekli görmesi yaklaşımı benzer şekilde İbn Metteveyh’de de vardır. Ona göre her cisim mekâna ihtiyaç duymaz. Böyle bir ihtiyacı hâsıl olması için cismin canlı, hareketli veya ağırlık sahibi olması gerekir. Bu özelliklerden birisi yoksa mekâna gerek kalmaz. Mekânın da bir cisim olduğunu kabul eden İbn Metteveyh’e göre her cisim mekâna ihtiyaç duyarsa o zaman sonsuz sayıda mekân gerekecek ve sonsuz teselsüle sebep olacaktır.¹⁷⁰ Fakat genele göre mekân ya da benzeri şey üzere bulunma cisimler için vazgeçilmez bir ihtiyaç olarak görülmektedir. Bu yüzden mekân cisimden nefyedildiğinde yerine hayyiz veya boşluk tabirleri kullanılacaktır.

İbn Furek, Eş‘arî’nin *Kitâbü’l-idrak* adlı eserinde hareketi mekân ile açıkladığını aktardıktan sonra hareket için “cevherin bir mekândan bir diğerine aralıksız olarak sırayla temas etmesidir” şeklinde bir tanım verir. Böylelikle yukarıda verdiğimiz “hareket mekândan itibaren veya mekâna doğru olmadan gerçekleşmez” prensibine bir de “mekân içinde” eklemesini yapmış olur.¹⁷¹ Son tahlilde hareket bir mekân içinde, bir mekândan başlar ve varacağı bir mekân vardır. İki nokta arasındaki hareketin gerçekleştiği bu mekân ise “alan” olarak anlaşılabilir.

Mekân sadece cismin alt tarafında kabul edildiğinde yüksekten yere düşmekte olan bir cismin mekânının neresi olduğu sorusu karşımıza çıkar. Eş‘arî bizzat kendisi rü’yetullah tartışmaları bağlamında bunu gündeme getirir. Ona göre cismin alt tarafında bir zemin yoksa o zaman bir mekânda bulunmuyor demektir. Cisim bu durumda mütehayyiz olmakla beraber mütemekkin değildir. Mu‘tezile Allah’ın görüleceğini reddederken görme olayında görülen şeyin bir mekânda bulunması gerektiğini söyler. Bu durumun ise ilâhî zat için düşünülemeyeceğini ve bu yüzden Allah’ın görülemeyeceğini kabul eder. Eş‘arî de görülme olayında mekân şartının olmadığını ortaya atar. Bu iddiasını da düşen taş örneğini verir. Düşen taşı görürüz ancak onun bir mekânı yoktur. Konuyu üzerinde olma ile sınırlayan Eş‘arî bir yerin cisme mekân olarak isimlendirilmesine sebep

¹⁷⁰ İbni Metteveyh, *et-Tezkire*, 52.

¹⁷¹ İbni Fûrek, *Mücerred*, 274.

olan şeyin varlığın onda devam etmesi olmadığını da ayrıca vurgular. Eş'ariyye ekolünün genel anlayışına göre araz üzerine araz gelmeyeceğinden kevn üzerine bekâ da gelmez. Buna göre de cismin mekânda belirli bir süre bâkî kalması şart koşulamaz.¹⁷² Bu tartışmada mekân kavramı Eş'ariyye düşüncesinde sonsuz ilâhi varlıktan nefyedilerek sonlu âleme ait kabul edilmiştir.

Mekân, cismin gerçekleştirdiği oluşların gözlemlendiği yer yani algımızın başladığı yerdir. Kelam âlimleri Allah'ın mekândan münezzehtir olduğunu ifade ederken intikal, i'timad, boyutlu olma gibi arazlarla ilgili noktalara değinmişlerdir. Mekân hem kelime anlamı hem de terim anlamı olarak oluşlar manasında ekvân ile ilgilidir. Bu durum da kelimenin arazlarla ilgisini ortaya koymaktadır. Bu sebeple araz için mekân tasavvur etmek kolaydır. Ancak cevher hakkında konuşurken durum biraz karmaşık hale gelmektedir. Cisimler fiziki varlıklardır. Cevherler fiziki tecrübemizi sağlayan arazlardan ayrı tasavvur edildiğinden mekân ile irtibatını açıklamak zordur. Tüm varlığın başlangıcını metafizik bir sebebe dayandıran ve âlemi yoklukla önceleyen kelimciler nezdinde fizik varlığın sınırlarının belirlenmesi önem arz etmektedir. Bu sebeple cevherle mekân arasında zorunlu bir ilişki olmadığını söylemişlerdir. Örneğin Cüveynî cevherin mekânla ilişkisinin zorunluluk değil cevaz temelinde olduğunu aktarır. Cevherin duracağı mekânın da cevher olması gerekecektir. Eğer cevherin mekânda bulunması zorunlu kabul edilirse söz konusu mekân da cevher olduğundan o da bir mekâna ihtiyaç duyacaktır. Bu durumda ise teselsül meydana gelecektir.¹⁷³ Cisim ile mekân ilişkisini varoluş için zorunlu görmemek önemlidir. Hareketli veya ağırlığı olan cisimler için mekânı gerekli gören İbn Metteveyh de bu noktaya dikkat etmiştir. Bir cismin mekânı altından çekilirse veya cisim mekândan kaldırılırsa o cismin yok olmayacağını söyler. Cisim ya aşağıya düşecek ya da Allah'ın kudreti ile mekânsız asılı kalacaktır.¹⁷⁴ Burada kelimciler mekânı halâ/boşluk kavramından farklı kabul etmiştir. Onların açıklamalarında geçen mekân, suyu tutan kap veya bardağı taşıyan masa ile aynı anlama gelmektedir. Buna dayalı olarak o, cismin mekâna ihtiyacının aslında onun diğer bir cisme ihtiyacı demek olacağını söylemiştir. Bunun da cisimlerin bir biri ardınca sonsuza giden teselsüle götüreceği itirazında bulunmuştur. Mekân, üzerinde durma ve hareket ile ilişkilendirildiğinde onu boşluk ve hayyizden ayıran hususlardan birinin itimad olduğunu anlıyoruz.

¹⁷² İbni Fûrek, *Mücerred*, 274.

¹⁷³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 47.

¹⁷⁴ İbni Metteveyh, *et-Tezkire*, 52.

Yukarıda bahsettiğimiz, mekânı sadece cismin alt kısmı, ağırlığı ve hareketleri ile ilişkilendiren anlayış mevcut tanımlamalar içinde en bariz ve sınırlandırılmış olanıdır. Düşünce tarihinde kavramlaşma süreci eski Yunan'a kadar uzanan mekân terimi hakkında halâ ve hayyiz kelimelerini de kapsayacak şekilde açıklamar yapılmıştır. hem cismani bir varlık olarak algıladığımız gibi tam aksine sadece zihni bir tasavvurdan ibaret de görebiliriz. Bardak masanın üzerinde dururken onun mekânı somut olarak karşımızda durmaktadır. Ancak mekânı masanın veya her bir nesnenin içini doldurduğu boşluk olarak düşünürsek onu cisimlikten uzak düşünmek zorunda kalırız. Bu ikilem biz insanların âlemi hem zihnimizdeki zamanla hem de duyularımızla algılamakta oluşumuzun bir sonucudur. Algımızın iki kaynağı varoluşun sınırları hakkında bizi çelişkiye götürüyor gibi görünmektedir. Bu durum modern fiziğin gelişerek Newtoncu mekân anlayışının ötesine geçmekle bir seviyede anlaşılır hale gelmiştir. Mekânı en, boy ve genişlik olarak üç boyutta açıklayan duyulara dayalı yaklaşıma modern dönemde zaman da eklenerek açılım getirilmiştir.

Söz konusu zihnilik ve cismanilik ikilemi Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) Ta'rifât'daki aktarımında da genelleme şeklinde görülmektedir. Ona göre İslam Filozofları mekânı cismin kuşatıldığı zamanki dokunduğu görünür yüzey olarak, kelamcılar ise cismin içini doldurduğu ve onda boyutlarını gerçekleştirdiği zihni boşluk olarak kabul ederler.¹⁷⁵ Burada müteahhirîn döneme doğru mekân ile boşluk kelimelerinin yakınlaştığını görüyoruz. Filozoflarla kelamcıları tanımda ayıran en önemli husus boşluk kavramıdır. Filozofların mekân tanımı boşluğu ortadan kaldırmakta ve âlemin ezeliğine kadar gitmektedir.

Genel olarak hareket, sükûn ve itimad gibi oluşlar üzerinden anlamlandırılan mekân kavramının fiziki dış varlıktan başka yönleri de vardır. Yer kaplama konusunun fiziki oluşların yanında zihni nicelikler ile de ilgili olması konunun birden fazla terimle ifade edilmesine sebep olduğu söylenebilir. İşte burada "hayyiz" kelimesi bunlardan biri olarak değerlendirilebilir. Bu kavram bazı kelamcılara göre cisim olmanın şartı haline gelecek kadar önemlidir.

¹⁷⁵ Cürcânî, "mekân", 227.

1.1.2. Hayyiz

Hayyiz kelimesi hakkında “h-v-z” kökünden gelir.¹⁷⁶ Terim olarak Cürcânî onun mekân ile eş anlamlılı kullanıldığını söylemiştir. Kelamcılarının hem hayyizi hem de mekânı cismin kapladığı ve boyutlarını gerçekleştirdiği var sayılan boşluk diye kabul ettiklerini söyler.¹⁷⁷ Ancak kelimelerin kaynaklarında bir birine yakın olsa da farklı anlamda kullanıldıkları vakidir. Arapçadan Türkçeye çağrıştırdığı anlam farkı olarak hayyiz üç boyutlu kaplam olarak anlaşılabilirken mekân iki boyutlu alan şeklinde düşünülebilmektedir. Bu iki terim hakkında karşımıza net bir ayrım çıkmaktadır. Teftâzânî hayyizin mekândan daha genel olduğunu söyler. Hayyizi boyutları olsun veya olmasın cismin içinde bulunduğu mevhum boşluk olarak tanımlar. Burada mevhumdan kasıt hayyizin cisim ötesi bir konumda olmasıdır. Mekân ise cismin başka bir cisme yer olması durumunu karşılamaktadır.¹⁷⁸

İnsan zihninde cisim ve mekân ayrılmaz şekilde ilgiye sahiptir. Ancak hudûs teorisi cisimleri ilk olarak cevherle başlattıktan sonra onun zorunlu tek şartı olarak arazi kabul etmişlerdir. Bu durum zihindeki cisim-mekân ilişkisinin zorunluluğu düşüncesini açıklamalarını gerektirmiştir.¹⁷⁹ Özellikle Bâkılânî cisim kelimesini zikrederken mütehayyiz sıfatını ekler.¹⁸⁰ Cüveynî de bazı kelimelerin hayyizi “bir mekânın takdir edilmesi” şeklinde tanımlamalarına açıklık getirir. Ona göre bu kişiler yaptıkları tanımda Allah’ın bir cevher-i ferd yarattıktan sonra onun için bir mekân takdir edeceğini kastetmemişlerdir. Çünkü bu, o mekânın varlığının henüz gerçekleşmemiş ve beklenen durumda olduğu anlamına gelecektir. Cisim her ne kadar hayyize muhtaç olsa da o bir mekânın var oluşuna sebep olmamaktadır. Mekân zaten vardır ve cevherler var olan mekânlarda yer tutarlar. Hayyiz de benzer bir durumdur.¹⁸¹ Cüveynî burada mekân ile cisim arasında zorunlu ilişki kurulmasından kaçınmaktadır. Ancak hayyiz için böyle bir çekincesi yoktur. Gazzâlî de önce Allah’ın gayri mütehayyiz olduğunu söyler. Sonrasında hem cevheri ferdin hem de müteellif cisimlerin mütehayyizlik vasfında olduklarını belirtir.¹⁸²

¹⁷⁶ İbni Manzûr, “hvz”, 5/342.

¹⁷⁷ Cürcânî, “hayyiz”, 227; Cürcânî, “mekân”, 227.

¹⁷⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 54.

¹⁷⁹ Bâkılânî, *Temhîd*, 96.

¹⁸⁰ Bâkılânî, *Temhîd*, 306.

¹⁸¹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 229.

¹⁸² Gazzâlî, *el-İktisâd*, 24.

Cüveynî “hayyiz”in en güzel tanımının “kendi kendine mütehayyiz olan” olduğunu söyler.¹⁸³ Yukarıda mütehayyizin tanımında arazın dışarıda bırakılması gibi burada da hayyizi tanımlarken mevcut kavramı dışarıda bırakılmıştır. Bu, hudûs teorisi çerçevesinde önemli bir tercihtir. Cevherin varlığında hayyizden ayrı olmadığı göz önünde bulundurulduğunda hayyizin zatı ile kaim bir varlık olduğu sonucuna götürecek her tanımlama problemlidir. Çünkü hudûs teorisinde hâdis varlıkların taksiminde “kendi başına kaim olma” en son noktada cevhere indirgenmiştir. Varlığında kaim olacağı bir şeye ihtiyaç duyanlar da araz kategorisi olarak ifade edilmiştir. Cüveynî hayyizin cevherin varlığının ikame olduğu, ihtiyaç duyulan bir varlık olduğunu çağrıştıracak ifadelerden kaçınmaya özen göstermiştir. Mütehayyizi tanımlarken mevcut kelimesi bir problem ortaya çıkarmazken onu kapsayan hayyiz kavramında mevcut kelimesi yukarıda zikredilen sebeplerden ötürü terkedilmiştir. Son raddede bakıldığında hayyizin varlık bakımından cevher ve arazdan herhangi birine sokulması mümkün değildir. Hayyizin cismin varlığını düşünürken zihinde beliren bir gerçeklikten öteye gitmediği görülmektedir. Cüveynî’nin yukarıda zikredilen mekân-cevher ilişkisinin cevaz temeline oturtulmuş olması da bunu desteklemektedir. O bu ilişkinin zorunluluğunu dışlarken cisimlerin varlığında sonsuza kadar gidecek bir teselsülün ortaya çıkması endişesini ortaya koymuştur. Belirtmek gerekir ki “hayyiz” konusunda Cüveynî açısından cevherle zorunlu bir bağ söz konusudur. Kelamcıların atomlar ve cisimler arası boşluğun varlığını kabul eden yaklaşımları bunun temel sebeplerindendir. Diğer bir önemli sebep de cevherlerin tedâhül edemeyeceği anlayışlarıdır. Bu iki sebepten her biri kendi başına cisimlerin bir hayyize sahip olma zorunluluğu sonucuna götürmektedir. Hayyiz ve mekânın cisimle ilişkisinin zorunlu olma durumlarının farklı değerlendirilmesi iki farklı terim ortaya çıkarmaktadır.

Mütehayyizin tanımını cevherin mekâna tahsisi şeklinde yapanlar da olmuştur. Buna göre Mekânda bulunan cevher diğerleri hariçte kalacak şekilde oradadır. O varken diğer cevherlerin o mekânda yer tutması imkânsızdır.¹⁸⁴ Cevherin cismani varlığı olan mekâna ihtiyacının zorunlu olmadığı; cismani varlığı ifade edilemeyen hayyizin ise zorunlu olduğu¹⁸⁵ şeklinde ifade edilecek bir yaklaşım hudûs teorisi ile daha uyumlu olacaktır.

¹⁸³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 45.

¹⁸⁴ İbni Metteveyh, *et-Tezkire*, 47.

¹⁸⁵ Cüveynî *eş-Şâmil*’de Sıfât-1 nefis ve sıfât-1 mana şeklinde iki sıfat kategorisi ortaya koyar. O, hayyizin cisimle ilişkisi sebebiyle sıfât-1 nefis olduğunu söyler. “Sıfât-1 nefis”i Sıfât-1 ma’na’dan ayırma onun nefsin onsu düşünülemediği olduğunu söyler. Bk: Cüveynî, *eş-Şâmil*, 157.

Madûmun şeyiyyeti¹⁸⁶ ve şeyin madum iken de cevher kabul edilebileceği tartışmalarını ekol içinde barındıran Mu'tezile için hayyiz ve tehayyüz kavramlarının önemli yere sahip olduğu görülmektedir. Kâdî Abdülcebbâr mütehayyiz kılınmadan bir cevherin yaratılmayacağını söyleyerek¹⁸⁷ hayyizi vücud ile güçlü şekilde ilişkilendirir. Nîsâbûrî de madûmun varlığa çıkmasıyla tehayyüzünün vacip olduğunu söyler.¹⁸⁸ Ancak o, “tehayyüz” kavramının cevherin mevcut olmasından başkaca bir durum olduğunu söyleyerek onun vücûd kelimesi ile karıştırılmaması gerektiğini de belirtmiştir.¹⁸⁹ İbni Metteveyh de tehayyüzü cevherin vücuda gelmesine bağlamaktadır. Tehayyüz zati safat olmasına rağmen vücut şartına bağlanmıştır. O, cismin önce var olup sonra tehayyüz edeceği yaklaşımını reddettiklerini ve böylelikle heyulayı kabul edenlerden ayrıldıklarını ifade eder. Burada maddeden surete geçme tehayyüz ile eşleştirilmektedir. Ayrıca madum cevherin tehayyüz ettiği söylenirse o zaman onların görülebileceğinin iddia edilmiş olacağı uyarısını yapar.¹⁹⁰

Cüveynî öncelikle kelamcılarının tanımında ihtilaf ettikleri “mütehayyiz” terimini açıklamaya girişir. Mütehayyiz'in tanımlarından biri “başkası kendisinin var olduğu şekilde var olamayan şeydir” şeklindedir. Cüveynî, ekolünde itibar gören bu tanımla problemleri görür. Söz konusu problem arazlar üzerinden örneklendirmeye gidildiğinde belirginleşir. Bu tanımda arazın bir mahalde kaim olduğunda benzer başka bir arazın aynı şekilde var olamayacağını söylemiş oluruz. Fakat arazların benzer/misil olanları zaten bir birine zıttır ve aynı anda aynı mahalle konu olmaları düşünülemez. Bundan da önemlisi arazın yer tutan bir şey olmamasıdır. Araz da tanımdaki mevcut kelimesinin kapsamında olmasına rağmen ifade edilen hükmün dışındadır. Tanımda mevcut kelimesinin kullanılması bu durumu ortaya çıkarmıştır.

Cüveynî'ye göre mütehayyiz için yapılan en doğru tanım Bâkılânî'nin de kabul ettiği “*Mütehayyiz; cirim demektir*” şeklindedir. Cirim hacim anlamına yakındır. Bâkılânî de bunu “*belirli bir alanda payı olan*” diye ifade etmiştir. O, mütehayyizi “*başka bir cevherin kendisi gibi bulunmadığı cevher*” olarak da tanımlamıştır. Cüveynî onun bu ifadede arazın durumu ile ilgili bir çelişkiye düşmekten kaçındığına dikkat çeker. Bâkılânî mevcut kavramı kullanılarak da “*belirli bir alanı bir başka varlık gelmeyecek*

¹⁸⁶ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 46.

¹⁸⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 112.

¹⁸⁸ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 44.

¹⁸⁹ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 294.

¹⁹⁰ İbni Metteveyh, *et-Tezkire*, 77.

ve zıtlamayacak şekilde kaplayan” ifadesini kullanmıştır. Burada mevcut kelimesi arazi da kapsamakla beraber zıtlamayı dışarda bırakarak araza dayalı çelişkiden sıyrılmayı amaçlamış olduğu görülmektedir.

Hayyiz ile doğrudan ilişkili olmasına rağmen üzerinde çok durulmayan bir konu da cevher-i ferdin tek başına yer kaplayıp kaplamadığıdır. Bu konuda İbni Metteveyh “cevherin alanı” adlı bir başlık açmıştır. Ebû Hâşim’in bu görüşte olduğunu, Ebû Ali ve Ka’bî’nin ise karşı çıktığını aktarır. Kendisi ise cevherin alanı ile onun mütehayyiz oluşunu kastettiğini söylemektedir.¹⁹¹ Aynı konuyu Nîsâbü’rî de aktarmaktadır. O da cevher-i ferdin zâtî sıfat olarak alana sahip olduğunu savunur. Cevher-i ferdi değil de müteellif/birleşik cismin alanı olacağını savunmanın yanlış olduğu açıklar.¹⁹² Onun bu açıklamalarıyla alan kaplamak ile tehayyüzü eş değer gördüğü anlaşılabilir.

Hayyiz’in alakalı olduğu bir konu da cisimlerin aynı mekânı ortak olarak işgal etmeleri manasında “tedâhül”dür.¹⁹³ Sonlu âlem tasavvurunda her cüz belirli bir şekle ve bu şeklin oturduğu bir alana sahip olmalıdır. Mekân adı verilen bu alan da sadece o cevhere has olmalı ve başkalarını dışarıda bırakmalıdır. Cisimler ve kendisi de cisim kabul edilen mekân sonsuz bölünemeyeceğinden aynı mekânda ve aynı hayyizde bulunmaları söz konusu olamaz. Eş’arîlere göre cevherlerin tedâhül etmesi imkânsızdır. Tedâhül kavramı cevherlerin iç içe geçmesi ve bir birine karışması manasında kullanıldığında da aslında tecavür yani yan yana gelme kastedilmiş olmaktadır ki bu başka bir şeydir. Cüveynî, tedâhülü kabul eden karşıt görüşü zaruri bilgilere ters düşmekle niteler. Bu karşıt görüşe göre bir yekünün(kütle?) tehayyüz ettiği aynı yerde bir başka yekünün de aynı anda var olması mümkündür. Ka’bî’nin de aktardığına göre Nazzâm bu görüştedir.¹⁹⁴ Cüveynî’ye göre aklen bu geçersizdir. Onun muhaliflere karşı getirdiği itirazların odak noktasında birden fazla yekünün aynı yerde tehayyüz etmesini mümkün sayıldığında diğer tüm yekünler arasında bir önceliğin söz konusu olmayacağı kabulü bulunmaktadır. Buna göre âlemde bulunan tüm yekünler aynı yerde tehayyüz etme hakkına sahiptir. Bu kabul büyük bir dağın küçük hardal tanesinde tehayyüz etmesi anlamına gelecektir. Yine aynı noktaya dayanarak renkler üzerinde bir itiraz dile getirilir. Mesela siyahın bir yekününün beyaz yekün ile aynı yerde tehayyüz ettiği varsayıldığında göreceğimiz renk hangisi olacaktır? Siyah mı, beyaz mı yoksa ikisi birden mi? Çünkü

¹⁹¹ İbni Metteveyh, *et-Tezkire*, 181.

¹⁹² Nîsâbü’rî, *el-Mesâil*, 58.

¹⁹³ Tehayyüzün diğer cismin orada bulunmasına engel olması hakkında bkz. Bâkîllânî, *Temhîd*, 221.

¹⁹⁴ Ka’bî, *Kitâbu’l-Makâlât*, 444.

ikisi birden denilirse zaruriyyata zıt düşer. Bir birine zıt olan iki şey bir araya gelemez. Eğer renklerden birisini söylenecek olursa yukarıdaki odak noktası muvacehesinde buna da imkân yoktur. Çünkü ikisi arasında önceliğe sahip olan bulunmamaktadır. O yerde tehayyüz etme durumunda eşit olan siyah ve beyazdan birini diğerine tercih ettirecek sebep yoktur.¹⁹⁵

Cüveynî yekünlerin tedâhülünü, bir birine zıt iki rengin bir araya geldikten hemen sonra birinin diğerini nefyederek yok etmesi hadisesine benzetilerek açıklanmasına da karşı çıkar. Siyah geldiğinde beyazı nefyedeceği bilinen bir şeydir ancak iki durum arasında önemli bir farklılık vardır. Örnek verilen siyah ve beyaz birer arazdır. Tedâhüle konu edilen yekünler ise cevherlerdir. Arazlar birbirini nefyederken aynı tek bir mahal üzerinde var olurlar. İki farklı mahalde gelip birbirlerini yok etmezler. Cevher yekünlerinde ise her birinin kendi mahalli vardır. Tedâhül etmiş olsalar bile iki ayrı yekün olarak duracak ve birisi yok olmayacaktır.¹⁹⁶ Ancak burada Nazzâm'ın cevherin mahiyetine dair görüşleri ile Eş'arîlerin görüşleri arasındaki farklılığa dikkat çekmek gerekir. Nazzâm cismin arazlardan ibaret olduğunu, cevherlerinde arazlardan oluştuğunu kabul etmektedir.¹⁹⁷ Tedâhül meselesini her ne kadar buna dayandırdığını gösteren bir şey olmasa da renklerin durumunu cevherlere örnek göstermiş olması onun için anlaşılabilir bir durumdur. Cüveynî ise eleştirilerini tamamen Eş'ariyye yaklaşımına dayalı olarak yapmaktadır. Benzer bir tavrın tedâhülü kabulün büyük bir dağın hardal tanesine sığacağını iddia etme yanlışlığına götüreceği itirazında da görüldüğü söylenilebilir. Nazzâm'ın cisimlerin sonsuza kadar bölünebileceğini ve küçük bir cismi sonsuz mesafeyi kat edeceğini kabul ettiğini göz önünde bulundurduğumuzda tedâhül meselesine farklı şekilde bakması anlaşılabilir bir durumdur. Cisim ile mekân ilişkisine yaklaşımına göre akli çerçevede kendine göre görüş bildirmiştir.

Cisimlerin aynı mekânı ortak kullanması meselesini en ileriye taşıyan âlim Nazzâm'dır. Bağdâdî onun görüşlerini eleştiriye tabi tutar. Nazzâm'ın yaklaşımında tüm cisimler sonsuz cüzlere sahip olduğunda, renk, tat ve koku cisim iken ve bunlar da sonsuz cüzlere sahip olduklarından bunların hepsinin sonsuz cüzlere sahip olması sebebiyle kesif cisimler olması gerekir. Buradan hareketle onun müdâhale görüşünün iptali gerekir. Çünkü Nazzâm kesif cisimlerin müdahalesini caiz görmüyordu. Kesiflik ise çok sayıda

¹⁹⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 48.

¹⁹⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 48.

¹⁹⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 309.

cüzleri bir araya gelmesinden ibarettir. Yok, eğer “kesiflik farklı cüzlerin bir araya gelmesidir” denilirse o zaman da renk, koku ve tat gibi şeylerin cüzlerinin özdeş olması sebebiyle bu cisimlerde kesiflik oluşmayacaktır. Burada iki kesif cisim birleştiğinde ve onların renk, koku ve tatları da kesifleşmeden birdir deniliyorsa o zaman Nazzâm’ın cisimler bir biri içine girdiğinde kesif hale gelmezler demesi gerekir. Eğer ona göre renk, koku ve tatlar iç içe geçmiş cisimler ise mekânları onların aynı mıdır yoksa gayrı mıdır? Bu durumda bunlardan her biri diğerine mekân olacak ve mekânda yer tutacak olanın kendi mekânına mekân olması gibi çelişik bir durum ortaya çıkacaktır.”¹⁹⁸ Ayrıca ona denir: Sana göre hareket cisme hulul eden bir arazdır ve onun mahalli renk, koku ve tat gibi cisimlerdir. Eğer hareket bu cisimlerin hepsine birden hulul ediyorsa o zaman iki ve daha fazla mekânda yer tutması gibi çelişkili bir durum ortaya çıkacaktır. Cismin bir kısmında yer tutması da cismin sadece bir kısmının hareket etmesi şeklinde yanlış bir ihtimal ortaya çıkaracaktır.¹⁹⁹

Nesefî aynı konuyla ilgili olarak kumun teorisini reddeder. Genel hudûs anlayışına göre bir mahalle ihtiyaç duymaksızın kendi başına kaim olamayan şeyin kendinden başkasını taşıması imkânsızdır. Ancak onun teoriyi farklı bir tarzda ele aldığı görülür. O, hareket veya sukûnun cisimde gizlenirken o cismin bir parçasında gizlendiğini ifade ederek itirazını bunun üzerine bina eder. Ona göre cisimde örneğin sukûnun bazı parçalara gizlenmesi sonra tüm parçalarda zuhur etmesi de bir intikal anlamına gelir. O kumunu cismin bir parçasından diğerine geçiş hareketi olarak görmektedir. Çünkü intikal olarak görülmezse o zaman aynı mahalde iki zıddın birlikte olması söz konusu olur ki bu da muhaldir.²⁰⁰

Nesefî hareket üzerinden kümûn teorisine karşı getirilen deliller gibi arazları ispat eden tüm delillerin de kümûna karşı delil olduklarını söyler. Bu deliller kümûn ve zuhurun zâta zâit birer mânâ olduğunu gösterir. Bu da hareket ve sükûnun kâmin olmalarının yanlış olması sonucunu doğurur. Bunun yanlışlığı da hareketin hudûsunu duyularla, sükûnun hudûsunu da istidlalle ortaya koyar.²⁰¹

¹⁹⁸ Bağdâdî, *Usûlu’ d- dîn*, 69.

¹⁹⁹ Bağdâdî, *Usûlu’ d- dîn*, 69.

²⁰⁰ Nesefî, *Tabsira*, 1/86.

²⁰¹ Nesefî, *Tabsira*, 1/87.

Hayyiz ve mekân kavramları cisim üzerinden dolaylı, fakat gerekli bir akıl yürütmenin sonucudur. Bu ikisinin öznesi olduğu tartışma ise “boşluk- halâ/mela” terimleri ile de ele alınmıştır.²⁰²

1.1.3. Boşluk

Boşluk kavramı sonluluk meselesi ile ilgili olarak hem gerekli konulardandır hem de açıklaması zor olanlardandır. Öncelikle belirtmek gereklidir ki burada öncelikli olarak bahsedilen âlemdeki boşluktur. Yani âlemi oluşturan yapının içinde cisimler arasında boşluk olup olmadığı meselesidir. Klasik kaynaklarda sözlük manasına uygun olarak²⁰³ maddeden soyutlanmış, boş olmak anlamındaki “halâ” olarak geçen bu terim zıddı olan doluluk manasındaki “melâ” terimi ile birlikte zikredilir.²⁰⁴ Diğer bir boşluk da âlemin dışındaki boşluktur.²⁰⁵

Boşluk konusu daha çok Eş‘arî ve Mu‘tezilî gelenekte tartışılmıştır. Eş‘arîler ve Basra Mu‘tezilesi âlemde boşluğun varlığını kabul ederken Bağdat Mu‘tezilesi reddetmiştir.²⁰⁶ Boşluk kavramının baktığı iki nokta vardır. Bunlardan birincisi cevher-i ferdin etrafındaki boşluk, ikincisi de âlem etrafındaki boşluktur. İkincisine fezâ da denmiştir. Her iki boşluk da âlemin sonlu olduğunu farklı açılardan ifade etmektedir. Birincisini atomlar arası boşluk diye de tabir edebiliriz.²⁰⁷ İkincisi ise Eş‘arî’nin Makâlât’ta halâ kelimesini kullanmaksızın bahsettiği âlemin dışı ifadesidir. Kelamcılar da dâhil olmak üzere²⁰⁸ atomculuğu benimseyenler genellikle boşluğu kabul etmektedir. Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye boşluğu kabul ederken Mu‘tezile’de boşluğun kabulü hakkında Basra ve Bağdat ekolleri arasında ihtilaf olduğunu görüyoruz. Basra ekolü hem âlem içinde hem de âlemin etrafındaki “halâ”yı kabul etmekte, Bağdat ekolü ise her ikisini reddetmektedir.²⁰⁹ Boşluğun kabulü yaklaşımında da dikkat edilmesi gereken nokta fiziki dış varlığa sahip olmama durumudur. Kelamcılar boşluğu kabul ederken onu sonsuza uzayan bir varlık olarak değil hareketi ve sonluluğu sağlayan farazi bir durum olarak görmüşlerdir.

²⁰² Cüveynî, *eş-Şâmil*, 508.

²⁰³ Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman, *Kitabu'l-Ayn* (Kahire: Daru ve Mektebetü Hilal, ts.), “hly”, 4/306.

²⁰⁴ İbni Hazm, *el-Fasl*, 1/29.

²⁰⁵ Alnoor Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı Basra Mu‘tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*, çev. Mehmet Bulgen (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 83.

²⁰⁶ Nisâbüri, *el-Mesâ’il*, 47-55; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 116-124.

²⁰⁷ Bulgen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 282.

²⁰⁸ Cürçânî, *et-Ta’rifât*, “halâ”, 100.

²⁰⁹ Nisâbüri, *el-Mesâ’il*, 47.

Boşluk kavramı kelamdaki varlık anlayışları bakımından önem arz eden ve İslam filozofları ile aralarındaki bu konudaki farklılığı gösteren bir kavramdır. Âlemde boşluğun kabul edilmesi hem yekûn bakımından hem de bölünebilme bakımından onun sonluluğu görüşünü savunanları desteklemektedir. Boşluk kavramı konumuz olan âlemin sonluluğu meselesi doğrudan bir parçasıdır. İlk olarak miktar ve genişlik olarak sonluluğunu göstermektedir. İkinci olarak da hareketle ilgisinden dolayı zaman kavramını ilgilendirmektedir. Çünkü zaman hareketin sayımı olarak tanımlanmakta ve hareket de boşluk ile açıklanmaktadır. Ancak belirtmek gerekir ki cisimler arasındaki boşluğu tüm atomcular hatta kelamcılarının tamamı ittifakla kabul ediyor değildir. Boşluğun kabul edilmemesinin de anlaşılır yönleri vardır. Örneğin boşluk kendi içinde bir sonsuzluğu da barındırmaktadır. Çünkü yokluğu da ifade eden bu terim belirli bir sınırlamaya tabi tutulamayacaktır. Yani iki nesne arasındaki bir metrelik bir boşluktan bahsettiğimizde olmayan bir şeyi ölçümlediğimizi söylemiş olmaktadır. Bu durum matematikteki doğal sayılar ile rasyonel sayılar ayırımına benzemektedir. 1 ve 2 rakamları arasında rasyonel sayıların varlığını tartışmak konumuza örnek olarak zikredilebilir.

Esasen bu kavram felsefenin en eski dönemlerinden beri bilinmekte ve tartışılmaktadır. İlk olarak atomcu Grek Filozofları ile heyûlâ taraftarları arasında tartışılmıştır. Boşluğa verilen iki anlamda da bu tarafların kendi görüşleri mevcuttur. İster âlemin tamamını kaplayan boşluk isterse atomlar arasındaki boşluk olarak tanımlansın²¹⁰ her ikisi de taraflarınca ret veya kabul edilmektedir. İki tanım da bir birini gerektirmektedir.

Atomculuğu kabul edişte olduğu gibi boşluk meselesinde de kelamcılar İslam itikadı ile çelişen yönlerini reddetmişlerdir. Âlemin dışındaki boşluğun ezeli mutlak bir varlık olduğu ve Vacibu'l-vücûd ile beraber her zaman var olduğu tüm kelamcılar tarafından reddedilecek görüştür. Konuyla ilgili olarak Eş'arî Makâlât'da âlemin mekânsal sonluluğu ile ilgili bir örnekten bahseder. Burada elini âlemin sonuna uzatan kimsenin durumu sorulur. Bu kişi elini âlemin sonuna uzattığında hareket etmiş midir yoksa etmemiş midir? Burada örneğin hareket üzerinden değerlendirilmesinin sebebi hareket-mekân ilişkisiyle alakalıdır. Bu şekilde âlemin sonunda hareket zemini olacak başka bir cisim var mıdır? Sorusu sorulmaktadır. Ancak Eş'arî konuyu uzatmadan sadece insanların bu konuda ikiye ayrıldığını söylemekle yetinir. Bir gruba göre uzattığı eli o

²¹⁰ Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, 496.

hareket için mekân olur der. Diğer grup ise mekân olmadan hareket eder der.²¹¹ Ancak görülmektedir ki her iki kesim de âlemin dışı ifadesini reddetmemektedir. Ayrıca hareketin de her hâlükârda gerçekleşeceğini söylemektedirler. Tüm bunlar âlemi mekânsal olarak sınırlı kabul edişin ifadesidir. Bunun en bariz örneği Gazzâlî ile İbni Rüşd'ün reddiye olarak yazdıkları eserlerde görmekteyiz. Gazzâlî boşluğun kabulünü âlemdeki zaman ve mekânın sonluluğunun temel dayanaklarından biri olarak ifade eder. Âlemin cüzleri arasındaki boşluk mekânsal sonluluğu gösterirken Âlemin etrafındaki boşluk da zamanın sonluluğunu gerektirmektedir.²¹² Karşıt görüş olarak İslam Felsefecileri İbni Sînâ (öl. 428/1037) ve İbn Rüşd de boşluk ile sonluluğu ilişkilendirerek Âlemin kıdemini savunur. Bunun için boşluğun olmadığını savunur.²¹³

Boşluktan ayrı bir kavram olmakla beraber onunla ilgili kullanılan bir kavram da havadır. Havayı cisim olarak görmeyenler olduğu gibi onu cisim kabul edenler de olmuştur. Cisim olarak görenler bir örnek üzerinden açıklayarak şöyle demiştir. İki cisim arasındaki havayı kaldırdığımızda o iki cisim bir birine yapışır demişlerdir.²¹⁴ Boşluğun reddinde de benzer delillendirme yapılıır.

İzmirli İsmail Hakkı şöyle der: “Atom ve halânın mütekellimin nazarında ehemmiyeti pek çoktur. Mütekellimîn tabîyâtta mâ'ba'dü't-tabâyaya ancak atom ve halâ ile geçiyorlar. Atom ve halâ mütekellimin için bir köprü oluyor. Mütekellimîn atom ve halâ ile hudûs-ı âlemi, hudûs-ı âlem ile Sâni'i isbat ediyorlar.”²¹⁵ Atom Kelam için bir terim olarak bölünemeyen en küçük parça anlamına gelmektedir. Bu tanımın yapılabilmesi için yokluk olarak kabul edilen boşluğun kabul edilmesi gereklidir. Eğer boşluk olmazsa cisimlerin sonsuza kadar bölünebilmesine imkân tanınmış olacaktır.

Boşluk cismin yapısı, boyutları ve hareket gibi kavramlarla ilgili olarak âlemin yapısını ve mahiyetini açıklama biçimleriyle ilgisinin yanında var olanın ötesini ifade etmesi bakımından metafiziğe girmektedir.²¹⁶

Aristo'nun boşluğu reddetmesinin temelinde onun âlem anlayışındaki mekân kavramı da yatmaktadır. O mekânı “kuşatan cismin iç sınırı” şeklinde tanımlayarak

²¹¹ Eş'arî, *Makâlât*, 433.

²¹² Gazzâlî, *Tehâfüt*, 116-117.

²¹³ İbni Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, 73; İbni Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık – Mehmet Dağ (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986), 44.

²¹⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 433.

²¹⁵ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam* (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 179.

²¹⁶ Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzi'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 269.

boşluğu iptal etmiştir.²¹⁷ Aristo hem cisimlerin içinde hem de âlemin etrafında boşluk bulunduğunu reddetmiştir. Boşluk hiçliği ifade etmekte ve bu da âlemin yanına yokluğu getirerek bir imkân olarak ezêlik düşüncesini tehdit etmektedir.

Râzî boşluk hakkında ortaya atılan farklı görüşleri sıralar. Aristo ve takipçileri boşluğu redderler. Eflatun ve takipçileri boşluğu varlıksal bir durum olarak kabul eder. Kelamcılar cismin kapladığı vehmi boyutları boşluk olarak kabul ederler. Diğer bir grup da cismin üç boyuta yerleşmesiyle boşluğu doldurduğunu cismin yokluğunda boşluğun kaldığını düşünenlerdir. Boşluk ve havayı aynı kabul edenler olduğu gibi bu ikisinin bir birine karıştığını söyleyenler de vardır.²¹⁸

Boşluk kavramının kelamcılarca bir terim olarak ayrıca ele alınması Felsefe ile karşılaşmaları sebebiyle olsa gerektir. Maddenin ezêli olduğunu söyleyen filozoflara karşı hudûsun ve boşluğun savunulması doğal bir tepki olacaktır. İlk devirler olan firkalar arası tartışmalarda ise konu henüz gündemde değildir. Günümüz kozmolojisi açısından bakıldığında boşluk hakkında hiçliği dışlayan bir yaklaşım güçlenmektedir. Makro planda uzayın her yerinin enerji dalgaları ve ilk patlamadan kalan parçacık kalıntılarıyla dolu olduğu ortaya atılmaktadır. Ayrıca mikro planda Kuantum Fiziği içinde parçacıkların mekanik hadiselerin gerçekleştiği alanı açıklamak için boşluğun olmadığına götüren teoriler geliştirilmiştir.²¹⁹

Cisimlerin buldukları mekân, kapladıkları hayyiz, bir birleri arasındaki boşluk ve âlemin etrafındaki boşluk konuları eleştiriye açık olmakla beraber sonluluğa işaret etmektedir. Bizzat tecrübe edemediğimiz ve elle tutamadığımız kavramların sonluluğa dair konumunu ele aldıktan sonra asıl var olan şeylere sıra gelmektedir. Yukarıda geçen söz konusu kavramların varlığı da cisimlerin sonluluğu kabulüne dayanmaktadır.

1.2. Kelam Atomculuğunda Âlemin Sonlu Cüzleri

Âlem cüzlerden oluşan bir yapıda olduğundan, “Âlem sonludur” dediğimizde onun cüzleri hakkında da bir yargıda bulunmuş oluruz. Bu cüzler kendilerine has özellikleri ile âlemin yapısı ve bu yapının sonluluğu nasıl sergilediğine dair bilgi edinme imkânı elde ederiz. Bu yönden hudûs teorisindeki açıklamalara bakıldığında bir şeyin cisim olduğunu söylemenin onun sonradan var olduğu ve ayrıca sonlu olduğu anlamına

²¹⁷ Aristo, *Fizik*, 154-155; a.mlf., *Oluş Ve Bozuluş*, çev. Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 37.

²¹⁸ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* (Kum: İntişârât Beydar, ts.), 228-230.

²¹⁹ Brian Greene, *Evrenin Dokusu*, çev. Murat Alev (Ankara: TÜBİTAK, 2010), 315.

getirildiği farkedilebilmektedir. Bir şey zaman ile baştan ve sondan sonlu olmak üzere irtibatlandırıldığında onun varoluşu da konuya dâhil olmaktadır. Zamanda sonlu olan şey için varoluş sürecindeki başka kısıtlılıklar ve tanımlar ortaya çıkmaktadır. Şeyin kendisini sınırlayan özellikleri bizim onun varlığına dair algımızı oluşturmaktadır. Arapçada tanımlama kelimesine karşılık olarak “hadd” ifadesinin kullanılması da buna benzemektedir. “Hadd” sözlük anlamı olarak sınırlama demektir ancak tanım için de kullanılmaktadır. Boyutlar, ağırlık ve benzeri özelliklerin hepsi aslında söz konusu sınırlamaların bir sonucudur. Bu özellikleri taşıyan şeylere de genel olarak cisim denmektedir. Hudüs açısından cisim bizatihi sonlu özellikleriyle tanımlanmış varlık demektir. Sonluluk açısından merkezi konuma sahip olan cisim kavramı hakkında yapılan farklı tanımlamaları incelemek yerinde olacaktır.

1.2.1. Cisim

Sözlük anlamı olarak belirli büyüklüğe sahip canlıların organlarıyla beraber tüm vücudunu²²⁰ hakikat üzere ifade eder.²²¹ Beden manasına gelen cisim ayrıca cansız varlıklar için uzunluk genişlik ve derinliğe sahip olandır diye tarif edilmiştir. Şu farkla ki canlı beden cüzlerine ayrılıp parçalandığında cisimliği yani beden bütünlüğünü kaybederken cansız nesnelere bölünse de yine her bir parçalarında cisimlik devam etmektedir.²²² Buradaki sözlük anlamına bakıldığında cisim kelimesinin beden ve yapı olarak tarif edildiği görülmektedir.²²³

Cisimin tanımlanmasında boyut üzerinden hareket edilmesi yaygın bir tutum olarak karşımıza çıkmaktadır. Cürçânî de cismi; “üç boyutu olan cevher” diye tanımlar.²²⁴ Bu tanımları klasik kelimeler sistemine göre değerlendirdiğimizde “araz almış cevher” manasına geldiğini söyleyebiliriz. Cürçânî cismi anlamının en kolay yönünün onun sayılabilir biçimde ele alınması olduğunu belirtir. Onun kendi dönemindeki eğitim sisteminde çocuklara ilk olarak öğretilen şeyin “ta‘lîmî” cisim olduğunu söyler. Bu; uzunluk, genişlik ve derinlik bakımından kısımlara ayrılarak ifade edilen ve sayılarla ifade edilebilen bir kavramdır. Bu sebeple ta‘lîm ve matematik ilimlerinde onun üzerinde niceliksel araştırma yapılabilir. O, bu ilimlerin ta‘lîme ve matematiğe konu olan bitişik

²²⁰ Halil b. Ahmed, “cism”, 6/60; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Komisyon (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005) “cism”, 1088.

²²¹ İbni Manzûr, “csm”, 12/99.

²²² Ez-Zebîdî, “csm”, 31/404.

²²³ Bu anlamıyla cisim tabiatın bir parçası konumunda değerlendirilmektedir.

²²⁴ Cürçânî, “cism”, 79.

ve ayrışık “el-kemm”in halleri hakkında araştırma yaptığını söyler.²²⁵ O, cirim kelimesine ayrı bir başlık açmasa da müteellif semâvî cisimlere “ecrâm-ı felekiyye” ve dünyevi cisimler için de “ecsâm-ı unsûriyye” tabirini kullanmıştır.²²⁶ Ayrıca kaynaklarda cirim kelimesinin sınırlandırılmış cisim anlamına geldiği ve cirimin küçük cismin ise büyük miktar manaları için kullanıldığı belirtilmektedir.²²⁷

Cismi ilk olarak âlemde cüzden daha büyük unsurlar olarak ele alabiliriz. Âlemdeki cevher ve arazlardan oluşan, uzunluk ve kısalık gibi boyutlara sahip olan birleşik bir varlık²²⁸ olarak tarif edersek o zaman herkes tarafından kabul edilen bir noktada durmuş oluruz. Bu yaklaşım âlemin sonsuz olduğunu savunanlar için de kabul edilen bir husustur. Ancak cisme verilen bu sonlu tanımların altında yatan bir sonsuz bölünebilme meselesi işin içine girince görüşler farklılaşmaktadır.

Aristo etkisindeki İslam Filozofları’na göre cisim; eni, boyu ve genişliği olan bir varlıktır. Aynı zamanda bu niceliksel varlık kesintisiz olarak sürekli bölünebilir. Cismin birleşik yapıda oluşu anlayışı kelamcılarda olduğu gibi filozoflarda da vardır.²²⁹ Ancak cismi oluşturan unsurlar hakkında temel bir ihtilaf vardır. Kinî ve İbni Sînâ gibi Filozoflar cismin madde ve sûret adı verilen gayri cismâni, soyut ve bölünemeyen iki şeyden oluştuğunu kabul eder.²³⁰ Onlar cismin alt birimlerinde kıdeme sahip maddeyi mümkün kılacak bir noktada durmaktadırlar. Kadim olsa da bölünebilme özelliği ile vâhid olan ve bölünmeyen ilahi varlıktan ayırt etmiş olmaktadırlar. Bölünebilme sonsuz da olsa ilâhi varlığa benzeme sayılmayacaktır. Kelamcılar ise en küçük cüzlere varıncaya kadar her şeyin hâdis olduğunu temellendirme gayretindedirler. Cisim terimi aslında âlemin ve maddesinin kıdemini savunan filozofların dünyadaki sınırlı varoluşa verdikleri isimdir. Cisimlik sonlu dünya üzerinde var olanlara mekân teşkil eden düzlem ihtiyacını karşılamaktadır.

Her ikisi de hudüs teorisini kabul eden ve cevher-araz sistemini benimseyen Mu‘tezile ve Eş‘ariyye ekollerine baktığımızda tanım tercihinde belirgin bir farklılık görürüz. Mu‘tezile’nin çoğunluğu filozofların cisim uzunluk, genişlik ve derinliği olandır

²²⁵ Cürcânî, “cism”, 79; Cürcânî’in’in eserinde bahsettiği “el-kelmm” ibaresi nicelik ve sayı anlamındadır, ancak modern manası “kuantum”dur. Yeni fizikte maddeyi oluşturan en küçük birimler vardır ve bunlar belirli miktarda niceliklere sahiptir

²²⁶ Cürcânî, “el-ecrâmü’l-felekiyye”, 10.

²²⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Fürûku’l-lügaviyye*, thk. (Kahire: Dâru’l-İlim Ve’s-Sekâfe, 1997), Muhammed İbrahim Selim, 158.

²²⁸ Cürcânî, “cism”, 76.

²²⁹ Kindî, *Resâil*, 165-166, 265.

²³⁰ Kindî, *Resâil*, 150; İbni Sînâ, *Kitâbü’l-hudûd*, thk. A. M. Goichon (Paris: 1963), 22-24.

şeklindeki tanımlarını kabul etmiştir. Eş'ariyye ise cismi açıklarken onun mürekkep ve müteellef olmasına vurgu yapmıştır.²³¹

Mu'tezile'nin ilk önemli temsilcilerinden Ebu'l-Hüzeyl yönler üzerinden tanımlama yaparak, cisimin sağ ve solu, ön ve arkası, üstü ve altı olan şey olduğunu söyler. Bu altı kısmının her birinde bulunan cüzlerin birleşiminden cisim oluşur. Muammer de cismi boyutlar üzerinden açıklar. Ona göre cisim; uzun, geniş ve derin olan şeydir. Cismin en azı sekiz cüzdür. Cüzler birleştiğinde arazlar vacip olur. Ve bunu da tabiatının zorunluluğu ile yapar. Her cüz kendinde yer tutan arazi yapar. Benzer yaklaşımla Nazzâm da cismi uzunluğu, genişliği ve derinliği olandır diye tanımlamakla beraber kelamcılarının çoğunluğundan ayrı bir görüş ortaya koyarak aynı İslam Filozofları gibi cüzlerin sonsuz bölünebileceğini, her yarımın bir yarımı, her cüzün bir cüzü olduğunu söylemiştir.²³² Ebu'l-Hüzeyl'in cisme yönler atfederek onu tanımlaması cismin sonluluğuna dikkatleri çekmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında Nazzâm'ın aynı tanımlamayı yaptıktan sonra sonsuz bölünebilmeyi gündeme getirmesi önemlidir. Cismin dış kısmındaki sonluluğuna karşın içe doğru bölünmesinde sonsuzluk olduğunu iddia edilebilmektedir.

Mu'tezile içinde Abbad b. Süleyman'ın boyutlar ve birleşiklik konularına girmeyen bir tanımı vardır. Buna göre cisim cevher ve ondan ayrılmayan arazlardan ibarettir. Cevherden ayrılan arazlar cisim değildir. Cisim mekândır. Mesela Allah'ın mekân olması kabul edilemez. Öyleyse O, cisim değildir. Eş'ariyye'nin yaptığı gibi tanımı birleşik olma üzerinden farklı kabullere dayalı ele alan Mutezili âlimlerden birisi ise Basra Mu'tezilesi'nin ilk âlimlerinden Dırrar b. Amr'dır. O, cisimlerin arazların bir araya gelerek birleşmesi, kâim hale gelmesi sonucunda cisim olduğunu ve arazları taşıyabilecek hale geldiğini söyler. Ancak ona göre her araz birleştiğinde cisim oluşturmaz. Belirli bir grup araz cismin yapı taşlarıdır ki bunlar kendileri olmadan cismin düşünülemeyeceği özellikleri ifade eden arazlardır. Bunlar ölçü, ağırlık, hafiflik, sertlik, yumuşaklık, sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlıktır. Bu arazların ya kendisi cisimde bulunmalı ya da onun zıddı olan araz bulunmalıdır. Bu grup arazların dışında kalanlar ise cismi oluşturamazlar. Kudret, elem ve cehalet gibi arazlar böyledir. Bu arazların cisimden ayrılması onların yok olması anlamına gelir. Cismi oluşturan temel arazlardan biri de bir

²³¹ İbni Metteveyh, *et-Tezkire*, 48.

²³² Eş'arî, *Makâlât*, 304.

zıddının gelmesi durumunda cisimden ayrılabilir ve yok olur. Dırâr b. Amr'ın (öl. 200/815 [?]) açıklamasına göre cismin bir kısmı bu şekilde yok olabilir.²³³

Mutezile'nin son dönem temsilcilerinden Kâdî Abdülcebbar cisimlerin hudûsunu bilmeden tevhidin kemâl üzere bilinemeyeceğini söyleyerek cisim konusuna önem vermiştir. Ona göre cisimler üzerinde Allah'ın varlığına daha güzel istidlalde bulunulabilir. *Şerhu'l-usûli'l-hamse* adlı eserine baktığımızda cismin birleşik yapıda olması üzerinde durulduğunu görürüz. Cisimde onun saydığı özellikler sırasıyla birleşme, ayrılma, hareket ve sükûn şeklindedir.²³⁴

Mu'tezile'nin cismi en, boy ve derinlik olarak üç boyut üzerinden tanımlayan²³⁵ yaklaşımını Râzî eleştirir. Ona göre boyutların cisimde fiilen bulunması gerekmemektedir. Boyutların cisimde bulunmasının mümkün olması da yeterlidir.²³⁶ Ancak Râzî cisim hakkında İslam Düşünce birikimini özetleyen ifadelerde bulunur. Ona göre cismin madde ve suret üzerinden açıklanması metafizik alana dair bir yaklaşımdır. Ancak tabiat mertebesine inildiğinde cisim hareket ile ilişkilendirilerek açıklanır.²³⁷

Cismin hangi cüzlerden olduğu konusunda farklı bir yaklaşım da arazlara dayanmaktadır. Bu görüşe göre renkler, kokular ve tatlar gibi arazların bir araya gelmesiyle cisim oluşur. Burada birleşen arazlar ekvân dışındaki bâkî olabilen arazlardır. Ancak arazların birleşerek mütehayyiz bir cisim meydana getireceğini söylemek arazın tehayyüzü veya onların tehayyüzünün birleşmeye bağlı kılınması gibi problemlere yol açacaktır.²³⁸

Tüm kelim ekolleri ne kadar farklı açıklamalar yapsalar da âlemin sonluluğunu kabul etmektedir. İbni Râvendî (ö. 301/913-14 [?]), Allâf'a bir takım görüşler atfeder: Akıl kabul eder ki bir kimseden fiil gerçekleştiğinde ve sonrasında her hangi bir değişim yaşamadığında aynı fiilin tekrar gerçekleşmesi mümkündür. Sert bir taşın sertliği ve ağırlığı sebebiyle bir şeyi kırdıktan sonra taşın özelliklerinde hiçbir değişme ve eksilme olmadığında o şeyin aynısını tekrar kırması mümkündür. Ona göre Allâf da Allah'ın zatından değişme, eksilmeyi, artmayı, acziyeti ve engelleri nefyetmesi sebebiyle

²³³ Eş'arî, *Makâlât*, 305.

²³⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 96, 97.

²³⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 303.

²³⁶ Râzî, *Şerhu'l-işârât ve't-tenbîhât*, thk. Ali Rıza Necefzade (Tahran: Encümen-i âsâr, 1382H), 2/27.

²³⁷ Râzî, *Şerhu uyûni'l-hikme*, 2/24.

²³⁸ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 50.

Dehriyye'nin maddenin ebediliğine dair görüşlerini desteklemiş olur.²³⁹ Hayyât'a göre İbni Râvendî'nin bahsettiği görüş ve vermiş olduğu taş örneği Sümame'nin evinde söylenmiştir ve Allâf'a değil Ebû Mûsâ'ya aittir.²⁴⁰

Eş'arîler tanımdaki kabullerini dilcilere dayandırmışlardır. Arap dilinde bir şeyin başka bir şeyden miktar olarak daha fazla olduğunu ifade etmek için ecsem kelimesi kullanılır.²⁴¹ Varlıklardan birinin diğerinden daha büyük olabilmesi için her şeyin yapısını oluşturan özdeş cüzler bakımından fazla olması gereklidir. Burada ecsem kelimesi bu fazlalığı sağlayan cüz ekleme işini tam olarak ifade etmektedir. Müellef veya mürekkep kelimeleri de ekleme işinin yapıldığı nesne olmaktadır ki bu da cisimdir.²⁴² Eş'arî'nin cisim hakkındaki açıklamaları da bu yöndedir. Ona göre kelimeler on iki fırkaya ayrılmıştır. O, cismi hareket, sükûn ve benzeri arazları taşıyandır şeklinde ifade etmiş ve içtima sebebiyle cisimdir demiştir. Ona göre cismin manası "müteellif olan şey"dir ve cismin en az olanı iki cüzden oluşandır.²⁴³ Cisim kelimesinin "fazla olan" manası ile açıklanması âlemi sonlu gören anlayışı açıkça göstermektedir.

Mâtürîdî de yaratılmışlar içinde cisim dışındaki her şey arazdır diyerek terimi açıklar. Yine o, cismin hareket ve sükûnda ayrı olamayacağını söyledikten sonra bunu onun sonluluğuna bağlar.²⁴⁴ Mâtürîdî, âlemin cüzlerine dair genel ayırım olan cevher-araz tasnifini a'yân, sıfât terimleriyle de zenginleştirir. Bazen cisim ile ayn kelimelerini eş anlamılı kullanır. Bir yerde de mürekkep a'yân cisimlerdir ibaresini kullanır.²⁴⁵ Neseî âlemin kısımlarını cevherler, cisimler ve arazlar olarak belirtir. Mâtürîdî'nin bu şekilde üçlü tasnif yapmadığına dikkat çekerek aslında cisimlerinde mürekkep cevherler olduğunu söyler.²⁴⁶

Cisme dair aktardığımız çok sayıdaki tanımlamalar genel olarak baktığımızda hepsinin sonluluğu desteklediğini söyleyebiliriz. Cevher ve araz temeline dayanılması da tüm bu tanımların ortak yönlerinden birisidir. Âlemin sonlu olduğunu söyleyebilmek için cismin de onu özünü oluşturan maddesi ile birlikte hâdis ve sonlu olduğunu ifade

²³⁹ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 15. Hayyât, *el-İntisâr*

²⁴⁰ Hayyât, *el-İntisâr*, 50.

²⁴¹ Bâkîllânî, *Temhîd*, 37.

²⁴² Cüveynî, *eş-Şâmil*, 208.

²⁴³ Eş'arî, *Makâlât*, 247; Bâkîllânî, *Temhîd*, 37.

²⁴⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 12.

²⁴⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 94.

²⁴⁶ Neseî, *Tabsira*, 1/62.

edilmektedir. Nihai ortak nokta ise cismin başlangıç itibariyle sonluluğu demek olan hudûs konusudur.

1.2.2. Cisimlerin Hudûsu

Cisimlerin hudûsu âlemin hudûsu ile eş değer konumdadır. İslam inancında Allah'tan başka ezeli ve ebedi varlık kabul edilmediği için gayr olan âlem tamamıyla hâdis kabul edilmiştir. Kalam sisteminde hudûs ise cevher ve araz ikilisine dayalı olarak temellendirildiğinden Allah'tan başka her şey cisim sayılmıştır. Cismin hâdis olduğunun temel dayanağı onun hâdislerden önce gelmemiş olması ve onlarsız var olamamasıdır. İleride inceleneceği üzere hâdis olduğu zorunlu olarak görülen arazlardan ayrı ve önce olamayan cismin hâdis olduğu kabul edilir. Cismin yukarıda kelime anlamında geçtiği şekilde büyüklük, küçüklük, birleşme ve ayrılma gibi anlamlardan ayrı olamaması hâdis oluşunun en temel dayanağı konumuna getirildiği görülmektedir.²⁴⁷ Cisme ait bu özellikler onun sonlu olması yönünde yorumlanabilecek durumdadır.

Allah'tan başka her şey şeklinde çerçeveye alınan âlem bütünüyle cisim olarak kabul edilmekte ve buna dayanılarak onun hâdis olduğu söylenmektedir. Âlemin, ondaki cevherlerin ve arazların hudûsunun ispatı cismin de hudûsunu gösterecektir. Sistem olarak savunmayı amaçlayan Kalam âlimleri hudûs anlayışlarını âlemin kademini ileri sürenlere karşı deliller üreterek ortaya koymaktadır. Âlemin kadim olduğu görüşüne karşı öncelikle onun cisimliliği ifade edilmiştir. Bu cisim de cevher ve araz üzerine temellendirilmektedir. Bu iki unsur ile kurulan ilişki cismin hâdisliğini gerektirecek şekilde kurulmuştur. Böylece hudûs atomdan tüm âleme kadar zincirleme olarak temellendirilir.

Nesefî Hak Ehli isimlendirmesini kullanarak Mâtürîdiyye kelamcılarının âlemin hem yapısı hem de özü itibariyle hâdis olduğunu savunduklarını söyler. Buna karşı konumda bulunan beş farklı görüş sahiplerini de genel olarak zikreder.²⁴⁸ Abdülkâhir el-Bağdâdî de hudûs anlayışına muhalif kesimleri Nesefî ile benzer şekilde sıralar. Bunlardan ilki hudûse tamamen karşı bir yaklaşımı benimseyen Dehriyedir. Onlara göre âlem gezegenleriyle, felekleriyle, canlılarıyla şu anda olduğu şekilde ezelden beri vardı. İkincisi; hudûs ile ilgili ikinci görüş ise heyûlâ merkezli anlayıştır. Bu anlayışa göre âlem heyûlâsı itibariyle ezeli ancak arazları ile hâdistir. Üçüncü olarak hudûsu ilgilendiren diğer bir görüş de Seneviye'nin âlemin özünü oluşturan nur ve zulmetin kadim olduğudur.

²⁴⁷ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 17; Cüveynî, *el-İrşâd*, 23.

²⁴⁸ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/78.

Dördüncüsü; tabiatçıların ise âlemdaki dört unsurun kadim oldu görüşleridir. Bunlar toprak, hava, su ve ateştir. Hâdis âlem anlayışına zıt olarak zikredilen beşinci ve son görüş de tabiatçıların kadim saydıkları dört unsura ek olarak felekleri de ilave eden kesimdir.²⁴⁹ Kelam âlimleri bahsi geçen görüş sahiplerine karşı kendi düşüncelerini ayrıntılı olarak ortaya koymuşlardır.

Tüm âlemin yapısını tarif eden cisim konusu tümüyle hudûsu destekleyecek şekilde sistemleştirilmiştir. Cisim özdeş ve sıfatsız atomlardan oluştuğu kabul edilerek üzerlerine araz denilen geçici unsurlar eklenmiştir. Cevher ve arazın birleşerek cismi oluşturduğu ilke olarak kabul edilmekle beraber cüzlerin sayı bakımından durumu da konuya dâhil durumdadır. Çünkü yaşadığımız dünyada cisimler çok sayıda cüzlerden oluşmaktadır. Cüzlerin sonluluğu âlemin sonluluğunu ilgilendirmektedir. Bu sonluluğu gösterebilecek şeylerden birisi de cismin en az kaç cüz ile oluşabileceği konusudur. Cisme asgari bir cüz adedi şart koşmak sonluluğu desteklemeye olanak sağlayacaktır.

1.2.3. Cismin En Az Kaç Cüzle Oluşacağı

Cismin en az kaç cüzle oluşacağı meselesi esas itibariyle Mu'tezile'nin yaptığı tanımla alakalıdır. Onlar cismi en, boy ve derinliğe sahip varlık olarak tanımladıkları için bu konu gündeme gelmektedir. Tanımdaki üç boyutu, ayrı ayrı oluşturacak sayıca cüz gerekmektedir. Eş'arîlerin cisim tanımı Mu'tezililer kadar asgari cüz konusuna girmelerini gerektirmemektedir. Cisim müteellif olan şey diye tanımlandığında bir adet cevher ve araz yeterli gelmektedir. Daha yaygın olan görüşe göre en az iki cevherin bir araya gelmesi müteellif cismi karşılamaktadır. Cisimlere gelen temel arazlardan bazıları çok sayıda cüzü gerektirdiğinden konu hakkında düşünce üretenler en az ne kadar sayı ile cisim oluşabildiğini anlamaya çalışmışlardır.

Cismi oluşturan asgari cevher miktarı için sırasıyla bir, iki, dört, altı, sekiz ve otuz altı sayıları verilmiştir. Mücessime Allah'ın tek ve bölünemeyen bir cevher olduğunu ileri sürerek O'na cisim demişlerdir. Burada cisim için en az adet bir olmaktadır. İki adedi ise genel olarak Eş'arîler kabul etmektedir. Mu'tezile'den Ebu'l-Kâsım'dan dört sayısı aktarılmaktadır. Ebul Hüzeyl el-Allâf altı, İbn Metteveyh de sekiz sayısını esas almışlardır.²⁵⁰ Mu'tezile'nin cismin boyutları yaklaşımının en dikkat çekici örneğini Hişam b. Amr el-Fuvâti'den aktarılan tanımda görürüz. O, demiştir ki cisim otuz altı tane

²⁴⁹ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 79.

²⁵⁰ İbni Metteveyh, *Tezkire*, 48.

bölünemeyen cüzdür. Amr, cismi altı köşeli tasvir etmiş ve her köşenin de altı cüzden oluştuğunu kabul etmiştir.²⁵¹ Burada onun en küçük cisim sayılabilecek olan noktayı en, boy ve derinlik şartlarına uydurduğunu görmekteyiz.

Önemli Mu‘tezilî âlimlerden Cübbâî bu konuda asgari cismin dört cüzün diğer dört cüz üzerine konması suretiyle oluşacağını söylemiştir. Buna göre dörtgen prizma formundaki bu en küçük cisim sekiz cüze sahip olmaktadır. Cübbâî’nin dörtgen prizma ile yaptığı tanımı Allâf daha da aza indirgeyerek üçgen prizma formunu ortaya atmıştır. Allâf üçerli iki grup cüzlerin birleştirilmesiyle en az altı cüzle bir cisim oluşacağını söylemiştir. Fakat kesif cisim olabilmesi için altı cüzle oluşmuş altı tane cismin bir araya gelmesini de ayrıca şart koşturmuştur. Bu şekilde oluşan kesif cisimde otuz altı cüz bulunacaktır.²⁵² Allâf’ın iki farklı tarif yapması önemlidir. Her iki âlimin tanımlarına baktığımız da onların da diğer Mu‘tezilîler gibi en, boy ve derinlik şartlarını sağlamaya özen gösterdiği anlaşılmaktadır. Örneğin üçgen prizma yerine piramit şekli de asgari cisim olarak düşünülebilirdi. Ancak âlimler bunu tercih etmemişlerdir. Piramit şeklinde en ve boy kısımlarına ek olarak derinliğin gösterilmesi atomcu cevher anlayışında pek mümkün gözükmemektedir. Geometride prizmanın üst köşesinden tabanın orta noktasına bir derinlik çizgisi çizilebilmektedir. Ancak tasarlanan cisim en küçük cüz kabul edilen cevherlerden oluştuğu göz ardı edilmemelidir. Prizmanın üst köşesinden aşağıya dikey indireceğimiz çizgiyi karşılayacak başka bir nokta yoktur.

İbn Metteveyh cevherlerin birleşerek bazı şekiller oluşturmasını açıklar. İki cevher bir araya gelirse “hat” yani çizgi oluşur. Bu çizgiye kendisi ile aynı doğrusal yönde cevherler eklenmeye devam edilirse “uzunluk” meydana gelir. Daha sonra bu uzunluk denilen doğru parçası üzerine başka iki birleşik cevher arzi düzleme doğru yani dikey olarak konulursa yeni bir şekil oluşur. Bu şekle satıh, sayfa ve buna benzer isimlendirmeler yapılır. Yani bizim alan dediğimiz şekil oluşmuş olur. Uzunluk ve genişliğin birleşmesiyle alan oluşmuştur. Ve bunların her biri için ikişer cevher kullanılmıştır. Ardından uzunluk ve genişliğin oluşturduğu alanın alt kısmına yani derinliğine doğru dört cevherden oluşan başka bir alan daha eklendiğinde üç boyutlu bir cisim elde edilmiş olmaktadır. İbn Metteveyh’e göre sekiz cevherle bir cisim meydana gelebilmektedir. Cisim olmanın asgari şartı sekizdir.²⁵³

²⁵¹ Eş’arî, *Makâlât*, 247.

²⁵² Cüveynî, *eş-Şâmil*, 212.

²⁵³ İbni Metteveyh, *et-Tezkire*, 47-48.

Eş'arîler uzunluk, genişlik ve derinliğin cisim olmanın asgari özelliklerinden sayılmasını kabul etmez. Bu konuda bazı örneklerle muhaliflerine karşı çıkarlar. Örneğin üç boyutlu cismin her hangi bir tarafından sadece birisini esas alıp diğerlerini değerlendirme dışı tuttuğumuzda bu tek tarafın cisim olmadığını söyleyemeyiz. Ancak onda üç boyutun gerçekleştiğini de göremeyiz.

Ayrıca cisim olmak için üç boyutun yeterli olduğu da eleştiriye açıktır. Mesela iki cevher bir araya gelse daha sonra bu ikisinden sadece birine degecek şekilde üçüncü bir cevher eklense, bu durumda üç boyut gerçekleşmiş olur. Fakat bu boyutların üçünün elde edilen şeklin her kısmına iliştiği söylenemeyecektir. Bu durum uzunluk, genişlik ve derinliğin asgari şart olması ile çelişmektedir.

Cüveynî, Eş'arîlerin çoğunun cismin asgari şartı olarak iki cevheri yeterli gördüğünü söylemiştir. Bu konudaki yaklaşımın dile dayalı olduğunu görmekteyiz. Şöyle ki onlar cismi “mütellif olan şey” diye tanımlamışlardır. Te'lîf ise ancak birden fazla cevherle mümkündür. Cevherle birleştiğinde telif bir araz olarak her birinde kâim olur. Eğer tek bir cevherde kaim olsaydı ona da cisim derdik. Fakat bu tasavvur edilmesi imkânsız bir durumdur.²⁵⁴ Aslında cevherlerin araz alması da iki şeyin bir araya gelmesi şeklinde olmaktadır. Cüveynî'nin ise burada arazları konuya dâhil etmediğini görmekteyiz. Mesela hâdis terimi kelim geleneğinde arazla birleşmek zorunda olan şekilde tarif edilmektedir. Ancak Cüveynî cismin tam tanımı olarak hâdis değil müteellif kelimesini esas almıştır. Müteellif kelimesi hâdisten daha kapsamlıdır. Her hangi iki şeyin birleşmesinden daha ziyade cevherlerin bir araya gelmesini ifade eder. Örneğin cem' kelimesi hem arazların hem de cisimlerin birleşmesini ifade ederken telif sadece cisimlere hastır.²⁵⁵

1.2.4. Cismin Bölünme Bakımından Sonlu Oluşu

Kelamdaki hudûs anlayışının temel kavramları cevher ve arazdır ve bunlar cismi oluşturlar. Burada cevhere atfedilen temel özellik cüz olmasıdır. Cevherler özdeş ve daha küçük parçaya ayrılamayan özlerdir. Cüveynî cevhere dair tanımları sıralar. Bunlardan “cevher her bir cüzdür” şeklinde olanın en güzel tarif olduğunu söyler. Ayrıca bu tanım ile mekânda yer tutmanın açıklanabileceğini ifade eder. Bâkılânî'nin de “cevher bir alanda pay sahibi olandır” şeklinde tarifinin bu cüz meselesi ile bağlantılı olduğunu

²⁵⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 213.

²⁵⁵ El-Askeri Ebu'l-Hilal el-Hasan, *el-Furûk'l-lügaviyye*, thk. Muhammed İbrahim (Kahire: Dâru'l-İlim Ve's-Sekâfe, 1997), 145-146.

aktarır.²⁵⁶ Özetle cismin bölünme bakımından sonlu olması ona varlıkta bir alan kaplama imkânı tanımaktadır. Ta'rifât'da cüz-ü lâ yetecezzâ bölünemeyen tek cevher olarak tanımlanır. Ve bu cevherin bölünmesi ne haricî ne de vehmî olarak mümkündür.²⁵⁷

Konuyla ilgili bir değerlendirmenin Uyûnu'l-mesâil'de ele alındığını görmekteyiz. Şöyledir: Eğer âlem sonsuz olsaydı örneğin bize doğru gelen bir kişinin sonsuza kadar yürümesi gerekirdi. Eğer bu caiz ise o zaman yürüdüğü miktardan geriye dönmesi de caiz olması gerekecektir. Bu durumda geri dönmüş bulunduğu miktar kesinlikle sonlu olacaktır. Bu durumda geriye döndüğü miktarın da sonsuz olduğunu söylemek gerekecektir. Ancak sonsuzun sonlu olması imkânsızdır. Bu şekilde yolu kat edenin ezeli olarak âlemi kat ediyor demesi imkân dışıdır. Buna göre “âlemde mesafe kat eden ezeli olarak kat etmiştir” demesinin muhal olduğu anlaşılmıştır. Bunun muhal olmasının sebebi âlemin sonlu olmasıdır. Eğer sonsuz olsaydı ezeli ve ebedi olarak âlemin kat edilmesi mümkün olurdu.²⁵⁸ Burada Ka'bî'nin geri dönülen mesafenin sonluluğuna kesin gözüyle baktığını görüyoruz. Ancak bu paradoks tam anlamıyla bu açıklamalarda cevabını bulmuş görünmemektedir.

Mesafe üzerinden âlemin sonluluğuna dair başka bir örnek de şudur: İki adam düşünelim. Bunlardan birisi diğerinden bir fersah ileride duruyor olsa ve bir süre sonra belirli bir mesafedeki bir noktaya ulaşılar. Şüphesiz ki birinin oraya ulaşmak için ihtiyaç duyduğu mesafe diğerinden daha az olacaktır. Aksi durumda yani iki mesafenin de aynı olduğunu dolayısıyla sonsuz bölünebildiğini söylemek ilk baştaki önde olunan mesafeyi yok saymak olacaktır.²⁵⁹ Yine burada görmekteyiz ki bölünme ile sonsuzluk aynı değerlendirilmiştir. Ayrıca burada kelamcılarının matematik hesaplar ile fiziki görsel deneyimlerimizi ayırt etmeden değerlendirmelerde bulunduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Yukarıda ifade edildiği gibi görsel deneyim olarak mesafenin sonlu olduğu ne kadar gerçek ise matematiksel olarak da sonsuz olduğu o kadar doğrudur.

Yukarıdaki duruma göre karşımıza hareket kavramının ne olduğu üzerinde durma gerekliliği çıkmaktadır. Paradokslardan anlaşılan odur ki hareket ne sadece görsel deneyimleri ne de matematiksel sonuçları temsil etmektedir. İkisinin birden ele alınması gereklidir. Öncelikle işe kat edilen mesafenin, gerçekleşen kat etme filinden ayrı bir olgu

²⁵⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 142.

²⁵⁷ Cürçânî, *Ta'rifât*, 78.

²⁵⁸ Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî, *Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Râcih Abdülhamid (Amman: Dâru'l-Hamîd, 2014), 69.

²⁵⁹ Ka'bî, *Uyûnu'l-mesâil*, 69.

olduğunu söyleyerek başlayabiliriz. Ve burada karşımıza zaman kavramı çıkmaktadır. Zaman, mesafe kat etme fiilinde bize sonluluk tespitini yaptıran şeydir. Ve bu tespit yanlış da değildir. Mesafeyi baştan sona ölçüp onu matematiksel olarak sonsuza kadar bölünebilir olduğunu söylemek bizi yanlış yere götürecektir. Çünkü burada matematiksel olarak sonsuz olan bir mekânın varlığı tam olarak fiile konu değildir. Fiile konu olanın sonlu bir şey olduğunu söylemeliyiz ki bize bu imkânı zaman kavramı vermektedir. Mekânsal uzunluk matematiksel olarak sonsuz olsa da yapılan fiil zamansal olarak sonludur. Anlıyoruz ki mesafe kat etme fiilinde üçüncü ve ayrı bir olgu olarak zamanı değerlendirmek durumundayız. Öyleyse klasik kelamcıların dış dünyadaki deneyimlerimiz üzerinden yaptıkları sonluluk çıkarımlarını kendi içinde tutarlı mıdır değil midir? Bu sorunun cevabı evettir. Ancak karşı tarafın matematik sonsuzluk iddialarını çürütmeleri yerinde ve doğru değildir. Bu açıdan bakıldığında onların kendi adlarına ulaştıkları sonuç doğru ancak karşı taraf için yapılan değerlendirmeler yerinde değildir.

Matematik sonsuzluk ayrı bir gerçek olarak ifade edilebilir. Tam tersi şekilde matematik sonsuz üzerinden fiziki sonsuza ulaşılması da doğru olmayacaktır. Fakat kelamcıları haklı çıkaracak şekilde konuşursak şahit âlemdeki müşahedelerimiz sonluluktan yanadır. Farklı bir ifadeyle duyumsanabilir âlemde duyularımız bize sonlu bir çerçeve çizmektedir. Ancak bu ifade her ne kadar âlemin sonluluğunu ifade etse de aslında bu bilgiye götüren araçların da sınırlılığını ortaya koymaktadır. Bu da duyularımız ötesini çağrıştırmaktadır. Öyleyse varlık veya en azından mümkünler bizim duyularımıza ve deneylerimize konu olandan daha fazladır. Ancak âlem hakkında fiziki, şahit veya duyumsanabilir tanımlamalarını yaptıktan sonra tüm bunlara dayanarak onun sonlu bir varlık olduğunu söylemek tek çıkar yoldur.

Öyleyse sonsuz bir mantık üzerinde harici bir fiziki varlık sonlu biçimde tecrübelerimize nasıl konu olmaktadır? Sonsuzluk bir manada kırılarak nasıl sınırlandırılmaktadır? Bu sadece aklımızın ve sadece deneylerimizin tek başlarına sonuca götüremeyeceği bir konudur. Ancak her ikisinin verilerini birlikte değerlendirdiğimizde en azından hakkında spekülasyonlar üretebiliriz. İşte sonsuz düzlemler içinde bizi bir yere sabitleyebilecek kavram olarak “zaman” ı öne çıkarabiliriz. Zaman bir nevi iki boyutlu sonsuz düzlemden bizi üç boyutlu sonlu düzleme çıkarmaktadır.

Âlemin ve dolayısıyla varlığın sonsuza kadar bölünmesi tartışmasında zaman da ele alınmış ve onun da bölünemeyen an adı verdiğimiz parçacıklardan oluşması gerektiği

söylenmiştir. Zaman itibari bir kavram olmasına rağmen kelamcılarının varlık anlayışında böyle bir açıklamaya gidilmiştir. Fakat yukarıdaki paradoksal durum da dikkate alındığında zaman hakkında bir yargıya varma çok zordur. Hatta ahiret inancı açısından bir takım problemleri gündeme getirmektedir. Bununla ilgili olarak şöyle bir soru sorulmuştur: “Cennete diğerinden bir yıl önce giren kişi diğerinden daha fazla nimet almış olmaz mı?” Veya cehennem için de benzer soru yöneltilebilir.

Cismin bölünme bakımından sonlu kabul edildiği kelam atomculuğunda onun cüzlerine dair yaklaşımlar da buna uygun şekildedir. Günlük yaşamda sınırlı büyüklükte tecrübemize konu olan, oluş ve bozuluşlara maruz kalan cismin cevherleri sonlu ve sınırlıdır.

1.2.5. Cevher

Düşünce tarihinde varlığı anlama çabasında kullanılan önemli kavramlardan birisi de cevherdir. Cevher ilk başta ister maddi ister manevi isterse de bilgiye dair olsun bir şeyin temeli, özü ve değişmeyen kısmı anlamlarına gelir. İslam düşünce dünyasına tercüme yoluyla girmiştir ve geçmişi Aristo'nun bilgi felsefesindeki temel kavramlarına kadar gitmektedir. İslam Felsefesinde de hem bir mantık kategorisi hem de maddi öz olarak kullanılmıştır.

İslam Düşüncesi öncülerden Kindî'nin tanımı cevher kavramının anlam genişliğini göstermesi bakımından önemlidir. Onun tanımında cevher; varlığını kendi kendine sürdüren, arazları kabul etmekle beraber kendisi değişime maruz kalmayan, niteleyen değil nitelenen şeydir.²⁶⁰ Ancak o, Allah'ın Vahdaniyeti ve Âlemin Sonluluğu adlı risalesinde cevherin hareket, oluş ve bozuluşlarla değişebileceğini söyleyerek az önceki tanıma zıt bir açıklama yapmıştır.²⁶¹ Bu farklılığın sebebi kelamcılarının latif ve kesif cevher ayırımına benzer bir yaklaşım olabilir. Aristo'nun birinci cevher ve ikinci cevher ayırımı da bu yaklaşımı desteklemektedir. Cevher kavramının İslam düşüncesinde kesin bir tanımının ortaya konulmadığına bir örnek olarak yine Kindî'nin cevher hakkındaki açıklamalarına bakabiliriz. O, *El-Kavl fi'n-Nefs* adlı risalede Allah'ın cevheri olduğunu belirtirken başka bir risalesi olan *Fi'-Felsefeti'l-Ûlâ*'da tek ve bir olan yaratıcının cevheri ve arazının olmadığını söylemiştir.²⁶² Tüm bu çeşitlilikler cevher teriminin kullanıldığı çerçevenin genişliğini göstermektedir.

²⁶⁰ Kindî, *Resâilü'l-kindî el-felsefiyye*, thk. Ebû Rîde (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1950), 166.

²⁶¹ Kindî, *Resâil*, 204.

²⁶² Kindî, *Resâil*, 273, 275.

Cevhere hudüs teorisi ve kalam atomculuğu perspektifinden bakıldığında cevherin cismani varlık kategorisinin ilk ve temel parçacığı olarak kabul edildiğini söyleyebiliriz. Cevherin sonluluk ile ilişkisini göstermesi bakımından alimlerin yaptıkları tanımlamalar açıklayıcı olabilmektedir. Cevherin tanımları ve onun mekân ya da boşlukla irtibatı sonluluk hakkında ipuçları içermektedir. Bâkılânî'nin muhdesât tanımında kullandığı ifadeye baktığımızda cevher kavramını görürüz. O, *Temhîd*'de muhdesâtı müellef cisimler, münferit cevher ve arazlar olmak üzere üç çeşide ayırır. O, cevherin her bir araz cinsinden tek bir tanesini alabileceğini söyler. Ona göre bunun sebebi cevherin sonsuza kadar bölünebilir olmayışıdır.²⁶³ Onun dikkat çekici başka bir tanımı da “cevher, hayyize yani mekâna sahip olan veya mekân takdir edilebilen şeydir” şeklindedir.²⁶⁴ Cevher ile hayyiz irtibatını aynı şekilde Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbar²⁶⁵ ve İbn Metteveyh'de²⁶⁶ de görürüz. Bu irtibat bizce cevherin sonlu varlığının temelini oluşturuyor görünmektedir. Zihinde matematiksel olarak sonsuz şekilde bölünebilecek bir zeminde yer kaplama cevheri sonlu bir varoluşa ulaştıracaktır.

Cevher ve arazlar üzerine müstakil bir eser yazan İbn Metteveyh'in cevher için yaptığı ilk tanımlamada hayyizde diğerlerini dışarıda bırakacak şekilde yer tutan şey olarak zikredilmiştir.²⁶⁷ Cüveynî Mu'tezile'nin cevherin hayyizde yer tutma ihtiyacının onun vücûd bulduğu duruma has olduğuna dair görüşüne eleştiri yöneltir. Ona göre Mu'tezile cevhere adem esnasında varlık atfeder ancak hayyizde yer tutmama kaydını koyar.²⁶⁸ Çünkü bir kısım Mu'tezile cevherin adem halinde de cevher olduğunu kabul eder. Nîsâbûrî bu görüşü uzun şekilde delillendirerek savunur. O, Ebû Ali, Ebû Haşim El-Cübbâî ve ebû Abdullah'ın da bu görüşte olduğunu, Ebû İshak'ın ise buna karşı olduğunu aktarır.²⁶⁹

Cevher hakkında tehayyüzün önem arz edişini Cüveynî'de de görürüz. O, cevherin sıfatlarını üç kategoride değerlendirir. Bunlar vacip, caiz ve imkânsız sıfatlardır. Örneğin tehayyüz ve arazları kabul etme vacip sıfatlardandır. İkinci kategoride harici arazların cevherde bulunması vardır. İmkânsız olanlar ise nefsî sıfatlarından ayrılmasıdır. Eğer ayrılırsa cevher başkasına dönüşmüş olacaktır.²⁷⁰ Burada cevherde bulunan

²⁶³ Bâkılânî, *Temhîd*, 37.

²⁶⁴ Bâkılânî, *El-İnsâf*, 16.

²⁶⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Muhit bi't-teklif*, 1/198.

²⁶⁶ İbni Metteveyh, *Tezkire*, 47.

²⁶⁷ İbni Metteveyh, *Tezkire*, 47, 59.

²⁶⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 142-143.

²⁶⁹ Nîsâbûrî, *el-Mesail*, 37.

²⁷⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 51.

sıfatların ikiye ayrıldığını görüyoruz. Cüveynî araz olan sıfatlara ek olarak nefsî sıfat kavramını dile getirmektedir. Vücut ve hudûs kavramları bu tür sıfatlardan sayılmıştır.

Âlemin sona erişini bir toplu çöküş olarak değerlendirebiliriz. Bu durumda cevherlerin cisim oluşturmada önceki tekil hallerini öne çıkarabiliriz. Âlemin tamamen çöküntüye uğrayıp araz alamayacak duruma gelmesi tahayyül etmesi zor bir durumdur. Cüveynî cevher-i ferdin araz alabilme bakımından cisimlerle aynı olduğunu söylemektedir. Ancak temas etme bunlardan hariçtir.²⁷¹ Onun bu yaklaşımı Mu‘tezile’nin tefrik yoluyla açıkladıkları fenâ anlayışıyla uyumlu görünmektedir. Âlemdaki cisimler cüzlerine kadar dağılacak ve bunun sonucunda tamamen yok olmayacak ise cevher-i ferdin araz alması gerekecektir. Çünkü var olan cevher araz almak zorundadır. Hudûs teorisi bunu gerektirmektedir.

Cevherin tek halde iken araza mahal olması konusunda bir kısım bunu caiz kabul ederken diğer bir kısım ise imkânsız görmüştür. Üçüncü grup da bunun bazı özellikler için caiz bazıları için ise imkânsız saymıştır. Caiz görenler şâhid âlemde hep karmaşık cisimlerde gördüğümüz sıfatları öne çıkarmışlardır. Kudret, ilim, işitme ve görme gibi sıfatlar çok fazla cevhere sahip olan yapılarda mevcuttur. Bundan hareketle söz konusu özelliklerin tek bir cevher için mümkün olmadığı söylenmiştir.²⁷² Bu yaklaşım kabir ahvali ve ahiret hayatı konularını açıklamada önemli yere sahiptir. Caiz görmeyenler tek cevherin ayrı oluşu ile çelişecek noktalara dikkat çekmişlerdir. Bunlara göre birleşme ve ayrılma bir cevherin tek başına olmasına engel durumlardır. Üçüncü yaklaşım ise diğer ikisinin orta yolu bir konum arz etmektedir. Buna göre tek cevherlerde hareket, hareketsizlik, heyet, birleşme ve ayrılma gibi insanların yaptığı özellikler caiz iken renk, tat, koku ve hayat gibi özellikler caiz değildir. Eş‘arî, Allâf’ın bu görüşte olduğunu aktarır.²⁷³

Cevher-i ferdin de bir şekle sahip olduğu varsayıldığında yine araza mahal olması gündeme gelecektir. Şekil özellikleri arazlar yoluyla sağlanmaktadır. Ancak yine de arazlardan bağımsız olarak gündeme gelebilmesi onun noktasal bir varlık olarak tasarlanmış olmasına bağlanabilir. Noktasal varlığın bütünler oluşturması geometri alanını ilgilendirdiğinden arazlardan ayrı ele alınmış olabilir. Cevher-i ferdin bir şekle

²⁷¹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 51.

²⁷² Eş‘arî, *Makâlât*, 251.

²⁷³ Eş‘arî, *Makâlât*, 251.

sahip olmadığı genel kabul olarak ifade edilebilir. Ancak bazı kelamcılar onun kendine ait bir şekli olmasa da benzetme yoluyla bazı şekillerle irtibatlandırmaya girişmişlerdir.²⁷⁴

Âlimlerin hem cevher-i ferdin şekilsiz olduğunu kabul edip hem de çelişkiye düşmek pahasına onun hakkında bazı şekil ve biçimleri düşünmekten kendilerini alamamaları ilginçtir. Bu durumun sebeplerinden birisi olarak âlemin sonluluğu düşüncesi söylenebilir. Cevherin de sonlu yapıda olması gerektiğinden onun bir şekil üzere sınırlandırılmış olması akla daha yatkın gelmektedir. Bunun insan aklının cismani varlıkları düşünme biçiminin doğal bir sonucu olduğu değerlendirilebilir. Örneğin cevher-i fert, kare, yuvarlak ve üçgen gibi şekillerde tasavvur edilmiştir. Ancak bir varlığın insanın aklı dışında bir deneyimine konu olabilmesi için cisim olması gereklidir. Cismin de asgari unsurlarının birden fazla cevher ve bir takım arazların birleşimini gerektirdiği kelamcılarca kabul edilmektedir. Öyleyse cevher-i ferd kelimelerinde her ne kadar cismin unsuru olsa da bizim fiziki tecrübemizin ötesinde bir varlık olarak tasvir edilmiştir.

Bâkılânî'den de cevher-i ferdin kareye benzetilebileceğine dair bir görüş aktarılır ancak onun nihai olarak yukarıdaki benzetmelerin hepsini reddettiği söylenir. Şekli olmayan bir şeyi her hangi bir şekle benzetmenin anlamsızlığı ve şekle benzeyenin de nihayetinde bir şekil olacağı gibi gerekçeleri ileri sürer. Bâkılânî cevherin şekli olmadığını ve şekle de benzemeyeceğini ancak şeklin bir parçası olduğunu, böylelikle diğer varlıkların cevhere eklenilebileceğini, şeklin de bu eklenme sonrasında mümkün olacağını söylemiştir.²⁷⁵

Cevher hakkında yukarıda verdiğimiz tanımlarda sonluluğu gösteren hususlara dikkat çekmek gerekirse onun sonlu mekâna ihtiyaç duyması karşımıza çıkan belirgin bir noktadır. Diğer bir husus da cevherin kendisinin sonlu arazlara mahal olmasının gerekli görülmesidir. Cevher boyut ve miktar olarak sınırlı kabul edildiğinde bir yönüyle sonluluğa yaklaştırıldığını söyleyebiliriz. Bunun üzerine mekân ile ilişkisi zorunlu kabul edildiğinde onun hakkında sonsuzluğu düşünmek giderek daha zor görünmektedir. Ayrıca oluşlar ve hareket konusunda sonluluğu baştan kabul edilmiş arazlara muhtaç olduğunun söylenmesiyle cevherin sonlu olduğu daha net ifade edilmiş olmaktadır.

²⁷⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 158.

²⁷⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 46-47.

1.2.6. Cevherlerin Özdeşliği

Kelamcıların varlık anlayışında temel teşkil eden hudûs kavramı çerçevesinde bakıldığında eşya özü itibarıyla bir birinin aynısı olan parçalara eklenen varlıklar bütününden oluşmaktadır. Aynı parçalardan oluşmasına rağmen eşya bir birinden farklılık arz etmektedir. Bu farklılığı ise cevhere eklenen araz dediğimiz varlıklar sağlamaktadır. Cevherin araza olan ihtiyacı da sonluluk kapsamında değerlendirilebilmektedir. Bunun dayanaklarından birisi de cevherlerin yalın halde ilen bir birinin aynısı olduğunun söylenmesidir. Tüm cevherler özdeş olduğunda farklı arazları alarak bir birlerinden ayrılmaktadır.

Arazlar temelde eşyanın varlığının kendi açısından zorunlu şartı olması yanında özellikle onların bir birinden ayırt edilmesini de gerçekleştirmektedir. Buna göre hâdis varlıklar tek bir türden saf birlikten değil geçici arazlara bağımlı arazlardan oluşmaktadır. Bu yaklaşım tek mutlak varlık olan Allah Teâlâ hakkında bölünmeyi, farklılaşmayı ve çokluğu reddeden tevhit akidesini de desteklemektedir. Hudûs Allah'ın varlığını, birliğini ve vâcibü'l-vücûd olduğunu ispat etmek için bu özelliklerin diğer tüm varlıklara yani âleme has olduğunu gösterme esasına dayanır. Kelamcılar hudûsa ait bu özellikleri araz kavramını kullanarak eşyaya yüklemek için cisimlerin parçalanamayan en küçük birimlerden meydana geldiğini savunmuşlardır. Söz konusu birimler arazları taşıyarak var olmakta ve onların değişmesi âlemdaki değişimleri sağlamaktadır. Ancak cevherlerin özdeşliği dediğimizde onların hiçbir özelliğe sahip olmadan var olduklarını da söyleyemeyiz. Cevherler belirli özellikleri taşıdıkları durumlarda da özdeş olabilmektedirler. Bunlar var olabilmek için gereken temel sıfatlar veya arazlardır. Bunları ifade etmek için cevherin zat sıfatının olduğuna yönelik açıklamalar vardır. Örneğin İbni Metteveyh bu sıfatın özdeşliği sağladığını söylemektedir.²⁷⁶ Cüveynî de vacip sıfatlar şeklinde bir tasnife giderek özdeşliğin bunlarla birlikte mevcut olduğunu söyler. Tehayyüz ve arazları kabul etme tüm cevherlerde bulunan ortak sıfatlardır.²⁷⁷

Eş'ari "Bir cevherde bulunanın hepsi hakkında geçerli olması" başlığı altında cevher ile ilgili üç temel konuyu ele alır. Bunlardan ilki cevherlerin hepsinin aynı özelliklere sahip olması konusudur. Burada kastedilenin cevherlerin arazlardan soyutlanmış hali olduğu açıktır. Bir cismin cevherleri tek başına ve arazlardan soyutlanmış iken hakkında caiz olan şeyin farklı bir cismin cevheri içinde caiz olup

²⁷⁶ İbni Metteveyh, *Tezkire*, 137.

²⁷⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 51.

olmadığı ihtilaf konusu edilmektedir.²⁷⁸ Ancak hudûs delili böyle bir farklılığı reddeden bir temele oturduğundan çoğunluk kelamcılarının cevherlerin hepsinin tek başına iken özdeş olduğunu kabul ettiği söylenebilir.

Hudûs teorisiyle en uyumlu açıklama cisimleri oluşturan tüm parçaların özdeş olduğunu söylemektir. Bununla ilgili olarak Eş'ariyye tüm cisimlerin cüzlerinin özdeş olduğunu kabul etmektedir. Onlara göre farklılık sadece surette ve diğer hükümlerdedir. Eş'arî'in aktardığına göre Cübbâî ve oğlu da bu görüştedir. Cisimler ile ilgili görmekte olduğumuz en büyük değişiklik toprak, su, ateş ve hava arasında ve canlılar, cansızlar ve bitki çeşitleri arasında olmaktadır. Ancak tüm bu türler suret, renk, tat, koku ve ağırlık bakımından farklı olmalarına rağmen bir birlerine dönüşebilmektedir. Çünkü toprak çözünür ve suya dönüşür. Örneğin tuz eridiğinde suya dönüşür. Su da bazı bölgelerde donar ve taşa dönüşür ki taş toprak cinsindedir. Ayrıca su sertleşir ve tuza dönüşür. Tuz da toprak cinsindedir. Aynı şekilde demir de toprak cinsindedir. Hava ise yoğunlaşır buhar veya bulut olduktan sonra yağmur ile suya dönüşür.²⁷⁹ Ardından yağmur damlası ateşle ısıtılmış bir yüzeye düşerse buhar ve havaya dönüşür. Canlılar ve bitkiler yakıldığında ise toprak cinsinden olan küle dönüşür. Sonuç olarak tüm bu türlerin bir birine dönüşmesi gösterir ki aslında hepsi aynı cinstendir. Onların suretlerindeki farklılıklar ise onlar ile kaim olan arazlar sebebiyledir.²⁸⁰ Fizikte de kendisinden daha küçük birime ayrılmayan temel parçacıklar vardır ancak bunlar kelamın cüzleri gibi özdeş değildirler. Elektron, pozitron, nötrinolar, kuarklar ve benzeri parçacıklar temel parçacıktır.

Arazları kabul eden kelam ekolleri çoğunlukla özdeşliği kabul etmektedir. Mutezile genel olarak cevherlerin özdeşliğini kabul etmektedir. Son dönem Mu'tezile'den Nîsâbûrî cevherlerin türdeşliğini idrak konusu üzerinden açıklar. Cevherin idrake konu oluş şekli bakımından hepsinin bir birinin aynısı olması gerektiğini söyler. Ancak Mu'tezile'den Ebu'l-Kâsım Belhî hepsinin aynı olduğu görüşünü kabul etmemektedir. O, cüzlerin bir kısmı türdeş iken bir kısmının da farklı olabileceğini söylemiştir. Buna gerekçe olarak Allah'ın cisim olmamasını öne sürmüştür. Ona göre bir benzeri olmayan varlık Allah'tır ve cisim değildir. Cisimlerin ise benzeri ve zıddı olabilmektedir.²⁸¹ Burada sıfat kelimesinin araz terimini dışarıda bıraktığını görmekteyiz.

²⁷⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 250.

²⁷⁹ Bağdâdî, *Usûlu 'd-dîn*, 74.

²⁸⁰ Bağdâdî, *Usûlu 'd-dîn*, 75.

²⁸¹ Nîsâbûrî, *el-Mesail*, 29.

Nazzâm cisimlerin farklı ve zıt türlerde olduğunu söylemiştir. Bağdâdî'nin iddiasına göre o bu görüşünün temelinde renkler, tatlar, sesler ve havatırın cisim olduğu kabulü bulunmaktadır.²⁸²

Âlemin cüzlerinin özdeşliği konusu her türden varlık anlayışına sahip grupları temelden ilgilendirmektedir. Bu gruplardan birisi de âlemde heyûlâyı kabul edenlerdir. Heyûlâ âlemin temel özü kabul edildiğinden meseleyi onun üzerinden değerlendirmişlerdir. Bu yaklaşımda konu âlemin değil heyûlânın özdeşliği şeklinde ele alınmıştır. Bundan dolayı bir grup âlemin heyûlâsının tek bir cinsten cevherlerden oluştuğunu kabul eder. Görünen farklılıkların da onlara arazların gelmesine bağlı olarak gerçekleştiğini söyler. Diğer grup ise heyûlâdaki özdeş yapı iddiasını kabul etmeyerek âlemde birden fazla türde heyûlâların varlığını benimser. Örneğin onlara göre altının heyûlâsı odunun kinden farklıdır.²⁸³

Cismin yapısını oluşturan parçaların özdeşliği hakkında incelenmesi önem arz eden gruplardan birisi de tabiatçılardır. Bu anlayışa sahip olanların konuyla ilgili bir birine benzer şekilde üç farklı açıklamalarını Bağdâdî aktarmaktadır. Temel olarak saydıkları elementler toprak, ateş, su ve havadır. Tüm diğer cisimler temel elementlerin terkibinden meydana gelmiştir. Tabiatçılar arasında bu temel dört elemente ek beşinci bir elementin varlığı ve hangisi olduğu farklı yaklaşımlar olmuştur. Bazıları bu dördüne ek olarak rüzgârı saymıştır. Onlara göre rüzgâr hareket eden hava değil ondan farklı bir elementtir. Diğer bir grup ise rüzgârı değil feleği kabul etmiştir. Bunlara göre felek oluş ve bozuluşa konu olmayan bir türdür. Hatta bazıları bu beş türün içlerinde yüzen ve cins olarak onlara muhalif olan altıncı bir tür olarak ruhu kabul etmişlerdir.²⁸⁴ Açıkça görünen, etkileri fiziki olarak belli olan madde ve olaylar ilk dört elementle açıklanırken, mahiyeti fiziksel olsun ruhani olsun tam anlaşılamayan fakat varlığından bir şekilde haberdar olunan gerçeklikler tabiatçıları beşinci hatta altıncı özel bir elementi kabul etmeye sevk etmiştir.

Seneviyye'den olan Mâniyye cisimlerin özdeşliği konusunda iki kadim tür kabul etmiştir. Bunlar nur ve zulmettir. Bu ikisi suret ve fiil bakımından biri birinin zıddıdır. Her birinin beş tane bedeni vardır. Nur türünün bedenleri ateş, ışık, rüzgâr, su ve nesîm ruhudur. Zulmetin bedenleri hareket, karanlık, semum, sis ve duman ruhudur. Ayrıca nur

²⁸² Bağdâdî, *Usûlu 'd-dîn*, 74.

²⁸³ Bağdâdî, *Usûlu 'd-dîn*, 73.

²⁸⁴ Bağdâdî, *Usûlu 'd-dîn*, 73.

bedenleri kendileri arasında bir birlerine muhaliftir. Zulmet için de böyledir. Onlara göre cisimler beşi nur beşi zulmet olmak üzere on türdür. Bu, cisimlerdeki farklılıkları açıklamadada arazlara yer vermeyen Dehriyye'nin görüşüdür. Onlara göre cisimlerde özdeş kısımlar bulunmakla birlikte farklılık arz edenler de vardır. Ve onlara göre cüzlerin ortak ya da farklı olması kendi zatları itibariyle olup zait bir arazi gerektirmemektedir.²⁸⁵

Yukarıda aktardığımız görüşler varlık anlayışı çerçevesinde kelamcıların eleştirilerine maruz kalmıştır. Bu anlayışların temelden zıt olmasının doğal sonucu olarak cisimlerin özdeşliği meselesi gündeme gelmiştir. Dehriyye'nin konuyla ilgili yaklaşımı hudûs teorisinin cevher araz arasında kurduğu zorunlu ilişkiye uymamaktadır. Tabiatçıların da arazlara ihtiyaç bırakmadan cisimlerdeki farklılığı temel elementlerin farklılığına dayandırmaları önemli bir ayrışma noktası olmuştur.

Cüzlerin özdeşliği meselesi âlemin sona erişi ile ilgili yaklaşımları da anlamamıza yardımcı olmaktadır. Âlem sona ererken ya mutlak bir yok oluşla kaybolacaktır. Ya da tüm cüzlerin dağılması ile top yekûn bir çöküşe maruz kalacaktır. Mâtürîdî'nin bu konuda idam yaklaşımını benimsediğini söylememize sebep olacak bilgiler mevcuttur. O, *et-Tevhid*'de bir itirazcı ile yoktan(lâ min şey') hiçbir şeyin varlığa çıkamayacağını reddederken karşı tarafın görüşlerinden birinin de atomların yok olmadan dağılması olduğunu söyler. Bu iddianın duyularımızla algılamadığını da belirtir.²⁸⁶ Cüzlerin özdeşliği konu açısından ele alabileceğim husus âlemin sona erişine dair kelami yaklaşımlardan biri olan ve bir kısım Mu'tezile'nin bir kısmının savunduğu tefrik görüşüdür. Âlemin sona ererken mutlak bir yokluğa karışacağını savunan idam görüşünün aksine tefrikte parçalara ayrılma söz konusudur. Buna göre âlem sistemli bir bütün oluşturamayacak derecede küçük parçalara ayrılıp dağılacaktır. Cisimlerin küçük parçalardan oluştuğu kelamcılarının genel kabul edildiğine göre en kapsamlı parçalanma olan tefrikte de aynı parçalar gündeme gelecektir. Cüz-ü lâ yetezezâ denilen bu parçaların tefrik esnasında dağılmaması gerekmektedir. Çünkü bunlar bir nevi varlık ile yokluk arasındaki çizgiyi temsil etmektedir. Ayrıca dağılma sonucunda tek tip parçacıklar geriye kalmalıdır ki fiziki sistem sona ermiş olsun. Cevher-i ferdi cismani varlığın temel taşı ve bir yönden de varlıktaki sınır noktası diye tabir edebiliriz.

²⁸⁵ Bağdâdî, *Usûlu 'd-dîn*, 72, 73.

²⁸⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu 't-Tevhîd*, 15.

1.3. Cismin Sonluluğunu Gösteren Geometrik Özellikleri

Atomculuğu benimseyen kelamcıların sonlu âlem anlayışını kavramamıza yardımcı olması bakımından geometriye dair bazı hususlara değinmek yerinde olacaktır. Ancak burada bahsettiğimiz Öklid geometrisine yakın bir yaklaşımdır. Bunun dışında başka geometri sistemleri de varsa da Atomcu kelamcılarının varlıkların ve atomların sistematığına dair açıklamaları çoğunlukla Öklid geometrisi ile benzeşmektedir. Örneğin iki noktadan sadece bir doğru geçeceği, yüzey alanının düz oluşu, bir birine paralel doğruların kesişmeyeceği gibi aksiyomlar bazı kelamcılarının eserlerinde de geçmektedir.²⁸⁷ Öklid dışı geometriler ise daha karmaşık ve ilk bakışta mantıksız gibi görülebilen bazı aksiyomlara sahiptir. Ancak bunlar kendine has matematik formüllere dayanmaktadır.²⁸⁸ Kelamcılarının geometri anlayışı Öklid gibi daha belirli ve daha öngörülebilirdir. Bu da sonlu âlem kabulüne dayanıyor olmalıdır.²⁸⁹ Âlemdeki varlıkların ve cüzlerin sınırlı olduğu gibi onlar arasındaki işleyen sistem de sınırlı ve belirli olmalıdır.

Basra Mutezile ekolünden İbn Metteveyh cevherlerin birleşerek bazı şekiller oluşturmasını şöyle açıklar. İki cevher bir araya gelirse “hat” yani çizgi oluşur. Bu çizgiye kendisi ile aynı doğrusal yönde cevherler eklenmeye devam edilirse “uzunluk” meydana gelir. Daha sonra bu uzunluk denilen doğru parçası üzerine başka iki birleşik cevher arzi düzleme doğru yani dikey olarak konulursa yeni bir şekil oluşur. Bu şekle satıh, sayfa ve buna benzer isimlendirmeler yapılır. Yani bizim alan dediğimiz şekil oluşmuş olur. Uzunluk ve genişliğin birleşmesiyle alan oluşmuştur.²⁹⁰ Benzer tanımlamalar sonraki dönem Eş'ariyye kelamcılarında İcî'nin eserlerinde de görülür. O, nokta kelimesini kullanmadan cevher-i ferd diyerek bunların bir sırada dizilmesiyle hat, iki hat ile satıh, iki satıh ile de cisim oluşur der.²⁹¹ Bu açıklamalara bakıldığında kelamcılarının basit bir tarzda da olsa geometri üzerinden fikir yürüttüğünü ve sonlu âlem anlayışına bağlı kaldıklarını göstermektedir.

²⁸⁷ Öklid, *Öğelerin 13 Kitabından Birinci Kitap*, çev. Özer Öztürk – David Pierce (İstanbul: Matematik Bölümü Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2013), 11-16.

²⁸⁸ İranlı âlim ve Filozof Nasîrud'd-dîn et-Tûsî de Öklid geometrisi üzerine çalışmalar yapmış ve Öklid haricindeki geometrilerin oluşmasına öncülük etmiştir. Bkz. Agil Şirinov, *Nasîrud'd-dîn et-Tûsî de Varlık Ve Ulûhiyyet* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 25.

²⁸⁹ Gazzâlî de gerçeğin bilgisine ulaşmak için ilimden faydalanılması gerektiğini söyler ve Öklidi örnek gösterir. Ardından onun geometriye dair önermelerini aktarır. Bkz. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Fedâihu'l-bâtuniyye*, thk. Abdurrahman Bedevi (Kuveyt: Dâru'l-Kütübî's-Sekâfiyye, ts.), 81.

²⁹⁰ İbni Metteveyh, *Tezkire*, 47-48.

²⁹¹ İcî, *el-Mevâkıf*, 1/524.

Geometriye dair gündeme gelen konulardan bazıları cevher-i ferd konusu ile bağlantılı olarak karşımıza çıkar. Bunlardan birincisi doğru parçasının tam ortadan ikiye bölünüp bölünemeyeceği meselesidir. İkincisi ise tek tek dizilmiş cüzlerden oluşan çizgi ile bir çember elde edilebilir mi sorusudur. “Cevher-i ferd” ve “cüz-ü la yetecezza” anlayışını kabul edenlere yöneltilen “doğru parçasının tam ortadan ikiye bölünüp bölünemeyeceği” sorusu dikkat çekicidir. Bu soru aslında cevher-i ferd anlayışını hedef almaktadır. Bu anlayışta cisimler bölünemeyen cüzlerden oluşmaktadır. Bu cüzler belirli sayıda olduğu gibi ayrıca bu sayının çift veya tek olması da önem arz etmektedir. Tek sayıda olurlarsa cevher-i ferd kabul edenler doğru parçasının tam ortadan ikiye bölünmesini imkânsız görmek durumunda kalacaklardır. Tecrübelerimiz ise her doğru parçasını ikiye böldüğümüze bizi ikna etmektedir. Eğer her cisim tam ortadan ikiye ayrılabilir deniliyorsa o zaman tüm cisimlerdeki cevher-i ferd sayısının çift olduğunu söylemek gerekecektir. Ancak bunu ispatlamak mümkün değildir. Yukarıdaki soru işte bu tecrübe ile cevher-i ferd anlayışını çeliştirmeyi amaçlamış görünmektedir. Cüveynî’ eserlerindeki açıklamalarında bahsi geçen soruya net cevap vermeye çalışmaktadır. O doğru parçasının çift sayıda cüzlerden oluşmadığında tam ortadan bölünemeyeceğini açıkça ifade etmektedir.²⁹² Sonlu bölünebilme açısından baktığımızda cevher sayısının tek olması da sorun teşkil etmeyecektir. Tek sayıda cevherden oluşan cismin tam ortadan değil de farklı uzunluktaki iki parçaya bölünmesi gerçekleşecektir. Bu bir noktada bölünmenin imkânsız olduğu son parçacığa bizi ulaştıracak ve cüz-ü lâ yetecezzâ kavramına benzeyecektir. Bu şekilde sonluluk âlemin cüzleri hakkında da ifade edilmiş olacaktır.

İkinci soruya dair Cüveynî cevherlerden çember oluşması konusunda kelamcıların ihtilaf ettiklerini söyler. Bu şekilde bir çember elde edilmesini imkânsız görenlere göre belirli bir genişliğe sahip çizgiyi iki ucundan büküp çember yaptığımızda onun iç tarafını sıkıştırmış, dış tarafını ise esnetmiş oluruz. Ancak böyle bir durum tek tek cevherlerden oluşan çizgi için düşünülemez. Bu mümkün kabul edilse bile o zaman da cevherlerin iç ve dış gibi taraflarının olduğunu söylemiş oluruz ki bu imkânsızdır. Bu yüzden soruda bahsi geçen çizgi ile çember elde edilemez.

Cüveynî yukarıdaki ifadelerle açıklık getirir. Örneğin çemberin iç kısmıyla dış kısmını karşılaştırdığımızda iki taraftan birinin(dış kısmının) diğerinden fazla(uzun) olduğunu görürüz. Yani aynı çizgiyi hem dış tarafından hem de iç tarafından

²⁹² Cüveynî, *eş-Şâmil*, 49.

ölçtüğümüzde iki farklı sonuç elde ederiz. Bu ise fazla olan ile eksik olanın eşit olduğu anlamına gelecektir ki imkânsızdır. Onlara göre bu durum çemberin sadece art arda tek tek dizilmiş bir doğru parçasından ibaret olmadığını kanıtlar. Buna göre çemberin bir çizgisel uzunluğu vardır ve aynı zamanda bu çizginin genişliği de vardır. Yani çemberin dış tarafında bir çizgi ve iç tarafında başka bir çizgi vardır. İşte bu da çemberin içinden ve dışından yapılan ölçünün farklı çıkmasına sebep olur. Cüveynî, Üstat dediği Bâkîllânî'nin genişliği olmayan ve tek cüzlerin dizilmesiyle oluşan çizgi ile bir çember elde edilebileceğini söylediğini aktarır ve doğru olan görüşün de bu olduğunu ifade eder.²⁹³ İcî ise konuyu mühendisün dediği matematikçilere dayandırarak çizginin bir ucu sabit iken diğer ucunun bükülmesi ile çember oluşacağını söyler. Devamında çeşitli yöntemlerle küre, silindir ve koni gibi şekilleri de noktadan başlayarak açıklar.²⁹⁴ Ancak cevher-i ferdin sonsuz bölünebileceğini kabul ettiği için çemberin içi ile dışının aynı olduğunu söyleyebilmektedir.²⁹⁵ Sonluluk konusundaki küçük yaklaşım farklılıklarının burada etkisini görmekteyiz.

Ancak yukarıdaki bu görüşe karşı birtakım itirazlar da vardır. Örneğin; “Aynı uzunlukta ve aynı sayıda cüzleri olan iki çizginin üst üste eklendiğini varsayalım. Eğer tek bir çizgiden çember yapılabiliyorsa; Bu şekilde bitişik iken onlarla bir çember yapılması mümkün olması gerekecektir. Ve bu çizgilerden biri iç diğeri dış tarafta kalacak ve dışta kalan çizgide bir ayrıklık olmayacaktır. Fakat bu imkânsızdır.” Yani iki çizgiden oluşan hat büküldüğünde kesinlikle dıştaki çizgide ayrıklık olması gerekecektir. Cüveynî ise buna karşı itirazlar yöneltir; “bahsettiğiniz çizgi büküldüğünde dıştaki çizgi ya kendisi aralıklı kalacak ve içteki çizgi onun açıklığını kapatacaktır. Ya da bu dıştaki çizgi hiç ayrılmayacaktır. Bu durumda da içteki çizgiye ihtiyaç kalmayacaktır.” Cüzlerin art arda dizilmesinden sonra çember oluşturulması için uçtakilerin birleştirilmesi gereklidir. Bunun için de cüzlerden oluşan çizgi bükülecektir. Muhalifler bükülmenin sonuçlarını gerekçe gösterilerek çizgi ile çember elde edilemeyeceği itirazında bulunur. Ancak Cüveynî buna tüm yönleriyle itiraz eder. İlk olarak iç ve dış tarafı olmadığı gerekçesiyle dıştaki çizgide ayrıklık olmasının gerekliliğini anlamsız bulur. Aynı durum sıkışma ve esneme için de geçerlidir. Cüzler tarafa sahip olmadıklarından bükülme sebebiyle sıkışması ve esnemesi de söz konusu olamaz. Son olarak çemberi oluşturan çizginin iç ve dış tarafının uzunluklarının farklı olacağı iddiasının da vehimden ibaret olduğunu

²⁹³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 50.

²⁹⁴ İcî, *el-Mevâkıf*, 2/183.

²⁹⁵ Cürcânî, *Şerhu 'l-mevâkıf*, 2/804-805.

söyler.²⁹⁶ Cüveynî'nin konuyu basit fiziksel deneyimlerimizden bağımsız değerlendirebilmesi önemlidir. Örneğe konu olan doğru parçası bizim dış dünyada bükerek çember yaptığımız materyallerden çok farklı özelliktedir.

Âlemin sonlu varlığını anlamada asıl konu cevher olmasına rağmen kavrayıp tanımlaması en zor olanıdır. Kelamcılarının ve Filozofların açıklamada güçlük çektiği nokta cevherdir. İnsan zihninin karşısında duyularıyla bulunduğu varlığın öz gerçekliği hakkında konuşması pek kolay değildir. Bu zorluğu aşmak için düşüncede yönümüzü var olandan var olmayana ya da var kabul ettiklerimize yöneltiriz. Aslında duyularımızın muhatap olduğu şey de bu geçici varlıklardır. Değişen, yerinde durmayan ve yok olan bu şeylere kelam sisteminde “araz” adı vermiştir.

1.4. Kelam Atomculuğunda Cismin Süreksiz Parçası Olarak Araz

Kelam atomculuğunda temel parçalardan âlemin sonluluğuna dair en dikkati çeken arazdır. Âlemin başlangıç itibariyle sonlu olduğu araza dayalı olarak yapılıdır. Bunun dayanağı arazın süreksiz bir parçacık olarak tasarlanmasıdır. Ayrıca İcî tüm arazların sayısının da sonlu olduğunu söylemektedir.²⁹⁷ Var olan ve sürekli kalabilen şeyleri anlamak için sonradan ortaya çıktığı gözlemlenen ve değişen olgular üzerinden akıl yürütmek kelam atomculuğunda varlık anlayışının başlangıç noktalarındandır. Belirli bir cismin bilinen varlığı devam etmesine karşın bazı özellikleri değişmektedir.

Düşünce tarihinde araz, Yunan filozoflarının bilgi felsefesi, mantık ve varlık felsefesiyle ilişkili geniş bir kavramdır. Klasik kelamda ise daha çok varlık alanı için kullanılarak alanı daraltılmış ve bu şekliyle kullanılmıştır.

Aristo'da araz, ancak başka bir varlığa yani cevhere nisbet edilen ve onunla anlaşılabilen bir varlık olarak açıklanır. Araz ona göre karşılaşılmaması zorunlu olmayan düşük ihtimal üzere olandır.²⁹⁸ Aristo felsefesinde önermede yüklem ile özne arasında cevher-araz ilişkisi vardır.²⁹⁹

İslâm filozofları genellikle arazı cevherin zıddı kabul etmişlerdir. İbni Sînâ cisimlerdeki duyumsanabilen özelliklerin araz olduğunu savunmuştur.³⁰⁰ Kindî

²⁹⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 50.

²⁹⁷ İcî, *el-Mevâkıf*, 97.

²⁹⁸ Aristo, *Fizik*, 13; a.mlf. *Metafizik*, 302; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yay, 1999), “ilinek”, 458.

²⁹⁹ Aristo, *Metafizik*, 339; Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 50.

³⁰⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, 210.

risalelerinde araz cevhere zıt ve bir başkasına dayanarak var olabilen, o yok olduğunda kaybolan bir şey olarak ifade edilir.”³⁰¹

Kelamcılarının varlık anlayışı genel olarak cevher ve araz kavramları üzerine kurulmuştur. Kelam ilminin oluşmasını sağlayan âlimler cevher ile birlikte cismi oluşturan araz hakkında kendilerinden önceki milletlerin söyledikleri görüşlerden de haberdardı. Eş‘arî bu görüşlerin genel olarak arazı kabul edenler ve etmeyenler olarak ikiye ayrıldığını aktarmaktadır. Varlığını kabul eden birinci grup çoğunluğu oluşturmaktadır. Buna göre cisimde bulunan hareket, sükûn ve diğer özellikler ayrı bir varlığa sahiptir. Cisim bu arazlar sebebiyle değişime konu olabilmektedir.

İkinci grup ise arazların cisimde ayrıca bir varlık olarak bulunmasını kabul etmeyenlerdir. Bunlara göre hareket, sükûn ve diğer değişimler birer sıfattır. Bu sebeple onların cismin cüzlerine dâhil veya cüzlerin haricinde bir varlığı yoktur. Sıfatlar bu özellikleriyle cisimde bir değişime sebep olmazlar. Kelamcılarının çoğu bu görüşün aksini benimsemiş olsa da bazı âlimler bu yaklaşımı doğru kabul etmiştir. Eş‘ari; Hişam b. Hakem (öl. 179/795) ve Esamm’ın (öl. 200/816) bu görüşte olduğunu aktarır. Ancak Hişam’ın bu görüşü kabul etmediğine dair bir rivayetin de var olduğunu ifade eder.³⁰²

Araz, âlemin varlıktaki sınırlılığını ifade ettiği gibi aynı şekilde onun yok oluşunu da ilgilendirmektedir. Arazları kabul eden kelamcılar âlemin yokluğa karışması ya da mutlak bir çöküşle sona ermesi anlamında terim olan “fenâ”yı çoğunlukla bu kavram üzerinden açıklamaktadır. Hudûs deliline göre cisim arazsız bulunmamaktadır. Bu durum ilk başta araz ortadan kalktığında cismin yok olacağı fikrini akla getirmekteyse de kelamcılarını bir birinden farklı sonuçlara götürmüştür. Cevherin araza olan zorunlu ihtiyacı cismin yok olması konusunda ortak bir sonuca götürmemiştir. Cismin iki temel unsurundan biri olan arazın fenâ hadisesindeki rolü tespit edilebilmiş değildir. Bazıları fenânın kendisini bir araz olarak kabul eder. Bir kısım ise bazı arazların yaratılmaması şeklinde arazla dolaylı da olsa bir bağ kurar.

Sonluluk açısından baktığımızda, cevher ve araz ile ilgili açıklamalarda kelamcılarının cismani varlığın sınırlarını çizdiklerini görüyoruz. Cisim maddi olan en küçük bu iki yapıdan daha öteye geçmiyor. Cevher-i ferd daha küçük parçası olmamasıyla en son sınır olurken araz ise gerçekleştiği mahalde sadece kendisi ilintileniyor. Mahalle

³⁰¹ Kindî, *Resâ’il*, 1/126.

³⁰² Eş‘arî, *Makâlât*, 267.

nüfuz etmek için başka bir manaya ihtiyaç duymuyor. Bunun en açık ifadesi olarak arazın arazla kaim olamayacağı prensibini görüyoruz. Bu prensip araz için önemli bir sınırlama getiriyor.

Arazın başka bir arazla kaim olamamasına ek olarak onun başka bir manayı da taşımayacağını söyleyen yaklaşımlar vardır. Ve bu şekilde var oluşun sınırları hakkında konuşulmuş olmaktadır Bir şeyin siyah olduğunu söylediğimizde onun siyahlıklardan herhangi birisiyle siyah olduğunu kastederiz. Neseî'ye göre siyahlık mutlak bir hükümdür ve izafet ile değil illet ile olmalıdır. Bu gerçekleştiğinde siyahlığa dair mutlak hüküm de mutlak(kayıtsız) bir mahalli gerektirir. Bu, siyahlığın zatının gerektirdiklerindedir. Siyahlık bu gereklilik olmadan var olmaz, öyle ki bu gereklilik belirli bir mahal sebebiyle değildir. Bir şeyin siyah olmasının onun zatının bir gereği olarak gerçekleşmesi için bir manaya ihtiyaç duyduğu görüşünü reddeden Neseî bu şekilde arazın başka bir araz almadığı gibi başka bir manayı da taşımayacağını ifade etmektedir.³⁰³

Neseî arazın mahalle sadece zatiyla geldiği ayrıca bir manaya ihtiyaç duymadığını ispatlamak için el-Esamm'a yönelik ve onun Mu'tezilî kabullerini gündeme getiren bir tartışma başlatır. Bu, kelamcılarının kullandığı muhatabın kabul ettiği ilkelere(müsellemat) hareket etme yöntemidir. Mu'tezile'nin kişinin sevabı veya cezayı zatiyla hak etmesini gündeme getirir. Eğer zatiyla bu sıfatı alır derse tartışmada kaybetmiş olur. Ya da zâtı dışında bir mana ile alır derse bu sefer de kendi mezhebi ile ters düşmüş olur. Örneğin iman ve diğer taatlerle emrolunan kişi bunların zatlarını mı yoksa harici mânâları mı işlemekle emrolunmuştur. Eğer zâtı ile derse inadı ortaya çıkmış olur, zâtı dışında başka bir şeyle derse o zaman da yine kendi mezhebini terk etmiş olur. Burada övme, yerme, razı olma gibi kavramları da bu kapsamda birer araz olarak değerlendirilmektedir. Neseî cevher ile araz arasındaki ilişkiyi şu sözlerle özetler: "Kendi başına kaim olanla kendi başına kaim olamayan arasında hiçbir vasıta yoktur."³⁰⁴

Araz hudûs teorisi için şeylerin varlığını tamamlayan en temel iki farklı unsurdan birisidir. Bu teoride varlıktaki iki unsurun mahiyetçe bir birinden ayrı değerlendirilmesi esastır. Cevher varlıktaki değişmeyen sabit kısım iken araz ondaki değişken kısımdır. Araza bu açıdan baktığımızda onun temel özelliğinin değişim ve çeşitlilik olduğunu görürüz. Buna dayalı olarak arazlar hem cevherlerden hem de bir birlerinden farklı olmak

³⁰³ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/75,76.

³⁰⁴ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/76.

zorundadır. Bu sebeple cevher - araz ayırımına gidenlerin çoğunluğu arazların kendi aralarında bir birlerinden farklı cinsler olduğunu kabul etmişlerdir. Ayrıca hudûs teorisini benimseyenlerin geneline göre arazın cevherden bir parça olmadığı ve onlarla aynı türden olmadığı belirtilmesi önemlidir.

Kelam tarihinde cevher-araz farklılığı hakkında genel yaklaşımlara muhalif görüşler ortaya koyan Nazzâm, Dırâr b. Amr ve Hüseyin en-Neccâr (öl. 230/845 civarı) dikkat çekmiştir. Nazzâm hareketten başka bir araz olmadığını söylemiş, sukûnun da hareket türünden olduğunu kabul etmiştir. Ona göre sukûnun uyguladığı itimad bir tür harekettir. İlim ve irade gibi tüm şeyler de kalbin hareketleridir. O, âlemde hareket dışında ne varsa hepsi cisimdir diyerek renk, tat, ses ve istitaat gibi şeylerin cisim grubuna dâhil etmiştir. O, renk, tat, koku ve benzerlerinin kesif cisimler olduğunu iddia etmiştir. Ona göre bu cisimler birleşerek iç içe geçmiş, sıkışmış, toplanmış ve kesif birer cisim olmuşlardır. Bu cisimde rengin, tadın ve kokunun bulunduğu mekân ortaktır. O burada iki cismin sadece mücâveret(yan yana durma) yoluyla değil müdahale(iç içe geçme) yoluyla da bir arada bulunabileceğini kabul etmiştir.

Arazlar konusunda Dırâr b. Amr da aynı kapıya çıkan farklı bir yaklaşıma sahiptir. O, Nazzâm'ın her şeyi cisim sayan anlayışının tam tersi bir şekilde her şeyi arazlardan ibaret görmüştür. Ona göre cisim aslında bir araya gelerek bir birini taşıyan arazlardan oluşur. Bağdâdî onun bu görüşüne şu şekilde itirazlar yöneltir:³⁰⁵ Ona sorulur “Cismi oluşturan bu latîf cisimlerin ondan ayrılması mümkün müdür?” Eğer evet derse o zaman renklenen olmadan rengin varlığını kabul etmiş olur ki bu çoğunluğun görüşüne aykırıdır. Eğer hayır derse o zaman Allah'ın iki cismi birleştirmeye kudreti olmasına rağmen bu iki cismi bir birinden ayırmaya kudretli olmadığını söylemiş olur. Ayrıca Bağdâdî şu soruyu yöneltir. “Her cisim sonsuz sayıda cüzlere sahip olduğu düşünölsün. Cismin de terkibi renkler ve tatlar gibi arazlardan oluşmaktadır. Ve bu arazlar da cismin hem kendisinden hem de zıtlarından ayrı olamadığı renk, tat, koku, hayat ve hayatın zıddı cansızlık gibi şeylerdir.” Ancak Bağdâdî cismin kendisinden ayrı olabildiği ilim, kudret ve kelam gibi arazları öne çıkararak Dırâr'ın görüşünü eleştirir. Ayrıca Neccâr'ın da bu konuda Dırâr ile aynı görüşte olduğunu söyler. Ancak Neccâr bu görüşe ek olarak bir şeyin bazen cisim bazen de araz formunda olabileceğini söyler. Bağdâdî Neccâr'ın bu yaklaşımıyla

³⁰⁵ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 66.

Kelâmullah hakkındaki görüşünü temellendirdiğini iddia eder. Neccâr Kelâmullah'ın okunduğunda araz, yazıldığında ise cisim olduğunu kabul eder.³⁰⁶

Bağdâdî'ye göre Nazzâm'ı arazların sadece hareketten ibaret olduğunu fikrine götüren husus tüm canlıların idraki tevlid edebilmede ortak olmaları sebebiyle aynı cins olmalarıdır. Nazzâm nasıl ki ateşten sadece ısıtma, buzdan sadece soğutma meydana geliyorsa bu şekilde her bir cinsten sadece tek bir iş meydana gelir. Cisimleri canlı ve cansız olmak üzere ikiye ayıran Nazzâm canlının cansıza, cansızın da canlıya dönüşmesinin imkânsız olduğunu söyler. Ona göre tek bir cins olan canlıların fiilleri de tek bir cinstir. Bağdâdî Nazzâm'ın bu görüşlerini sert bir dille eleştirir. Özellikle ölünün diri olması ve dirinin ölü olmasının imkânsızlığı görüşünü Deysaniyye'den aldığını iddia eder. Onlara göre nur canlıdır cansız olmaz, karanlık da cansızdır canlı olmaz ve kötülüğü tabiatla yapar.³⁰⁷

Bağdâdî, Nazzâm'ın renk, koku ve tat gibi varlıkların cisim olduğuna dair görüşünü eleştirirken yine onun cisimin sonsuz bölünebileceği ve cisimlerin bir birine dâhil olması görüşlerini merkeze alır. Ona göre eğer cisimde iç içe geçmiş vaziyette bulunan renk koku ve tat gibi varlıklar da birer cisim olduklarından onlar da sonsuz bölüneceklerdir. Bu varlıklar sonsuz sayıdaki cüzlerinin bir araya gelmesi ile kesif cisim konumunda olacaklardır. Bağdâdî'ye göre kesif cisimlerin bir biri arasında iç içe girmesini imkânsız olduğundan çelişkili bir durum ortaya çıkacaktır. Çünkü kesiflik cisimde iç içe geçen miktarın çok fazla olmasından kaynaklanmaktadır. Nazzâm cisimdeki renkleri kesif sayarken cismin kendisini dışarda bırakmıştır. Ancak Bağdâdî yukarıda verilen çıkarımla rengin üzerinde bulunduğu cismin de kesif olduğunu ve iki kesif cismin birleşmesinin söz konusu edildiğini iddia eder.³⁰⁸

Cisimlerin sonlulukla ilgili özelliklerinden birisi de içtima veya iftirak durumunda bulunmadır. Birleşme ve ayrışma olarak açıklayabileceğimiz bu iki kavram cismin sınırlılığını mekân unsuruna ihtiyacından farklı şekilde gündeme getirmektedir. Cismin unsurları iki farklı cins kabul edildiğinde bu içtima ve iftirak cevherlerdeki arazların değişmesi üzerinden açıklanabilmektedir. Bağdâdî cisimlerin arazlardan ibaret olduğuna dair görüşü bu bağlamda da itirazlar yöneltir. Cisim sadece arazlardan oluşuyorsa bunlar zatları sebebiyle mi bir araya gelmiştir yoksa harici bir mana ile mi? Eğer zatları ile bir

³⁰⁶ Bağdâdî, *Usûlu 'd-dîn*, 67.

³⁰⁷ Bağdâdî, *Usûlu 'd-dîn*, 68-69.

³⁰⁸ Bağdâdî, *Usûlu 'd-dîn*, 69.

araya geliyorlarsa onların birbirinden ayrı olması imkânsız olur. Ancak bir cismin tadı aynı kalırken rengi, rengi aynı kalabilirken tadı değişebilmektedir. Şayet renk ve tat kendilerinde kaim olan bir ictima ile bir araya geliyorsa bu durumda arazın araz ile kaim olması durumu ortaya çıkar. Sonra ictima da araz ise o da renk ve tat ile bir araya gelecektir. Bu üçünün birleşmesi olan ictima da araz olacaktır ve o da cisme birleşecektir ve bu şekilde sonsuza kadar sürer.³⁰⁹ Ancak burada Bağdâdî arazın arazla kaim olamayacağı esasını temel alması yerinde gözükmemektedir. Çünkü Nazzâm hareket dışında araz kabul etmemekte ve söz konusu renk, koku, tat gibi varlıkları cisim saymaktadır. Bu tavır kelami ekoller arası tartışmalarda sıklıkla karşımıza çıkar. Buradaki durum karşı tarafın iddialarını onun benimsemediği esaslar veya manalar üzerinden değerlendirmektir.

Arazlar kâinata cisimlerdeki değişimleri ifade için kullanıldığında insanların çoğu tarafından bilinen ve kabul edilen bir kavram haline gelmektedir. Kelamcılar da kendi araz teorilerini bu çerçeveye üzerine oturttukları aklî ve tecrübî bir olgu olarak değerlendirmişlerdir. Konu bu geniş kapsamda ele alındığında arazın varlığını kabul edenlerin içine tüm Müslümanlar veya bir dini kabul edenler direkt olarak girmektedir. Kelam tarihi eserlerine göre Dehriyye de arazları kabul etmek durumundadır.³¹⁰

Hem Ehl-i Sünnet hem de diğer ekol kelamcıları için arazın hâdis olduğu, ispatlamaya gerek duymayacak derecede kesindir. Öyle ki arazın tam ifadesi cisimde önceden yok iken sonradan var olan veya cisimde bulunmaktayken sonradan yok olan özellikler şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Arazın hâdis oluşunun aklî bir gereklilik olduğu söylenmesine rağmen onun hudûsunu kabul etmeyenlerin varlığı sebebiyle konunun ispatı yapılmıştır. Kelamcılar bu şekilde hudûs teorisini temelden sarsma amacı taşıyacak en ufak itirazı dahi savuşturmak istemişlerdir.

Âlemin sonradanlığı ve sonluluğunu araz üzerinden anlayan bir kelamcı için bazılarının onu nasıl hâdis saymadığının anlaşılması güçtür. Bağdâdî gibi yazarlar âlemin veya onun özsel maddesinin ezeliğini kabul edenlerin hepsini birden Dehriyye olarak isimlendirirse de söz konusu bu grupların her birinin kendilerine has varlık anlayışlarına sahip oldukları unutulmamalıdır. Ayrıca bu gruplar arazı hâdis saydığına bile âlemi hâdis saymamıştır. Onlar cevherle arazın ilişkisini farklı şekilde açıkladıklarından arazın hudûsundan âlemin hudûsuna ulaşmamışlardır. Bağdâdî'ye göre onlardan heyûlâyı

³⁰⁹ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 70.

³¹⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 186.

benimseyen bir grup arazların hâdis cevherlerin de onlardan önce olduğunu söylemiştir. Onlardan bir grup da arazların hudûsunu kabul etmekte fakat her hâdis arazdan önce başka bir arazın var olduğunu söylemektedir. Onlara göre hiç bir hareket yoktur ki öncesinde başka bir hareket veya sukûn olmasın. Bir diğer grup da arazların cisimlerde kadim olarak var olduğunu ancak bazen gizlenip bazen açığa çıktığını iddia eder. Cisimde hareket açığa çıktığında sukûn gizlenir, sukûn açığa çıktığında hareket gizlenir. Onlara göre tüm arazlar bu şekildedir. Mahalde kendisi açığa çıktığında zıddı gizlenir.³¹¹

Bir yönüyle, arazın gizlenmesi veya açığa çıkması da bir değişimdir. Bu ise araz üzerinde zâid bir manayı gerektirir. Ancak arazın böyle bir manayı taşıması arazın arazla kaim olması anlamına geleceğinden imkânsızdır. Ayrıca arazın gizlenip açığa çıkmasını hareket olarak değerlendirilir ve bu da araz için geçerli olamayacaktır.³¹² Burada kumun ve zuhura konu olan şeyler araz olarak ifade edilmiş ve bunun üzerinden mesele değerlendirilmiştir. Fakat bu teoriyi savunan Nazzâm bunların cisimlerin cüzlerini oluşturan bir tür cisim olduğunu kabul etmektedir. Arazların hâdis olduğuna dair temel delil idrake dayanmaktadır. Âlemde tecrübe ettiğimize göre arazlar sonradan ortaya çıkmakta ve kaybolmaktadır.³¹³ Ayrıca Kâdî Abdülcebbar'a göre arazlardan olan ekvân kadim olsaydı nedensellik yönünden problem teşkil ederdi. Ekvân ebedî olunca bir illete ihtiyaç duymayacaklardır. Bu sebeple hâdistirler.³¹⁴

1.4.1. Ekvân

Ekvân kelimesi “kevn” kelimesinin çoğul halidir. Bu şekliyle bir şeyin yakın veya uzak geçmiş zamanda meydana gelişini ifade eder. Sözlükte meydana gelmek anlamı arapça “hudûs” ibaresi ile verilir.³¹⁵ Kevn mutlak manada hudûs anlamına gelir ve dildeki kullanımlarda tüm hâdisleri kapsayacak şekilde genelleştirilir. Ancak kelamcıların eserlerinde daha özel anlamda kullanılır. Bu kullanımda belirli bir tanıma ve hakikate uygun düşen bir grup araz kastedilir. Buna göre kevn cevherle bir mekânı ilişkilendiren şeylerin genel adı olmaktadır. Özellikleri itibariyle nedensellik konusunu da ilgilendiren bu grup arazlar ayrıca vurgulanmıştır.

³¹¹ Bağdâdî, *Usûlu 'd-dîn*, 75.

³¹² Bağdâdî, *Usûlu 'd-dîn*, 75.

³¹³ İbni Metteveyh, *et-Tezkire*, 282.

³¹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu 'l-usûli 'l-hamse*, 110.

³¹⁵ İbn Fâris, *Mekâyisi 'l-lüğa*, “kvn”, 5/148.

İhtilafı olmakla beraber çoğunluğa göre kevn olarak kabul edilen arazlar hareket, sükûn, içtima, iftirak ve mümasettir.³¹⁶ Bunların hepsi cevheri bir mekânla ilişkilendiren veya özdeşleştiren arazlardır. Ancak bazı âlimler diğer tüm arazlar için de ekvân tabirini kullanmışlardır. Eş'arî, Muammer'den bu yönde bir nakilde bulunur.³¹⁷ Ebû İshak el-İsferâyînî'ye (öl. 418/1027) göre de tüm arazlar üzerinde bulunduğu cevherle aynı mekâna tahsis olunmuşlardır. Arazın cevherin mekânına tahsis olunması da bir kevn sebebiyle olacaktır. Ancak bu kevn o arazın kendisidir. Bu yüzden tüm arazlar kendi kendilerini mekânla ilişkilendirdiklerinden ekvân sayılmaktadırlar. Cüveynî Ebû İshak'ın bu açıklamasına dayalı olarak cevherin hayyizle ilişkisinin de bir kevnle gerçekleşeceği ve bu kevnin cevherin kendisi olduğu şeklinde bir çıkarım yapılmasının imkânsız olduğunu savunur. Cüveynî onun buna benzer bir ifadeyi Allah'ın sıfatlarının bekâsı hakkında söylemiş olabileceğini fakat aynı durumun hâdis varlıklarda geçerli olmadığını vurgular. Örneğin Allah'ın ilmi bâkîdir. Her bâkînin bir bekâsı olmakla beraber ilâhî ilmin bekâsı kendisidir. Çoğu Eş'ari kelamcıya göre âlemdeki bâkî varlıklar kendi nefisleri ile değil ancak bir bekâ ile bâkîdir.³¹⁸

Cüveynî “kevn hareket, sükûn, içtima ve iftirak”tan başka bir şey midir?” konusunu ekvân başlığı altında ele almış, onun hareket, sükûn, içtima iftirak, telif ve mümaset gibi, cevherin mekânla ilişkisi esnasında karşılaştığımız arazların genel adı olduğunu söylemiştir. Ancak Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre kevn yukarıda sayılan arazlardan farklı bir şeydir. Cevherler mekânla veya bir mekânın takdiri ile tahsis olunurlar. İşte bu tahsisi sağlayan kevn'dir. Hatta kevn hareket, sükûn, içtima gibi arazlardan daha önceliklidir. Bu arazların cevhere gelebilmesi için önce onun kevn vasıtasıyla mekâna tahsis edilmesi gereklidir. Bu sebeple kevnin diğerleriyle aynı olduğu söylenemez. Ancak Cüveynî Mu'tezile'nin bu görüşünü eleştirir. Ona göre bu, illetlerin kendisine ilişkin manalarla karıştırılmasına yol açacaktır. Yani bir şeyin kendisinin varlığı için şart olan hususlarla ayırt edilememesine sebep olacaktır. Cüveynî bununla ilgili olarak itirazını Mu'tezile'nin kendi kabulleriyle muhtemel çelişkisi üzerinden örneklendirir. Örneğin buna göre “İlim bir şeyi olduğu hal üzere itikad/bilmek değildir. Çünkü ilim onun üzerinde zaid bir manadır” denilebilecektir. Sükûnun kevn üzerine zaid mana olduğunu kabul ettiğimizde Mu'tezile'nin “bir şeyi olduğu hal üzere nefsin sükûnu ile bilmektir” şeklindeki ilim tanımındaki sükûn-u nefsin de itikat üzerine zâid olduğunu

³¹⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 96.

³¹⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 347.

³¹⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 227-228.

söyleyebiliriz. Cüveynî buradan hareketle akledilen şeyde gerçekleşecek hükmün zarurî olabilmesi için başka bir zâid manaya muhtaç olmamasını gerekli görür. Bir mekânda sükûn üzere olan şeyin de daima o mekânda kâin olduğunu görmekteyiz. Arada ikinci bir mananın varlığı iddia edilemez. Çünkü o şeyin mekânda sakin olması ile kâin oluşu bir birinin şartı olmaktan ziyade bir birinin aynısıdır.³¹⁹

Eş'arîler kevnin diğer arazlardan ayrı varlık oluşuna itiraz ederken hareket üzerinden delil getirir. Onlara göre hareket ile kevn aynı şeylerdir. Bu sebeple cisim yer değiştirirken kevnin durumu tartışmaya sebep olmayacaktır. Ancak kevn ile hareket farklı varlık olarak kabul edildiğinde problem ortaya çıkmaktadır. Hareket mekân ile ilişkili bir kavram olsa da onda daha çok farklı mekânlarla olan ilişki ve yer değiştirme söz konusudur. Kevn ise hareket ve sükûn gibi arazlardan ayrı olarak cevherin mekânla ilişkisini kuran bir kavram olarak değerlendirildiğinde tek bir mekân üzerinde gerçekleşmektedir. Bu sebeple hareket esnasında kevn'i tek başına tasavvur etmek güçleşmektedir. Onu hareketin gerçekleştiği birinci ve ikinci mekânlarda ayrı var kabul etmek ise Mu'tezile'nin maksadının dışına çıkmaktadır. Onlar kevn'i her mekânda yenilenen bir şey olarak değil aksine cevherin her türlü oluş(hareket, sükûn, mümaset...) üzere gelebilmesini sağlayan bir özellik olarak değerlendirmektedirler. Ancak Cüveynî iki farklı mekândaki oluşu sağlayan şeyin aynı olmasını anlamsız bulur. Çünkü ona göre hareket cismin bir yerden diğerine zevâlidir. Zevâl de ilk mekândaki kevnin sona erip ikinci mekânda başka bir kevnin gerçekleşmesi suretiyle olur. Fakat zevâl aslında hem ilk mekândan çıkış hem de ikinci mekâna geliş hadisesini birlikte ifade etmektedir.³²⁰ Bu ise hareketin bizzat kendisidir. Öyleyse ona göre kevnin ayrı kabul edilmek yerine hareketle özdeşleştirilmesi daha doğrudur. Cürcânî de *Ta'rifât*'da "suyun donması gibi bir anda meydana gelen şey kevn'dir. Eğer tadrîcî olarak gerçekleşirse o zaman hareket olur"³²¹ diyerek ikisini ayırmıştır.

1.4.2. Hareket

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi hareket ekvân içerisine dâhil edilir. Klasik kelim âlimleri hudûs ile niteledikleri âlemi açıklarken sıklıkla gündeme gelen bir kavramdır. Hareketin mahiyeti ise cismin sonlu olmasını gündeme getirmektedir. Âlem, yaratıcıyı ispatlamada bir araç olarak hâdisliği ile öne çıkarılmaktadır. Bu hâdisliği açıklama

³¹⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 228.

³²⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 229

³²¹ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, "kevn", 188.

şekillerinden birisi de kevn kabul edilen hareket üzerine oturtulmaktadır. Hareketi bir yerden başka bir yere gitmek şeklinde anladığımızda buradaki söz konusu cismin sonlu olması gerekmektedir. Hareket edenin sonlu olması hareketin kendisinin de sonlu olup olmadığı sorusunu akla getirir. Sonsuz hareket ancak sonlu sayıdaki cisim grubu üzerinde döngüsel bir biçimde tasavvur edilebilir. Fakat bu cisimlerin sonluluğunu etkilemez. Ayrıca böyle bir hareketin imkânı akli ve fiziki açıdan farklı değerlendirilecektir. Bizim burada ele alacağımız nokta ise döngüsel olmayan hareketlerdir.

Hayyât, hareket ile ilgili İskâfî ismini zikrederek şu aktarımda bulunur: Var olan şeyler ile ilgili olarak hep en baştan ve ilk olandan başlanır. Hiçbir zaman sondan başlanmaz. Eğer kendisi ile her şeyin başladığı ve kendisinden öncesi olmayan bir varlık olmasaydı o zaman hiçbir hâdisenin gerçekleşmesi mümkün olmazdı. Kendisiyle başlanılan bir evvelin bulunması onun varlığının delilidir. Bu ilk varlığı(varlığın başlangıcını) ortaya koyan(yaratıcı) da zâtında her hangi bir değişimi kabul etmeyen bir varlık olunca o zaman onu ebedîyen devam ettirmesi hiç varlıktan kesmemesi caiz olur. Ayrıca İskâfî hareketlerin geriye doğru sonsuz şekilde devam etmesi hakkında da söz söylemiştir. Ona göre bu failin kendi fiilinden önce olamamasını gerektirir ki bu imkânsızdır.³²² Hiçbir hareketin bir hareket ettirici olmaksızın gerçekleşemeyeceğini kabul ettiğinden ezelf hareketi reddeder. Ayrıca burada hareket ettirici failin de hâdis oluşu ön kabulü vardır. Karşı görüşleri susturma açısından güçlü bir çıkarım değildir ancak meseleyi hudüs sistematığı içinde ele alması bakımından dikkat çekicidir.

Kelamcılara göre hareket ve sükûn için en az iki an(zaman parçacığı) gerekir. Buna göre sükûnun da olabilmesi için cisim aynı mekânda iki zaman diliminde bulunması gerekir.³²³ Nesefînin açıklamalarından anlaşıldığı üzere cismin tek bir anda varlığı hakkında hareket ve sükûndan bahsedilemez. Ancak burada bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki; O, cevherin hareket ve sükûndan ayrı olamayacağını söylemektedir fakat tek bir anda da bunlarla vasıflanamayacağını ifade etmektedir. Nesefî kendisinin hareket ve sükûnu iki zaman dilimi için kabul ettiğini açıklasa da onun en baştan hareket ve sükûnun cevherin varlığı için zorunlu bir şart olarak kabul etmesi sorun teşkil etmektedir. Hareket ve sükûn eğer bir cevherin varlığı esnasında kendisinden ayrılamayacağı birer araz ise aynı şekilde tek bir zaman dilimindeki varlığında da bu arazları taşımaya ihtiyaç duyacaktır. Nesefî açısından meselenin şöyle bir izahı olabilir.

³²² Hayyât, *el-İntisâr*, 49.

³²³ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/88.

An veya zaman dilimi dediğimiz şey zamanın en küçük birimi olduğundan bir şeyin var olduğunu söyleyebilmemiz için bir an dan fazlası gerekmektedir. Sadece tek bir anda var olan şey hakkında bizim bir yargıya varmamız mümkün değildir. Hatta onun var olduğunu kestirmemiz imkânsızdır. Bu durumda bekâ kavramı vücud kavramı ile özdeş konuma getirildiği görülmektedir.

Nazzâm'ın hareketten başka araz olmadığına dair görüşünü yukarıda aktarmıştık. Bu görüşte sükûn dahi bir tür itme hareketi olarak açıklanıyordu. Her arazı hareket olarak kabul eden anlayışın tam tersi şekilde sükûnu esas alan görüş de mevcuttur.

İbni Arabî hareketi teceddüd-ü emsal üzerinden açıklar. Ona göre hareketini gördüğümüz nesne aslında bir yerden diğerine gitmemektedir. Hareket algımızı oluşturan şey o cismin farklı noktalarda yeniden yaratılmasıdır. Arada kat edilen mesafe yoktur. Muhammed Hacı Yusuf bu durumu elektronların atom çekirdeği etrafındaki yörüngelerindeki yer değişimlerine benzetir. Elektron belirli her güç seviyesinde farklı bir yörüngede olmak zorundadır. Ancak bir yörüngeden diğerine geçerken önce ilkinde kaybolur ve aniden ikincisinde beliriverir. İki yörünge arasında bir yerde de bulunamaz.³²⁴

1.5. Cevherlerin Arazilardan Ayır Olamayışı

Atomcu kelam anlayışında âlemin hudûsu cevherin araz almasına bağlı olarak açıklandığından, onların arazsız olamayacağı kabul edilmektedir. Bunun özünde âlemde değişmelere konu olmayan hiçbir şeyin bulunmadığı anlayışı yatmaktadır. Küllî olarak cisimlere bakıldığında varlıktaki her şeyin taşıdığı özelliklerinin daha önce kendisinde bulunmadığı veya yerinde bir başkasının bulunduğu görülmektedir. Örneğin gördüğümüz her nesne hâdis arazları bize gösterir. Çünkü görmemize konu olan renk bir arazdır. Duyularımızla algıladığımız her şey böyledir. Kelamcılar bu noktadan hareket etmektedir. Öyle ki âlemi duyumsamamız bu özelliklerle mümkün olmaktadır. Araziları olmadan yani müşahedeye konu olmadan bir şeyin cismani varlığı hakkında konuşamıyorsak o zaman kelamcılara göre bu durum âlemde varlık şartıdır.

Kelam âlimleri de cevherlerin arazlardan ayrı olamayacağına dair görüşler bildirmişlerdir. Eş'arî cisimlerin renk, ekvân, tatlar ve kokulardan ayrı olamayacağı görüşünü benimsemiş ve bu konuda her cevherde mutlaka tat, koku, sıcaklık, soğukluk,

³²⁴ Muhammed Hacı, *İbnü'lArabî*, 86.

kuruluk, canlılık veya cansızlık bulunması gerektiğini söylemiştir. Ayrıca ona göre bir cisim var olduktan sonra iki anda var olduysa onda bekânın da bulunması şarttır.³²⁵

Mu'tezile içinde bu konu ihtilaflıdır. Ka'bî cevherlerin araz almasının zorunluluğu konusunda sadece rengi şart koşmuştur. Ona göre cevherde diğer arazlar olmasa da renk mutlaka bulunmalıdır.³²⁶ Ebû Hâşim de Ka'bî gibi cevher için tek bir arazı zorunlu görmüş ancak bunun kevn arazı olduğunu söylemiştir. Ayrıca o kevn den sonra cisme gelen bir arazın ancak zıd bir araz ile o cisimden ayrılabilceğini iddia etmiştir. Ebû Ali ise renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, ıslaklık ve kuruluk gibi arazları almasının zorunlu olduğunu söylemiştir. Ebû Ali bunun sebebi olarak bunların zıddı gelmesi mümkün olan arazlar olmasını öne sürer. O, Bu arazların direkt yok olmayacağını, yerine hemen diğerinin geleceğini söyler. Nisâbûrî, Ebû Haşim'in görüşünün doğruluğunu savunur ve açıklamalarda bulunur. Buna göre; cevher ve renk bir birinden ayrı varlıklardır. Yaratıcının bunları varlığa çıkarmada ihtiyar sahibi olduğu da açıktır. Renk ile cevherin bir birini gerektiren bir durum olmadığı müddetçe Allah'ın sadece cevheri yaratması mümkündür. Bu ikisi ayrı varlıklar olduğundan cevherin varlığa çıkmak için renge ihtiyacı olduğu söylendiğinde ayrıca başka bir cevhere daha ihtiyaç olmasını gerektirir. Çünkü ayrı olan arazın var olmak için bu diğer cevher üzerinde durması gerekecektir. Ayrıca biz tecrübelerimizde cisimlerin tat ve koku olmaksızın var olabildiklerinin görüyoruz. Renk arazı tat ve kokudan farklı bir varlığa sahip olmadığından o da cevher için zorunlu değildir.³²⁷ Mu'tezile'den Salihî cevherin arazsız olabileceği görüşündedir. Cevher ile araz arasındaki ilişkiye ilginç bir yaklaşım getiren Mu'tezile'den Bişr b. Mu'temir göre cevher tek başına iken araz alamayacağını ancak sekiz cevher bir cisim meydana gelecek şekilde birleştiğinde arazları tabiat olarak kendilerinde oluşturabileceğini söyler.³²⁸

Heyûlâyı kabul edenler ise âlemin heyûlâsının arazsız tek bir varlık olduğunu sonrasında onda arazların meydana geldiğini ve bu yolla farklı cinslerin ortaya çıkmasıyla âlemin oluştuğunu düşünürler. Bağdâdî'nin bir kısım Mu'tezile âlimlerinin arazlar hakkındaki görüşlerini zikrettikten hemen sonra Heyûlâyı kabul edenlerin görüşlerine yer vermesinin bir amacı vardır. Çünkü akabinde Mu'tezileyi eleştirirken onların görüşlerini

³²⁵ Bağdâdî, *Usûlu 'd-dîn*, 76.

³²⁶ Sözlükte de görme ile vucud arasında ilişki kurulur. Buna göre görme sadece mevcuda yönelik olur. Bkz. el-Askerî, *el-Fürûku 'l-lügaviyye*, 94.

³²⁷ Nisâbûrî, *el-Mesail*, 62, 65, 71.

³²⁸ Bağdâdî, *Usûlu 'd-dîn*, 76.

heyûlâ yaklaşımına benzeterek zayıflatmaya çalışmıştır. Bağdâdiye göre bahsi geçen Mu'tezilî âlimlerin âlemin hudûsunu bu şekilde ispat etmeleri yerinde değildir. Onların görüşleri âlemin kıdemini savunan heyûlâ anlayışına benzemektedir.³²⁹

Cüveynî'nin cevherin arazı almak zorunda olmasını, onu üzerine almış bulunmasına dayandırdığını görmekteyiz. Buna göre bir şey ya arazı almak zorundadır ya da onu alması imkânsızdır. Arada üçüncü bir ihtimal yoktur.³³⁰ Yani biz cevherin arazı aldığını içinde bulunduğumuz zaman dilimi içinde müşahede ettiğimizde kesin olarak diğer tüm zamanlarda da alacağını biliriz. Hatta Allah'ın hâdislerden hali olması da buna benzer şekilde açıklanır. Eğer Allah bir kere hâdise mahal olsaydı her zaman alması zorunlu olurdu. Çünkü kelam sisteminde her türlü değişim arazların kapsamına girmektedir. Araz şeyde bir kere gelip gitse bile değişim kalıcıdır.

Cevher araz ilişkisinin zorunlu olmadığını savunanlara göre ikisi de hâdistir ve bir birinden ayrı varlıklardır. Bunlardan biri diğerinin varlığını gerektirmez. Örneğin failin iki fiilinin de tek başlarına var olabilmesi buna benzer. Bu fiillerden birinin meydana gelmesi diğerinin de gerçekleşmesini zorunlu kılmaz. Cüveynî buna araz grupları üzerinden itiraz eder. Mesela siyahlık fiilinin yapılması beyazlık fiilini engelleyebilir. Bir fiilin diğer bir fiili engellemesi mümkünse o zaman başka bir fiilin de bir diğerini gerektirmesi mümkündür.

Kelamcılar arasında cevherin alması gereken arazın ne olduğu konusunda pek çok görüş ortaya atılmıştır. Maturidiyye tarafında ise ictima ve iftirak arazları öne çıkarılır. Ancak bunu cevherin genel olarak araza ihtiyacını delillendirmek için yapar. Neseffî Allah'ın ilk başta arazlardan yalın olarak yaratması suretiyle bir cevherin tasavvur edilebileceği itirazına cevaben ictima iftirak hakkında şöyle söyler. İctima veya iftiraktan ayrı bir cevherin yaratıldığını var sayalım. Öyleyse bu iki arazdan hangisinin cevhere ekleneceği söylenecektir. Söz konusu yalın cevhere hangisinin önce geleceğini söylerlerse o muhal olur çünkü ictima ayrı olanların bir araya gelmesi anlamına gelir. İftirak da bir arada olanların ayrılmasıdır. Bu sebeple ikisinden birinin en baştan var olması gerekir. Neseffî bu açıklamanın heyûlâyı savunanlara karşı da yöneltilebileceğini söyler. Onlara göre heyûlâ ezelde var olan, ictima ve iftiraktan ayrı bir varlıktır. Onlar da heyûlâyı ictima ve iftiraktan hangisinin önce geldiğini söylerlerse muhal olacaktır.³³¹

³²⁹ Bağdâdi, *Usûlu'd-dîn*, 77, 78.

³³⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 82-83.

³³¹ Neseffî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/90, 91.

Burada ilginç bir nokta da şudur ki bir şeyin ezeli olması için arazlardan hali olması gerekmiştir. Bu ezeli varlık ile bâkî olan arasında önemli bir fark olduğunu göstermektedir. Âlemin ezeli olduğunu söyleyen heyûlâ taraftarları bile onun ezelde arazsız olduğunu söylemek durumunda kalmışlardır.

Neseî ictimayı bir cevherin diğer bir cevherle aralarında mekân kalmayacak şekilde bitişmesi olarak tanımlandığını aktarırken iftirakın da cevherin başka bir cevher ile bitişik olmaması diye açıklandığını söyler. Bu iki kavram aslında hudûsü temellendirmek için ortaya atılmıştır. Burada amaç hiçbir cevherin arazlardan ayrı kalamayacağını göstermektir. Cevher her ikisinden birini araz olarak üzerine almak zorundadır. Tek bir cevher bile olsa en azından iftirak konumunda olacaktır. Ya da başka bir cevherle birlikte olacak ve içtima arazını taşıyacaktır.³³² İctima bir cevherin diğer bir cevherle aralarında mekân kalmayacak şekilde bitişmesi olarak tanımlandığında iftirak da cevherin başka bir cevher ile bitişik olmaması diye açıklanacaktır. Bu iki kavram aslında hudûsü temellendirmek için ortaya atılmıştır. Burada amaç hiçbir cevherin arazlardan ayrı kalamayacağını göstermektir. Cevher her ikisinden birini araz olarak üzerine almak zorundadır. Tek bir cevher bile olsa en azından iftirak konumunda olacaktır. Ya da başka bir cevherle birlikte olacak ve içtima arazını taşıyacaktır

Kelamcıların cevherlerin hâdis arazlardan ayrı olamaması sebebiyle hâdis olması gerektiği görüşüne karşı âlemin kıdemini savunanlar itirazda bulunurlar. Onlara göre cevherin bâkî arazlardan ayrı olamaması kendisinin bâkî olmasını nasıl engellemiyorsa aynı şekilde kadim olmayandan ayrı kalamaması da onun kıdemini imkânsız yapmaz. Neseî'ye göre bu itiraz kelamcılar için geçersizdir. Çünkü onlar âlemin kıdemini başlı başına bir konu olarak ele almışlar ve delillerini ortaya koymuşlardır. Burada iki tarafın sahip olduğu görüşler önemli bir ayırım noktasıdır. Çünkü kelamcılar nezdinde kıdem meselesini bekâ meselesinden ayrı olmasını sağlayan şey onların âlemin hudûsunu kabul etmeleridir. Bunun karşısında âlemin kıdemini savunan için iki kavramın özdeşliği makuldür. Zamanın bir tarafıyla sonsuz diğer yönden ise sonsuz olması akla yakın gelen bir konudur. Aksine zamanın başlangıç tarafından sonlu olduğu kabul edildiğinde ise diğer ucundan sonsuzluğu ayrı bir konu halini almaktadır. Neseî'nin hudûsun yanında bekâyı mümkün kılan açıklamaları daha çok karşı tarafı susturmak için olduğu görülmektedir. Örneğin o, bir şeyin bekâsı imkânsız varlıklardan ayrı kalamaması onun

³³² Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/88.

bekâsını imkânsız kılmaz demektir.³³³ Burada âlemin bekâsını mümkün görmektedir. Ancak buradaki daha çok imkân anlamdadır. Hudûsun kozmolojik çerçevesi içinde ise bekâ sadece cismin iki zaman diliminde varlığını devam ettirebilmesidir. Hudûsu savunanlar aynı zamanda sonsuza kadar var olmayı da âlemden nefyetmektedirler. Bu, temelinde âlemin sonluluğu kabulünü barındıran bir yaklaşımdır. Nasıl ki kıdem taraftarları ebedîliği de mümkün görebilirse hudûs taraftarları da sonluluğu mümkün görecektir. Buradan hareketle hudûs teorisine dair delillerin sonluluğa da destek olduğunu söyleyebiliriz.

Nesefî “hâdislerden ayrı kalamayan şeyin kendisinin de hâdis olması gerekeceği” şeklinde formüle edilen delilin “bâkî olmayanlardan(fânilerden) ayrı kalamayanların kendisinin de bâkî olamayacağı” şeklinde kıyas bir kıyas yapılamayacağını söyler. Bunu söylemekle o kıdem ve bekâ arasında bir fark ortaya koyar. Ona göre bir cisim bâkî olmayan bir şeyi her zaman taşımak zorunda ise bu durum onun kendisinin de bâkî olamayacağı anlamına gelmeyecektir.³³⁴ Bu yaklaşım onun için son derece gereklidir çünkü hudûs teorisi bâkî olamayan(fâni) ile onu taşıyan bâkî varlık arasındaki ilişkiyi ifade eder. Burada bâkî olamama(fenâ) araz için, bâkî olma ise cevher için düşünülen bir özelliktir ve arazın cevhere olan ihtiyacı ikisi arasındaki bu zıtlığa dayalıdır. Eğer cevher bâkî olmasaydı araz ona ilişemezdi. Araz fani olmasaydı cevhere ihtiyaç duyması zorunlu olmazdı. Ayrıca onun cevhere ilişmesi zorunlu olmasaydı cismin hudûsu zorunlu olmazdı. Bu durum bize fenâ ve bekâ kavramlarının hudûs teorisi için temel bir konumda olduğunu göstermektedir. Burada şunu da belirtmeliyiz ki arazların bir kısmının bâkî olduğu kabul edilmesi yukarıdaki açıklamaları geçersiz kılmamaktadır. Çünkü cevherin bâkî olmayan arazlara ihtiyacı bazı arazları bâkî kabul edenler için de doğrudur. Konu ile ilgili çıkmaz bir nokta var ise o da teceddüd-ü emsal meselesidir. Her an yenilenme olgusunun cevher hakkında geçerli olup olmadığı net bir konu değildir.³³⁵ Teceddüd ü emsalin kabul edilip edilmemesi sonluluk konusuna yaklaşımı etkileyen bir unsurdur.

Cüveynî bir kısım Müslümanların cevherlerin ilk başta arazsız var olabileceğini ancak bir araz aldıktan sonra bunları taşıma zorunluluğun başlayacağını düşündüklerini söyler. Ona göre eğer bu kimseler cevherin belirli bir zaman sonra araz almasını onun zatının bir gereği olarak görüyorlarsa o zaman aynı gereklilik ilk yaratılış esnasında da

³³³ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/94, 95.

³³⁴ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/94.

³³⁵ Bkz. Orhan Şener Koloğlu, “Fenâ: Son Dönem Mutezilesinde Teklifin Sonlandırılması Üzerine Tartışmalar”, *UÜİFD* 18/1 (Ocak 2009), 443.

geçerli olacaktır ve cevher ilk andan itibaren araz taşıyacaktır. Yine bu görüş sahipleri yalın cevherin belirli bir zaman sonra arazı kabul etmesinin zorunluluğa sebep olduğunu savunuyorlarsa aynı şartların ilk yaratılıştaki da geçerli olduğunu söylemeleri lazımdır. Bu görüşe göre renkler de ilk başta zorunlu değilken cevhere geldikten sonra zorunlu olmaktadır. Ve ilk renk ancak başka bir rengin gelmesiyle yok olabilir. Gelen ikinci renk de diğer bir rengin gelmesi ile ortadan kalkacaktır ve bu şekilde renkler birbirini takip edecektir. Bu durum yukarıdaki görüş sahiplerine göre arazların cevherde bulunma zorunluluğunun en baştan itibaren olmadığını göstermektedir.³³⁶

Daha önce yokluk kavramının kelamdaki öneminden ve âlemin onun üzerinden anlaşılmasına yönelik çabalarının olduğunu belirtmiştik. Kelam'daki atomcu yaklaşıma baktığımızda varoluş ile yok oluş meselesi meseleleri arasında benzer bir durum ortaya çıkmaktadır. Cisimlerin devam eden varlığı ve gerçekleştirdiği oluşlar fenâ ile birlikte anlaşılabilir. Fenâ kavramının kelamdaki öneminden ve âlemin onun üzerinden anlaşılmasına yönelik çabalarının olduğunu belirtmiştik. Kelam'daki atomcu yaklaşıma baktığımızda varoluş ile yok oluş meselesi meseleleri arasında benzer bir durum ortaya çıkmaktadır. Cisimlerin devam eden varlığı ve gerçekleştirdiği oluşlar fenâ ile birlikte anlaşılabilir.

2. ÂLEMDE SONLULUĞUN GERÇEKLEŞMESİ OLARAK FENÂ

2.1. Fenâ Kavramı

Fenâ sözlükte bekânın zıddı olarak tanımlanır.³³⁷ Kesilip gitmek anlamları verilir ve akabinde Allah'ın yok etmesi diye ifade edilir.³³⁸ Fenâ kavramı hudûs teorisinde varlık ve onun sona eriştiği konusunda bir temel noktadır. Hâdis ile fâni kelimeleri âlem hakkında hem başlangıç hem de son itibarıyla sınırlılığı ifade eder. Kelam eserlerinde yokluk ile ilgili konular daha çok adem terimi ile ele alınmış olsa da fenâ da aynı şeyi ifade etmektedir. Adem meselesi birkaç alt başlık halinde ele alınmış ve pek çok kelami konu ile irtibatlı olarak tartışılmıştır. Fenâ her ne kadar belirgin başlıklara sahip değilse de kelamın zihni alt yapısında varlığını korumuştur. Çünkü en temel konu olan hudûs teorisi aslında bir fenâ teorisidir. Özellikle bu teorinin ana dayanağı ve hareket alanı olan arazlar konusu fenâyı içermektedir.

Âlemdeki mevcut cisimlerin değişimleri arazlar yoluyla açıklandıktan sonra varlıktaki nihai değişim olan fenâ kavramının da uygun şekilde açıklanması gerekmektedir. Bir şeyin varlığa çıktuktan sonra uğrayacağı en büyük değişim yok olmaktır. Tersten gidilecek olursa yokluktan varlığa çıkmak bizatihi değişim olarak değerlendirilebilir ve bu durumda cevher-araz kavramları bunu açıklamaya yetecek

³³⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 81.

³³⁷ Halil b. Ahmed, "el-fenâ", 8/376.

³³⁸ İbn Fâris, *Mekâyisi'l-lügâ*, "f-n-y", 4/453.

midir? Bu çerçevede cevherlerin nasıl bâkî olduğu ve yok olma sürecinin nasıl işleyeceği arazların varlığının devamlılığının imkânı gibi hususlarda tartışmalar olmuştur.

2.2. Âlemin Sona Ermesinin İmkânı

Kelam açısından âlemin sona ereceğinin imkânını gösteren temel delil Kur'ân'daki ilgili ayetlerdir. Genel olarak kelamcılar bu ayetlere dayalı olarak fenâyı kabul etmişlerdir. Fenâ konusunu ayrıntılı olarak ele alan müteahhir dönem Mu'tezile kelamcısı İbn Metteveyh de cevherlerin fenâsı hakkında icma olmasının mümkün olduğunu, aksi bir iddianın duyulmadığını söyler.³³⁹ “O, evveldir ve ahirdir.”³⁴⁰ “Yeryüzünde bulunan her şey fanidir.”³⁴¹ “ O'nun vechinden başka her şey helak olacaktır”³⁴² Ayetleri konuya delil teşkil etmektedir. Ancak akli açıdan fenânın zorunlu mu yoksa mümkün mü olduğu konusunda hem ekoller hem de âlimler arasında birlik yoktur. Sem'î deliller güçlü şekilde sona erişini vurgulamıştır. Gazzâlî gibi Ebû Hâşim'den de fenânın zorunlu değil mümkün olduğuna dair görüş aktarılmıştır.³⁴³ Mu'tezile fenâyı imkândan da ileri götürerek teklif anlayışı için bir şart olarak görür. Ebû Hâşim'in “fenâ olmasaydı teklif hasen olmazdı dediği aktarılmıştır.”³⁴⁴

Varlığını hem bilgi hem de tecrübe olarak algıladığımız âlemin sona ererek yok olması genel olarak var olanın yokluk durumunda bulunup bulunmaması ile ilgilidir. Âlemin hâdis olduğunu savunanlara göre yokluk hali âlem için zaten mümkün ve vâkidir. Ancak onu ezeli kabul edenler açısından baktığımızda böyle bir imkân ortadan kalkmakta ve yok oluş iptal edilmektedir. Onlara göre ezelden beri var olduğu söylenen bir varlığın sonradan yok olması söz konusu edilemeyecektir. Yokoluş hadisesine yaklaşanları bu şekilde iki farklı ana kategoriye ayırmak doğru fakat eksik olacaktır. Çünkü Fahreddin Râzî'nin belirttiğine göre âlemin hâdis olduğunu söylemesine rağmen onun yok olmasını imkânsız görenler vardır. Bunlara göre sadece cismin üzerindeki arazda değişme ve bozulma meydana gelir.³⁴⁵ Filozoflara göre yaratılmış kabul edilse bile âlemin yok olacağı söylenemez. Onların kabul ettikleri temel nokta bir şeyin ezeli veya değil kendi kendine bir mekâna ihtiyaç duymadan durabiliyorsa hiç bir zaman yok olmayacağıdır.

³³⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 208.

³⁴⁰ Hadid 57/3.

³⁴¹ Rahman 55/26.

³⁴² Kasas 28/88.

³⁴³ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 209.

³⁴⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 223.

³⁴⁵ Fahreddin er-Râzî, *Nihayetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Said Abdüllatif Fûde (Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2010), 4/85-86.

Örneğin onlar insani nefsin yaratılmış olmasına rağmen sonradan yok olmayacağını kabul ederler ve bu konuya benzer şekilde açıklamalarda bulunurlar.³⁴⁶

Bağdâdî âlem için yok olmayı imkânsız kabul edenleri bir kısım fırkalar bakımından da değerlendirerek üç tane grubun kendilerine muhalefet ettiğini söyler. Birinci fırka cisimlerin kıdemini savunan Dehriyye'dir. Onlar cisimlerin sonradan var olmadığı gibi sonradan da yok olmayacağı görüşündedir. Yani cisim ezelden beri vardı ve bu şekilde varlığı ebedîyen devam edecektir. İkinci grup da cisimlerin yokluğunu imkânsız görmüş ve buna arazları da ekleyerek onların da bâkî olduklarını iddia etmiştir. Bunlar cisimlerdeki değişimi açıklarken arazların zıtlarıyla beraber cisimde bulunduğunu, biri açığa çıktığında diğerinin cisim içerisinde gizlenmiş vaziyette var olduğunu kabul etmişlerdir. Üçüncü grup ise cisimlerin hâdis olduğunu söylemiş ve ondaki değişimlerin arazlar yoluyla olduğunu kabul etmiş ancak cisimlerin var olduktan sonra yok olmasını reddetmiştir. Bağdâdî'ye göre bu grup İslam'a intisab etmekle beraber dalalet üzeredir. O, İbni Râvendî'nin bu görüşü Cahız'dan (öl. 255/869) rivayet ettiğini söyler.³⁴⁷

Âlemdeki cisimlerin kıdemini savunanlar yokluğunun da imkânsız olduğunu kabul ederken cisimlerin hudûsunu benimseyenler ise âlemin fenâsını mümkün görmektedir. Ancak Nazzâm hem hudûsu kabul etmekte hem de cisimlerin sürekli yeniden yaratmaya tabi tutularak hiç yok olmadığını söylemektedir.³⁴⁸ Bu görüş, ona nispet edilen cisimlerin sonsuz bölünebilmesi iddiasıyla birlikte değerlendirildiğinde kısmen de olsa bir uyum göze çarpmaktadır.

Sudûr teorisini benimseyen İslam filozofları genel olarak âlemin zamansal olarak ezeliğini savunmaktadırlar. İbni Sînâ'ya göre âlem Allah'tan sudûr ediş yönüyle zorunlu varlıktır. Bir açıdan âleme zorunluluk ve ezelik atfedilmişse de mesele imkân kavramı ile birleştirilerek ele alınmıştır.³⁴⁹ Filozoflar bu noktada kelamcılardan net şekilde ayrılmaktadır. Kelamcılar ise hudûsü kabul etmekle âlemin varlığını önceleyen bir yokluğu kabul ederek mantıksal imkân ile ontolojik imkânı bir birinden ayırmışlardır. Ehl-i Sünnet ve Mutezile arasında da bu konunun bir iz düşümü tartışılmışsa da durum filozoflarla olan münakaşadan farklıdır. Âlemin “min lâ şey” yaratıldığını kabul eden bazı

³⁴⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 53.

³⁴⁷ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 255.

³⁴⁸ İbni Metteveyh, *Tezkire*, 148.

³⁴⁹ İbni Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Süleyman Dünya, (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1960), 3/19-20.

Mutezililer âlemin kıdemini savunmamaktadırlar. Fakat yine de Bağdâdî gibi Eş‘ariyye kelamcılarının bu yöndeki suçlamalarına maruz kalmaktan kurtulamamışlardır.³⁵⁰

Âlemin muhdes oluşunu onu önceleyen bir adem ile irtibatlandırmak kelam için karakteristik bir tutumdur. Bu yaklaşımın diğer bir unsuru da müessire ihtiyaç duymaktır. Buna göre âlem bir adem ile öncelenmiş ve bir müessir sebebiyle var olmuştur. Bu iki nokta bir birinden ayrılmaz şekilde kelamdaki hudüs anlayışının içine yerleşmiştir. Kelamcıların âlemin varlığındaki imkân anlayışı da buna dayanmaktadır. Âlem mümkün bir varlık iken kendisini önceleyen ademin varlığı zorunluluktur. Cismin mekânda yer kaplaması veya kevn alması da böyledir.

Âlemin ebedîliği ile ilgili filozoflarca ortaya konan en özgün fakat Gazzâlî’nin zayıf bulduğu imkân merkezli olan yaklaşımdır. Onlara göre yokluk içerisinde var olmanın imkânı her zaman mevcuttur. Bu imkân her zaman var ise buna bağlı olarak aynı şey mümkün varlık için de geçerlidir. Çünkü kelamcılar bu imkânı kısmen de olsa kabul etmiş bulunmaktadır. Onlar ulûhiyete aykırı olduğunu düşünmeleri sebebiyle âlemin ezelîliğini reddetmelerine karşın onun ebedî olmasının ilâhî yaratma ile mümkün olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak Gazzâlî’nin bu konuyla ilgili “yaratılmış olanın sonunun bulunmasının zorunlu olmadığı”³⁵¹ şeklinde bir ifadesi vardır. Buradan onun âlemin sonluluğunu fiziki bir zorunluluk olarak görmediğini anlıyoruz. Arazların sonluluğunu zorunlu gören ve cismin de onlardan hali olamayacağını kabul eden Eş‘ari gelenek içerisinde bu ifade özel bir anlam içermektedir. Cevherin arazsız var olmadığı ve arazın da yok olmasının zorunlu kabul edildiği anlayışta ilâhî irade öne çıkarılarak âlemin varlığını açıklamaktadır. Bu şekilde hem âlemin varlığının devamı temellendirilmiş hem de yok olmasının imkânı açıklanmış olmaktadır. Hali hazırda Gazzâlî’nin filozoflara yönelik âlemin ebedîliğinin reddine dair açıklamalarında bu çizgide giderek özellikle eleştirilerini yokluğunun imkânsızlığı fikri üzerine yönelttiği görülmektedir.

Gazzâlî’nin, *Tehâfüt’te* filozoflardan aktardığı dördüncü yol yine imkân kavramı etrafındadır. Sudûr teorisine göre yaratma yoktan olmaz. Her şeyin kendisinden dönüştüğü bir başka şey vardır. Burada yaratmaya konu olan sûretler ve arazlardır. Yaratma yoktan olmadığına göre var olan da yokluğa karışmaz. İmkân da filozoflara göre mümkünden ayrı bir varlığa sahiptir ancak bu izafi bir varoluştur. İmkânın izafi oluşu onun var olmak için hep bir dayanağa ihtiyaç duyması anlamındadır. Bir varlığın

³⁵⁰ Bağdâdî, *Usûlu’ d-dîn*, 77, 78.

³⁵¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 126.

mümkün olduğunu söylemek onun varlık ve yokluğu esnasında söz konusu imkânı sürekli üzerinde taşıması anlamına gelmektedir.³⁵²

İslam filozofları için âlem ezelde kendi zatı ile değil başka bir varlık ile kaim olduğundan mümkündür. Bu, âlem hakkında zaman kavramını dışlayan bir imkân anlayışıdır. Âlemi hâdis görenler için âlemin imkânını gösteren şey bir kudret tarafından bir zamanda ortaya çıkarılmış olmasıdır. Ancak filozoflar imkânın kudret ile arasındaki bağlantıyı dile getirmeden âlemin hâdisliğine delil olamayacağı sonucuna varırlar. Bu sebeple filozoflara göre âlemin mümkün olması hem onun zamandaki sonradanlığına hem de sonluluğuna delil olamaz.

İmkânı bir kavram olarak ontolojik düzeyde ele alan İslam filozoflarına karşın Gazzâlî onu epistemolojik olarak değerlendirir. O, imkânın aslında sadece aklın varlıklar hakkında kabullendiği yargılar olduğunu söyler. Ona göre bu yargılar ait olacakları herhangi bir mevcuda ihtiyaç duymazlar. Çünkü varlığı akli bir gereklilik sebebiyledir. Gazzâlî bunu üç yolla açıklar. İlk olarak imkânın zıddı olan imkânsızlığı ele alır. Ona göre eğer imkân var olmak için bir dayanacağı bir varlığa ihtiyaç duyuyorsa o zaman imkânsızlık için de aynı durum geçerli değildir. İmkânsızlık da izafe edileceği bir varlığı gerektirirdi. Ancak imkânsızlık zaten var olmayan ve olamayacak şeyleri ifade ettiğinden onun dayanacağı bir varlıktan söz edilemez. Öyleyse imkânsızlığın akli bir yargı oluşu anlaşılabilir olur. Bu durumda imkânsızlık hakkında geçerli olan onun zıddı imkân için de kabul edilmelidir.³⁵³

Gazzâlî'nin imkânın akli varlık olduğunun ispatına dair ikinci yolu renkler üzerindedir. O, renklerden siyah ve beyazı örnek olarak alır. Akıl varlığına şahit olduğumuz bu iki rengin varlıklarından önce onların mümkün olduklarına hükmeder. Ancak bir de meseleyi onlar cisimde var olduklarında ele almak gerekir. Bir cisimdeki beyazlığın var olması imkânının cisme dayalı olduğu varsayılınsın. Bu durumda mümkün varlık cisim olacak ve imkânın beyazla ilişkisi kalmayacaktır. Ancak söz konusu beyazın varlığını duyumsadığımız bir gerçektir. Öyleyse bu beyazın varlığı mümkün, vacip ya da imkânsız mıdır? Gazzâlî bu soruyu sorarak imkânın akli olduğunu vurgular.³⁵⁴

³⁵² Gazzâlî, *Tehâfüit*, 119-120.

³⁵³ Gazzâlî, *Tehâfüit*, 121.

³⁵⁴ Gazzâlî, *Tehâfüit*, 122.

2.3. Âlemin Sona Erişi Fenânın keyfiyeti

Âlemin sona ermesi ve yok olması İslam inancı içerisinde kabul edilen temel bir konudur. Her görüş sahibi bu dünyanın bir gün sona ereceğini kabul eder. Ancak bu sonun nasıl fiiliyatta gerçekleşeceği ve bunun akli temelleri hakkında farklı düşüncelerin oluşması söz konusudur. İslam dininin temel kaynakları olan ayet ve hâdisler sona eriş başladıktan sonraki ibret verici hâdiseleri ayrıntılı şekilde tasvir etmiştir. Ancak yok olanın mahiyeti yokedilen cisimlerin mahiyeti konusu Mu'tezile'nin Behşemiyye ekolü içerisinde i'dâm ve tefrik kelimeleriyle ayrıca tartışılmıştır.³⁵⁵ Bunların dışındaki genel görüş sahipleri ise mutlak manada yok olmadan bahsederek bu konuyu ayrıntılandırmamıştır.

Fenânın keyfiyeti dediğimizde konu cevherin yok edilmesine gitmektedir. Eş'arîlerin âlemin yok olmasını mümkün görmeleri aslında sadece cisimlerle ilgilidir. Arazlar ise var olduktan hemen sonraki ikinci anda yok olmaları zorunlu olduklarından onlar için böyle bir imkândan bahsedilmez.³⁵⁶ Eş'arîlerin buradaki önem verdikleri temel husus arazların bekâsının olamayacağıdır. Bu yaklaşım arazların söz konusu özelliğini temel alan hudûs deliline verilen önemden kaynaklanmıştır. Eş'arîlere göre tüm arazlar var olduktan hemen sonraki ikinci anda yok olurlar. Çünkü arazların bekâsı imkânsızdır. Cisimlerin ise her bir cüzünün bâkî kılınması veya yok edilmesi mümkündür.³⁵⁷ Kelamcılar varlığın iki farklı özellikteki şeyden meydana geldiğini kabul ettiklerinden yok olma anında da cevherde ve arazda olmak üzere bu şekilde iki farklı durum ortaya çıkmaktadır. Âlemi oluşturan cüzlerden arazların var oldukları andan hemen sonra kendiliğinden yok olduğu genel kabul haline gelmiştir. Bu durum fenâ meselesini onlar açısından anlaşılabilir kılmaktadır. Ancak cevherlere gelince durum değişmektedir. Arazın sürekli yeniden yaratmaya maruz kalması anlaşılması kolay bir noktadır. Araz zaten en başta gelip geçici bir olgu olarak tasavvur edildiğinden bu durum onun için uygun düşmektedir. Cevher ise cisimde kalıcı sabit olan kısmı temsil etmekteyse de yeniden yaratma onu da ilgilendirmektedir.

Yokoluş anlamına gelen fenânın hangi şekilde olacağı hakkında klasik eserlerde de geçen üç ihtimali ele alabiliriz. Buna göre âlemin fenâsı ya direkt yok edilme (idamul mudem) şeklinde ya bir zıddının meydana getirilmesiyle ya da varlık şartının ortadan

³⁵⁵ Takıyyüddîn en-Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istiksâ*, thk. Seyyid Muhammed Şahid (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1999), 386, 399.

³⁵⁶ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 255.

³⁵⁷ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 107.

kaldırılmasıyla gerçekleşecektir.³⁵⁸ Ancak bu tasnifte zorunlu bir guruplamadan ziyade konunun mantiki çerçevesinin çizildiği görülmektedir. Örneğin Bâkılânî hem birinci grupta hem de üçüncü grupta değerlendirilebilir.

Birinci ihtimale göre o nasıl ki ilk başta Allah'ın var etmesiyle var olmuş ise aynı şekilde Allah'ın yok etmesiyle yok olacaktır. Bu, Bâkılânî'nin, Mu'tezile'den Hayyât ve Ebû Hüseyin El-Basrî'nin (öl. 436/1044) görüşüdür. Direkt yok etmenin ikinci versiyonu ise âlem Allah'ın nasıl ilk başta kün emri ile var olmuşsa ifni emri ile de yok olur. Bu Ebû Hüzeyl'in görüşüdür.³⁵⁹ Bu yaklaşım tarzı konuyu yok oluşun imkânının sem'î olarak bilinmesine dayalı olarak daha çok semiyât kısmına kaydırmaktadır. Sona erme olayının gerçekleşmesini de yine ilâhî emre bağlamaktadır.

İkinci ihtimale göre ise zıddının yaratılması ile yok olmadır. Bu, Mu'tezile'nin çoğunluğunun görüşüdür. Onlar bu zıdda fenâ ismini verirler. Ayrıca bu fenâ ya müstakil bir şekilde bir mekânda gerçekleşmek suretiyle olacaktır ya da böyle olmayacaktır(mekânsız olacaktır). Müstakil olarak bir mekânda olmaz ise o zaman ya bir mekânlı ile kaim olacak veya olmayacaktır. Bunlar her birine Mu'tezile'den bir grubun tarafı olduğu üç farklı ihtimaldir. Birinci kısım İbn İhşid'in görüşüdür. Buna göre fenâ bir mekân tutmasa da belirli bir yönde gerçekleşir. Allah onu yarattığında cevherlerin tamamı yok olur. İkinci kısım İbn Şuayb'ın görüşüdür. Buna göre Allah her cevherde bir fenâ yaratır ve fenâ o cevherin ikinci anda yok olmasını gerektirir. Üçüncü kısım ise Ebû Ali ve Haşim'in görüşleridir. Onlara göre Allah mahalsiz olarak bir fenâ yaratır ve tüm cevherler bu fenânın yaratıldığı halde yok olurlar. Bu üçüncü kısmın da muhtemel iki yönü vardır. Bunlar ise bir fenânın tüm cevherleri yok etmek için yeterli olup olmayacağı konusudur. Bir fenânın yeterli olacağı Ebû Haşim ve Kâdî Abdülcebâr'ın görüşüdür. Yetmeyeceği ise Ebû Ali'nin görüşüdür.³⁶⁰ Zıddın gelmesi ile yok olma âlemde hali hazırda gerçekleşen durumlar için geçerlidir. Aynı durumu top yekûn kıyamet hakkında uygulamaya çalışıldığında problem ortaya çıkmaktadır. Bu görüşü savunanlar bunu çözmeye yönelik açıklamalarda bulunmaktadır.

Kalânîsî'ye (öl. IV./X. yüzyıl başları [?]) göre Allah cisimde bir fenâ yaratır ve cisim bu fenânın var olduğu andan hemen sonraki anda yok olur. Mu'tezile'den Muhammed b. Şebib de aynı görüştedir.³⁶¹ Ancak Kalânîsî ile Muhammed b. Şebib

³⁵⁸ Râzî, *Nihâye*, 4/90.

³⁵⁹ Râzî, *Nihâye*, 90.

³⁶⁰ İbni Metteveyh, *et-Tezkire*, 231; Râzî, *Nihâye*, 90.

³⁶¹ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 108.

arasında bekâ hakkında farklılık vardır. Kalânîsî hem bekâyı hem de fenâyı cisimden ayrı kabul eder. Muhammed b. Şebib fenânın ayrı olduğu bekânın ise ayrı bir varlığı olmadığını ileri sürmüştür. Bu konuya Eş‘arî ve Ka‘bî onlardan farklı yaklaşarak bekâyı ayrı bir varlık olarak kabul edip fenânın cisimden ayrı bir varlığı olmadığını söylemişlerdir.³⁶² Bağdâdî söz konusu cismin kendisinde fenânın yaratıldığı ilk anda değil de bir sonraki anda yok olacağı iddiasını yersiz bulduğunu söyler. Ona göre cisim ilk anda yok olmuyorsa o zaman ikinci anda da yok olmasının bir anlamı yoktur.

Her şeyin yok olacağı bir durumda cisim yok edilirken ona zıt olarak bir fenâ getirildiğinde akabinde bu fenânın da bir varlığı söz konusudur. Bu sebeple Mu‘tezile’den Muammer yaratmanın yaratılan şeyden, bekânın bâkîden, fenânın da yok olandan ayrı olduğunu söylemiştir.³⁶³ Ayrıca o her cismin bir bekâ ile bâkî ve yine bir fenâ ile de yok olacağını söylemiştir. Ona göre bu söz konusu bekânın da bir bekâsı ve sonra o bekânın da bir bekâsı vardır. Bu sonsuza kadar böyle devam eder. Fenâ için de durum aynıdır. İbni Metteveyh, Ebû Ali el-Cübbâî’nin fenâyı cisimden ayrı bir araz kabul ettiğini ve bunun sahih olan görüş olduğunu söyler.³⁶⁴ Muammer ayrıca âlemin hiç bir cisim kalmayacak şekilde tümüyle yok olmasını imkânsız görmüştür. Bağdâdî’ye göre Allah’ın yarattığı varlıkların hepsini veya bir kısmını yok etmeye kadir olmadığını söylemek O’nun kudretini sınırlamak demektir.³⁶⁵ Çoğunluk ile beraber Eş‘arîler de âlemin parçalarının yok olmasını mümkün gördükleri gibi onun topyekûn yok olmasını da mümkün görmüşlerdir. Onlar pek çok kelami meselede olduğu gibi fenâ meselesini de değerlendirirken Allah’ın kudret sıfatını merkeze almışlardır. Konuyu izah ederken söyledikleri “âlemi yaratan onun tamamını yok etmeye kadir olduğu gibi bir kısmını da yok etmeye de kadirdir”³⁶⁶ cümlesi bunu açıkça göstermektedir.

Âlemin tamamen yok olarak sadece Allah’ın varlıkta kaldığı bir ortamı ifade etme için Ebû Ali ve Ebû Haşim Allah’ın mahalsiz bir fenâ yaratacağını ve bununla tüm varlığın birlikte yok olacağını kabul etmişlerdir. Yaratılan bu fenâ arazı tüm cisimlere zıt mahiyettedir.³⁶⁷ Ayrıca onlar Allah’ın cisimlerden bir kısmını var olarak bırakıp diğer bir kısmını yok etmeye kudreti olmadığını da söylemişlerdir. Bağdâdî’ye göre bu görüş açıkça küfürdür. Çünkü onlar Allah’ı tüm cisimleri birlikte yok etmeye kadir saysalar da

³⁶² Bağdâdî, *Usûlu ‘d-dîn*, 257.

³⁶³ Bağdâdî, *Usûlu ‘d-dîn*, 256.

³⁶⁴ İbni Metteveyh, *et-Tezkire*, 218.

³⁶⁵ Bağdâdî, *Usûlu ‘d-dîn*, 108.

³⁶⁶ Bağdâdî, *Usûlu ‘d-dîn*, 255.

³⁶⁷ İbni Metteveyh, *et-Tezkire*, 231.

kısmi yok etmeye kadir görmemeleri yanlıştır. Aynı zamanda onlar bu görüşle Allah'ın hiçbir şey var olmamış iken tek mevcut olmasının imkânını da reddetmiş olmaktadır. Bağdâdî onların bu görüşüne hudûs delili çerçevesinde de eleştiriler yöneltir. Çünkü eğer fenâ arazının mahalsiz bir şekilde yaratıldığı söylenirse bu diğer tüm arazların da mahalsiz yaratılmasının mümkün olduğu sonucuna götürür. O zaman arazların cisimlerle birlikte olmasının zorunluluğu ortadan kaldırılmış olur. Bu da hudûs delilinin temel dayanağı olan cisimlerin arazsız kalamayacağı öncülünü geçersiz kılacaktır. Bunlara ek olarak Bağdâdî fenânın âlemin yok olması için mahiyeti zıt bir fenânın şart koşulmasını da eleştirir. Ona göre eğer varlığın yok olması için bir zıddın gelmesi gerekiyorsa o zaman o gelen zıt varlığın da yok olması için bir zıt gelmesi ve ondan sonra da bir zıddın gelmesi gerekecek ve teselsül meydana gelecektir. Bu durum Dehriyye'nin iddialarına kapı aralamakta ve Allah'ın her şeyden sonra tek var kalabilen olma özelliğine de ters düşmektedir.³⁶⁸

Üçüncü ihtimal ise varlığının şartı olan şeyin kesilmesi ile yok olmadır. Burada da bu şartın cevherle kaim olup olmadığı meselesi vardır. Şartın kesilmesiyle fenâda cevher, arazların yok olmasıyla son bulur. Burada da iki durum vardır. Cevher ya tüm arazların yok olmasıyla ya da sadece bazı arazların yok olmasıyla fenâ bulur. Tüm arazların yok olması ile olma cevherlerin kendisine gelen tüm arazları kabul etmesini mümkün gören Cüveynî'nin görüşüdür. Sadece bazı arazların kesilmesi ile fenâ görüşünde ise iki farklı yaklaşım vardır. Bekâ arazını merkeze alan birinci yaklaşımdır. Buna göre cevherin kendisinde kaim bir bekâ ile var olduğunu kabul edenlere aittir. Bu bekâ ise kendisi bâkî değildir ve Allah onu halden hale art arda yaratır. Allah cevherde bu bekâyı yaratmadığında onun yok olması gerekir. Bu Eş'ariyye'den çoğunluğun ve Ka'bi'nin³⁶⁹ görüşüdür. Şartın kesilmesiyle fenâ bulmada bazı arazların yok olması görüşünde bekâ ile ilgili olandan sonra ikinci olarak ekvân ile ilgili olanı vardır. Bu görüşe göre cevherin varlığının devamı onda ekvânın meydana gelmesine bağlıdır ve ekvân bâkî değildir. Allah bu ekvânı cevherde yaratmadığı zaman o yok olur. Bu, Bâkılânî'nin görüşüdür.³⁷⁰

Nesefî'ye göre Neccâriyye ve Mu'tezile "yok etme" âlemin kendisidir diyenlerdendir. Onlara göre bu kelamcılar görüşleriyle sufestaiyye ye dâhil olmak durumundadır. Hatta onlara göre Cahız da buna dayalı olarak cisimlerin yok edilmesini

³⁶⁸ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 257.

³⁶⁹ Ka'bi, *Makâlât*, 464.

³⁷⁰ Râzî, *Nihâye*, 90; Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 108, 230-231.

imkânsız gördü ve Allah'ın kudretinden hariç tuttu.³⁷¹ Burada eleştirilen tabiatçı tutumun bizim günümüzde yaptığımız âlemin sahip olduğu özellikler sebebiyle yok olacağını söylemekle aynı gibi görünmektedir. Evrendeki sistemin uzun bir süre sonra yok olmak zorunda kalacağını iddia etmek Allah'ın yok etmedeki kudretini dışarıda bırakıyor gibi görünmektedir. Ancak nasıl fizik kanunlarının dünyada işleyişini ilâhî kudret ile birlikte kabul edebiliyorsak yok oluş hakkında da aynı tavrı benimseyebiliriz. Âlemin kendinde bulunan tabii özellikler sebebiyle sona ereceği ihtimali ayrıca yukarıda geçen tefrik yoluyla yok olmayı desteklemektedir.

2.3.1. Âlemdeki Cüzlerin Sona ermesi

Âlemdeki cüzler temel olarak cevher ve araz olmak üzere iki kısımdır. Âlemdeki herhangi bir varlığın fiziki etmenler sonucu yok olması veya ortadan kalkması mümkündür. Bir ağaç yanıp kül olarak yok olabilir veya bir ev yıkılabilir. Bu olaylarda nesneyi oluşturan cüzlere ne olduğu konusu ayrıca ele alınmıştır. Hatta kelamcılar yok olmayı daha çok cüzler üzerinden tartışmışlardır. Fakat burada dikkati çeken husus bu cüzlerden arazların yok oluşuna daha fazla yer ayrılmasıdır.

Arazlar kelamcılar tarafından hali hazırda zaten fani varlıklar olarak kabul edilmiştir. Buna göre bir araz var olduğu andan sonraki anda yok olur. Bu sebeple arazlar için ayrıca bir fenâ söz konusu değildir. Ancak kelamcılar teceddüd yoluyla araz ve cisim arasındaki sûrî ilişkinin de sona ermesinden bahsetmişlerdir. Yani biz dışardan gözlemlediğimizde bir cisimdeki renk arazının onda sürekli durduğu algısına sahip oluruz. İşte bu algının da son bulup başkasıyla değişmesi söz konusudur.

Konuyu başka şekilde ele alacak olursak bir cisimde sürekli tekrarlanan bir araz türünün örneğin beyazlığın o cisme tekrar gelmesini engelleyen bir durum karşımıza çıkmaktadır. Beyaz bir kâğıt yandığında siyah olmakta ve ondaki beyazlık arazı silsilesi kesilmekte yerine başkası gelmektedir. Bu durumlar da kelim kitaplarında arazın fenâsı ile irtibatlı ele alınmıştır.

Arazın ikinci anda var olamamasından farklı olarak o araz türünün varlığa gelişinin kesilmesi hadisesinin zıt arazların gelmesi yoluyla gerçekleştiği ifade edilmektedir. Kâğıttaki beyazlık arazlarının kesilmesi için siyahlığın gelmesi sebep olarak zikredilmiştir. Konunun özü bu kadarla sınırlı olmasına karşın kelim kitaplarında arazların zıtlığı meselesinin fenâ olarak algılandığı izlenimini edinmekteyiz. Bazı klasik

³⁷¹ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/80.

eserlerde bir arazın zıt bir araz sebebiyle fenâ bulacağı ifade edilmektedir. Bunun sebebi ve haklılık payı ihtimali olarak yukarıda söylediğimiz arazın değil sürecin fenâsı algısı öne sürülebilir. Çünkü arazın fenâsı ve bekâsı olamaz. Ayrıca cevher araz ilişkisinin zamansal süreçten bağımsız değerlendirilmesi ihtiyacı da geçerli bir sebeptir. Anlardan ve zamandan ayrı olarak bu ikili ilişkiyi değerlendirdiğimizde arazların zıtları sebebiyle yok olmaları doğru bir çıkarımdır. Bunun yanında dış dünyada yaptığımız gözlemler de arazların değişiminde yine zıt arazların etkisini çağrıştırmaktadır. En azından bazı arazların diğer arazlarla aynı anda var olamadığı görülmektedir.

Konuyla ilgili olarak Cüveynî arazları zıtları olanlar ve olmayanlar diye ikiye ayırır. Burada kastedilen kelime anlamındaki zıtlık değildir. Üzerinde durulan aynı anda cevherde beraber bulunamayacak olmalarıdır. Buna göre renk, tat, koku ve kevn gibi çoğunluğu oluşturan arazların birden fazla zıddı vardır. Aslında bunların her biri bir arazlar grubunu ifade eden isimlerdir. Örneğin pek çok renk, tat, koku ve kevn türü vardır. Bunlardan birini değerlendirecek olursak sarı, siyah beyaz gibi renklerin tümü bir birine zıttır. Çünkü bunlar aynı anda cevherde birlikte bulunamazlar. Bir cisim aynı anda hem sarı hem siyah veya beyaz olamaz. Tatlar, kokular ve kevnler için de bu geçerlidir.³⁷²

İkinci grup arazlar ise zıddı olmayanlardır. Bunlara örnek olarak bekâ arazını verebiliriz. Bekâ arazının bir cisimde kaim olması mümkün olunca onun karşısında başka bir arazın gelmesi düşünülemez. İlimler, kudretler ve idrakler de böyledir.³⁷³ Cüveynî'nin bu tasnifinde bekânın zıddı bulunmadığından, fenâ bir araz hüviyeti kazanmamaktadır. Onun buradaki açıklamalarında ikinci grubun yokluk ifade eden karşıtlara sahip arazlardan ibaret olduğu görülmektedir. İlimin karşıtının cehalet, kudretin zıddı acziyet olması gibi. Bu yaklaşıma göre cismin yok olması, üzerindeki bekâ arazının teceddüdünün kesilip Allah tarafından yaratılmaması suretiyle sağlanacaktır.

Ancak bekâ arazının yokluğu sebebiyle cismin yok olacağı söylendiğinde konu cevherin arazları taşımasının kendi varlığı açısından zorunlu olup olmadığı tartışmasına kaymaktadır. Yani buradaki soru araz taşımayan bir cevher mümkün müdür değil midir şeklindedir. Hudûs teorisi özellikle cevherlerin arazsız olamayacağı üzerine kurulmuştur ve kelimcilerin çoğunluğu bu görüştedir.

³⁷² Cüveynî, *eş-Şâmil*, 77.

³⁷³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 77.

Ancak Cüveynî renklerin art arda gelip bir birini yok etmesinin yukarıda geçen görüşe dayanak olamayacağını söyler. Bu görüşü savunanlar cevhere gelen beyaz rengi yok olduktan sonra siyahlığın geleceğini kabul etmişlerdir. Buna göre ise iki rengin bir birine etkisi olmayacaktır. Birinin varlığı veya yokluğu diğerinin varlığa gelişini zorunlu kılmayacaktır. Çünkü ikisi aynı anda varlık üzere olmamaktadır. Eğer onların aynı anda var olacağı şekilde bir yaklaşım ortaya koymak istiyorlarsa o zaman bunun için beyazın yok olmasının ancak siyahın meydana gelmesiyle gerçekleşeceğini şart koşmaları gerekirdi. Ancak zaten bu şekilde de çözüme ulaşılamazdı. Çünkü bu durumda iki zıddın bir araya gelmesi gibi bir imkânsızlığa kapı aralarlardı.³⁷⁴ Kelamcılar yaratıcının varlığının ispatını âlemin hudûsuna dayandırmışlardır. Hudûsun da en temel dayanağı cevherin arazdan hali olamayacağıdır. Cevherlerin arazlardan hali olabileceği görüşünü reddederken de bir yerde hiçbir açıklamaya ihtiyaç duymadan sadece cevherin hudûsunu açıklamayı imkânsız kılacağı gerekçesini yeterli görmüştür.³⁷⁵ Cüveynî'nin buradan ulaşmakta olduğu nokta cevherlerin arazlardan hali olamayacağı anlayışını ispatlamaktır. Onun önce renklerin art arda gelip bir birini nefyetmesini açıklaması ve sonrasında kevnleri buna kıyas etmesi ile amaçladığı ikinci temel husus cevherin arazi alma zorunluluğuna her hangi bir dayanak bulmaktır. Öyle ki bir birinden farklı açıklamalar da olsa arazların gelişinin zorunluluğunu açıklayan her yaklaşım Cüveynî'nin gözünde dikkate değerdir. Bu zorunluluk ya cevherin zatından olabilir ya da arazi kabulünden dolayı olabilir. İkisi de hudûsun lehine olmaktadır.³⁷⁶ Yaşadığımız âlemde cisimlere baktığımızda bunların mutlaka bir renginin olduğunu görmekteyiz. Bir renk yok olsa bile yerine bir başkası kesinlikle gelmektedir. Bu sebeple bazı kelam alimlerinin rengi cevher için zorunlu bir araz olarak gördüğü düşünebilir.

Cüveynî arazın isbatını yaparken gelen bir itiraz sorusu üzerine Allah'ın bir cevheri yok ettikten sonra onu iade ettiğinde yeni zaid bir mana taşıyıp taşımayacağı konusunu değerlendirir. Cüveynî'nin aktardığına göre bazı kelamcılar arazın arazla kaim olamaması sebebiyle arazların iadesini reddetmişlerdir. Buna rağmen aynı kelamcılar cevherin iade olunmuşluğunun zaid bir mana olduğunu da kabul etmişlerdir. Ancak o bu yaklaşımı doğru bulmayarak iadenin iade olunanlar üzerinde zaid bir mana sayılamayacağını söyler. Ona göre mu'âd ilk başta nasıl göründü ise iade olduğunda da öyledir. Ona sadece adem tekaddüm etmiştir. Adem de tam anlamıyla yokluk demek

³⁷⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 81.

³⁷⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 82.

³⁷⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 81.

olduğundan bir manayı gerektiremez. Bundan dolayı iade olunmuş şeyin bir mana alacağı söylenemez. Aslında iade ibtidaen bir yaratmadır. Cüveynî bir örnekle meseleyi izah eder. Mesela bir kimse bir cevheri görüp ondan ayrılrsa, daha sonra bu cevher yok olup tekrar iade edilse. O kimse cevherin ikinci halini gördüğünde arada hiç bir fark tespit etmez.³⁷⁷ Zaid mana ilk yaratmada nasıl gerekmiyorsa iade de gerekmeyecektir. Kur'ân'ın da iadeyi ilk yaratmaya benzetmiş³⁷⁸ olması Cüveynî'nin yaklaşımını desteklemektedir.

Suyun buharlaşması, bir kâğıdın yanması, canlıların bedenlerinin toprağa karışması gibi olayları eski âlimler yok olma olarak görmektedir. Ancak günümüzde biliyoruz ki bu cisimlerdeki madde kısmen enerjiye dönüşmekte kısmen de şekil ve form gibi özelliklerideğişmektedir. Klasik tabirle cevherleri değil arazları yok olmaktadır. Kelamdaki hudûs teorisi bağlamında âlimler cisimlerin sona ereceğini savunmuş olmakla beraber cevher ve araz şeklindeki ayırım kalıcılık ve geçicilik bakımından sorgulandığında bazı çıkarımlar yapmak mümkündür. Cevherin kendi başına kaim, arazın ise cevher ile kaim özellikte olması günümüz fizik bilgisi açısından uyumlu olabilecek bir açıklamadır. Aslında kelamcılarının düşüncesinin arka planında sabit kalıcı madde unsurunun var olduğunun işareti olarak kabul edebiliriz.

2.4. Âlemin Sona Ermesi Ve İlâhi Sıfatlar İlişkisi

Kelam ilminde ele alınan her konu doğrudan veya dolaylı olarak ilâhi sıfatlarla ilişkilidir. Mebadi kısmında onları ispatlamak için pek çok mesele açıklanır. Mesail kısmında da bu sıfatlara dayalı inanç konuları işlenir. Âlem de bir konu olarak merkezde durmaktadır. Âlem bizatihi Allah'ın varlığını ve sıfatlarını bize bildiren, tanıtan, muhatap eden konumundadır. Bu sebeple tüm zâtî ve subûtî sıfatlar âlem ile ilişkilidir. Âlemin yapısal sonluluğu mebâdi kısmında değerlendirilebilirken zamansal sonluluğu ve bu sona erişin gerçekleşmesi de mesâilde işlenen konularla irtibatlıdır.

Yokolma ile ilâhi fiiller arasındaki ilişkiye farklı bir bağlamda ve terimle daha önce "Ademin mu'dime ihtiyacı" başlığında değinmiştik. O başlıkta yok olma ile zât arasındaki izâfet ilişkisi değerlendirilmişti. Şimdi ise bir fiil olarak sıfatlara konu oluşu hakkındaki görüşleri değerlendireceğiz.

İlahi zatı tenzih ve yüceltme amacıyla onu ve sıfatlarını hadis varlıklarla direkt olarak ilişkilendirmemeyi amaçlayan yaklaşımlar da mevcuttur. Başta İslam filozofları

³⁷⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 58.

³⁷⁸ Enbiyâ 21/104.

tüm varlık anlayışlarını bunun üzerine kurmuştur. Bu varlık anlayışlarına paralel olarak da âlemin sona erişi ve ilâhi sıfatlar konusunu açıklayacaklardır. Onlar zâtta bir değişme olmaması üzerinde durmuşlardır.³⁷⁹

Mu'tezile ise yaratma temelli varlık tasavvuruna sahip olmakla beraber tenzih amacıyla ilahi sıfatları ve bunların âlemlerle ilişkisini yorumlamışlardır. Yoketme fiili ile Allah'ın zatını ayrı tutmayı hedefleyen yaklaşım olarak kendiliğinden yok olan bir fenâ ile âlemin son bulması fikri ortaya atılmıştır. Ebû Ali ve Ebû Haşim'e nisbet edilen bu görüşe göre Allah'ın mahalsiz olarak yaratacağı bir fenâ ile âlemin hepsi bir anda yok olacaktır. Bu görüşte de yok etme fiilinin ardından ortaya başka bir varlık çıkmaktadır. Bu yönüyle filozofların yaklaşımına benzemekle beraber ulaştığı sonuç bakımından tamamen farklıdır. Bu şekildeki bir fenâ tasavvuru filozofların varlık anlayışındaki özellikleri taşımamaktadır. Bahsi geçen Mu'tezile kelamcıları da filozofların aksine yok etme fiilinin tam bir yok olma ile sonuçlanacağını öngörecektir bir teori oluşturmayı hedefliyorlardı. Âlemden sonra yaratılan fenânın kendisinin de yok olmak için başka bir fenâyı ihtiyaç duyması ve bu şekilde sonsuza kadar uzayan bir zincirin oluşması gibi problemle karşı karşıya kaldılar. Teorideki bu problemi çözmek için yok etme fiili ile mahalsiz olarak varlığa çıkan fenânın âlemin yok oluşunu takip eden ikinci anda başka bir yok etmeye ihtiyaç duymadan kendiliğinden yok olacağını söylediler.

Konunun zorluğu sebebiyle Mu'tezililerin yukarıda verilen görüşünde bir takım çıkmazların olması kaçınılmazdır. Bu çıkmaz noktaların bir kısmı kelami açıdan ifade edilebilir. Ancak Gazzâlî söz konusu görüşü filozofların sistemine cevap olma konusundaki eksiklikleri gösterme bakımından değerlendirir ve filozofların dilinden eleştirir. Getirdiği eleştirilerden en temel düzeyde olanı yok olmanın akledilemez olduğu şeklindedir.³⁸⁰

Allah'ın âlemi direkt olarak yok edemeyip ayrıca bir fenâ yaratması ve onu yok edebilmesini söylemek çelişkili bir yaklaşımdır. Çünkü yaratılan bu fenâ da âlemin dışında mahalsiz olarak var olduğundan onun yanında ikinci bir âlem hüviyetindedir. Bu açıdan âlemin yok olması ile fenânın yok olması arasında bir fark yoktur.³⁸¹ Allah'ın dışında bir varlık olması itibarıyla de âlem tanımına girer ve âlemlerle aynı var oluş düzleminde bulunmaktadır.

³⁷⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 51.

³⁸⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 52

³⁸¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 52.

Fenânın ilâhî fiil oluşu ile ilgili bir görüş de Kerramiyye'ye nisbet edilir. Onlar Allah'ın kendi zatında yarattığı bir varlık olduğunu kabul ettikleri fenâ ile âlemin yok olacağını iddia ederler. Kerramiyye'nin yok olmayı var olmadaki gibi açıkladıkları görülmektedir. Âlem Allah'ın kendi zatında yaratacağı bir vücûd ile meydana gelecektir. Bu açıklamanın en problemlisi yanı Allah'ın zatının hâdis varlıklara mahal olduğunu ifade etmesidir. Ayrıca burada var etme kavramı ile ilgili akli yönden problemler bulunmaktadır. Var etme denilince irade ve kudrete nisbet edilen şeyin varlığa gelmesi anlaşılır. Burada irade, kudret ve makdur olan âlem dışında başka bir şeyi konuya dâhil etmek yanlıştır. Akıl bunu gerektirir. Var etme hakkındaki bu durum yok etme için de geçerlidir.³⁸²

Eş'ariyye'ye göre arazların bekâsı düşünülemez olduğundan onlar kendiliğinden yok olurlar. Onlar eğer birden fazla anda var olabilselerdi o zaman yok olmaları da imkânsız olurdu. Cevherlerin varlığı devam eder ancak onların bu bekâsı kendi zatlarından dolayı değildir. Cevherin varlığının takip eden anlarda devam etmesi zatına eklenmiş bir bekâ arazı ile gerçekleşir. Eş'arîler Allah'ın fiili ile âlemin yok oluşunu bu görüşleri üzerinden açıklarlar. Bu görüşte Allah'ın fenâyı ayrıca yaratmasına yer verilmemiştir. Burada sadece Allah'ın cevherin devamlılığını sağlayan her an art arda yarattığı bekâ arazını yaratmayı bırakması onun yok olmasını sağlayacaktır. Filozoflara göre bu görüş de birçok yanlılığı barındırmaktadır. Öncelikle insanın saçını örnek olarak alalım. Yukarıdaki görüşe göre insanın saçı sürekli varlığı aynen devam etmekte ancak onun rengi an be an yenilenmektedir. Hâlbuki akıl insanın saçının sürekli varlığına hükmederken onun renginin de devam ettiğine hükmeder. İkisini bir birinden ayırmak aklen uygun değildir. Öyle ki insanlar saçlarının varlığının devamını onun renginin devam ettiğini görerek anlarlar. Filozofların hatalı bulduğu diğer bir nokta da cismin varlığının devamının bekâ arazına ihtiyaç duyduğu iddiasıdır. Eğer süreklilik için bekâyaya ihtiyaç duyuluyorsa o zaman Allah'ın sıfatlarının da devamlılığı için aynı durum söz konusudur. İlahi sıfatlar da bekâ arazına ihtiyaç duymalıdır. Ayrıca sıfatlara gelen bu bekânın kendisi de sürekli var olan bir şey olduğundan o da ikinci bir bekâyaya ihtiyaç duyacaktır ve bu şekilde sonsuz zincir devam edecektir.³⁸³

Arazların kendiliğinden yok olması ile cismin fenasının gerçekleşmesi görüşü de ilahi fiiller açısından değerlendirilebilir. Cevher ise yok olmak için bir sebebe ihtiyaç

³⁸² Gazzâlî, *Tehâfüt*, 52.

³⁸³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 53.

duyar. Cevherlerin bir takım arazlardan yoksun bırakılmaları yok olmalarının sebebi olur. Buna göre Allah hareket ile sukûn, ictima ile iftirak araz gruplarından birini yaratmadığında cevher yok olur. Çünkü hem hareketsiz hem de sukûnsuz; ayrı ya da bitişik durmayan bir cisim var olamaz. Filozofların yukarıdaki iki görüşte dikkat çektikleri nokta önemlidir. Onlara göre her iki görüşte de yok etmenin bir fiil olmadığı ifade edilmiştir ve yokluğun gerçekleşmesinin aklen bir fiil olarak kabul edilemeyeceği sonucuna varılmıştır.³⁸⁴ Ulaşılan sonuç bu yönüyle filozofların savundukları ile aynı olmakla beraber âlemin yok olup olmayacağına dair tercihleri etkilememiştir. Eş'arîler yok olmanın bir fiil olarak nitelenmesi bile de ilahi müdahale yoluyla gerçekleşeceğini söylemişlerdir. Filozoflar ise yok olma eğer gerçekleşecek olsaydı kesinlikle bir fiil olarak nitelenecekti kabulünden hareketle konuyu reddetmişlerdir.

2.4.1. Kudret Sıfatı ve Fenâ İlişkisi

Âlemdeki hadiselerin ilahi zat ile ilişkisine dair yaklaşımlar hem sonluluk hem de fenâ konusunda kendini göstermektedir. Âlemin sonlu olduğunu söylediğimizde ona taalluk eden kudret sıfatının da sonluluğu akla gelmektedir. Örneğin Hayyât, Allâf'ın ilahi sıfatlardan ilim ve kudreti sınırlı gördüğüne dair iddianın yanlış olduğunu söyledikten sonra sınırlılığın ilme ve kudrete konu olan yaratılmışlar hakkında olduğunu söyler. Ona göre bu varlıkların bir miktarı ve sınırı vardır ve onlar yok olacaklardır.³⁸⁵ Allah'ın her şeye güç yetirdiği, her şeyin adedini saydığı ve her şeyi ihata ettiği belirtilen ayetlerle de konu desteklenmektedir³⁸⁶

Âlemin sonluluğunun kudret sıfatını da sınırlamasından başka bir mesele de yok etmenin gerçekleşmesi hakkındadır. Yoketme fiilinin kudrete konu olması ayrıca tartışılmıştır. Burada iki temel nokta vardır. Bunlardan biri “Fenâ yok olan şeyin aynı mıdır yoksa gayrı mıdır?” sorusudur. Diğeri de “Fenâ şeyin kendisine mi yoksa başka bir şeye mi hulul eder?” sorusudur. Bu iki konuda görüşler birkaç grupta toplanabilir. 1-Bir grup fenânın şeyden ayrı bir varlık olmadığını söylemiştir. Bunlar Allah'ın bir şeyi kendisinden başka yaratmamak (yaratmayı kesmek) suretiyle yok edeceğini savunmuşlardır. 2-Başka bir gruba göre Allah bir şeyi yok etmek istediğinde onun için bir fenâ yaratır ancak bu fenâ Allah'ın zatı ile kaimdir. 3-Başka bir görüşe göre de Allah yok edilecek şeye hulul eden bir mana yaratır. O şey mananın kendisine hulul ettiği ikinci

³⁸⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 53.

³⁸⁵ Hayyât, *el-İntisâr*, 42.

³⁸⁶ Nahl 16/77; Bakara 2/29; Fussilet 41/54; Cin 72/28.

anda yok oluverir. Şey yok olunca söz konusu manaya fenâ denir. 4-Bir grup ise fenânın şeyden başka bir varlıkta kaim olduğunu iddia etmiştir. Diğer bir gruba göre ise cisim Allah'ın her an yaratmaya devam ettiği bekâ ile bâkî olmaktadır. Allah bu cismi yok etmek istediğinde onun için bekâyı yaratmaz ve yok olur.³⁸⁷

Allâf'a göre kudret sahibinin bir şey üzerinde yapmış bulunduğu bir fiili tekrar o şey üzerinde yapması imkânsızdır. O, kadirin şey üzerinde bir fiili veya onun zıddını yapmasını imkânsız görmemekte ancak bunu bir defaya mahsus olarak kabul etmektedir. Allah cennet ehline bekâ ve sükûnu bir defa vermiş ve fiile kudretini gerçekleştirmiştir. Allah'ın cennet ehlini bâkî kılmadan önce buna kudreti vardır ancak bekâ gerçekleştikten sonra bâkî kılmayı imkânsız yapmıştır. Yok etme konusunu da aynı düzlemde değerlendirmiştir. Ona göre kudret bir şey üzerinde bir defa gerçekleştirildiğinde nasıl tekrar uygulanamıyorsa gerçekleştirilen fiilin zıddı için de aynı durum geçerlidir. Bir fiil kudret ile gerçekleştiğinde o fiilin zıddı da bir daha aynı şey üzerine uygulanamaz hale gelir.³⁸⁸

İnsan fiillerinde istitaanın fiilden önceliği veya sonralığı tartışmasına benzer şekilde İbni Metteveyh kudret sıfatını gündeme getirir. Ona göre Allah kudreti gereği fenâyı, cismi yarattığı anda veya cismi yaratmadan önce de yaratabilir. Kâdir için cismi yaratmakla onun fenâsını yaratmak aynı konumdadır. Ancak fenâyı baki kabul etmediği için sadece takaddüm söz konusudur. Arada zaman geçmeden yaratma gerçekleşir. Yine onun açısından böyle bir tekaddüm mümkün olmakla beraber hasen değildir.³⁸⁹

Allâf'a göre fail fiil yaptığında kudretinde bir değişme, eksilme veya engel olmadıkça kesinlikle benzerini de yapması mümkündür. Ancak böylelikle daha önce kendisine mümkün olan şey imkânsız hale gelir. Üzerine güç yetirilebilecek olan şeylerin tamamı henüz varlığa çıkmış değildir. Tüm her şey varlığa çıktığında failin kudretinin taalluk edebileceği hiçbir ma'dûm kalmadığında ancak o zaman failin yaptığı fiilin benzerine kudretinin olmadığı söylenebilir. Artık ortada benzer olacak fiil kalmamıştır ve tüm fiiller varlığa erişmiştir. Taş örneği de böyledir. Kırılması mümkün olan şeylerin hepsi kırıldığında artık taşın kırmaya güç yetirebileceği bir şey kalmamış olur. Allâf güç yetirilebilen şeylerin sonunun belirlenmesi hususunu irdelemiş ve şöyle demiştir. “Bana cisimlerin toplamı tamamı hakkında bilgi veriniz. Bunlar arazların tamamının

³⁸⁷ Bkz. Râzî, *Nihâye*, 90; Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 108, 230-231.

³⁸⁸ Hayât, *el-İntisâr*, 44.

³⁸⁹ İbni Metteveyh, *Tezkire*, 220-222.

dışındakiler değil midir? Ya da cisimlerin bazısı araz ve arazların bazısı cisim değil midir?³⁹⁰

Nazzâm'a nispet edilen görüşe göre Allah bir fiili yapmanın kul için aslah olduğunu bildiğinde onu yapmaması imkânsızlaşır. Cennet ehlinin nimetlendirilmesi onlar için yok olma ve ölümden daha faydalıdır(aslahtır). Denilse ki; cennet ehlini yaratan Allah, onların nimetlendirilmesi ve yaşatılmalarının daha faydalı olduğunu bilmektedir. Hal böyleyken ilk başta nasıl tek başına var idiyse sonra da tek başına var kalacak şekilde onları öldürmeye kudreti var mıdır? Nazzâm da der ki bu muhaldır. Hayyât İbni Râvendî'nin İbrahim'den aktardığı bu görüşte Allah hakkında zulme güç yetirebilmeyi(kudret) ispat eden bazı Mutezililer hariç ümmetin çoğunun ittifak ettiğini söyler. Ona göre Cebriyye, Rafiziler, Mürcie ve Nevabitten³⁹¹ kelamcılar da Allahın zulme kudretini imkânsız görürler. Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre de lütuf bakımından yok olma ölüm ya da sürekli yaşamaya göre daha uygundur. Teklifin gerçekleşmesinin sıhhati için bu gereklidir. Yokolma ile teklifi tamamen sona ermesi ve yeni bir başlangıcın gerçekleşmesi söz konusudur. Ebû Haşim de teklifin var oluşun devamına bitişik kalması durumunda kulun mülce yani zorlanmış olacağını yok edilme ile bu durumun ortadan kalktığını söyler. Ebû Ali yok etmenin lütuf oluşunu Ebû Haşim de ilcânın ortadan kalkmasını merkeze almıştır³⁹²

Aktarıldığına göre Muammer bir şeyin fenâsının o şeyin zatından ayrı olduğunu iddia eder. Ona denilse; Allah âlemi tamamıyla yok etmeye kadir midir? O da “evet âlemin dışında ve onun fenâsını taşıyan bir şey yaratmak suretiyle” kadirdir der. “Peki Allah âlemin fenâsını içine yerleştirdiği o şeyi yok etmeye kadir midir?” denilirse, o da “evet içine fenâsını yerleştireceği başka bir şey yaratmak suretiyle” der. Eğer ona denilse ki Allah ilk başta nasıl tek başına var idiyse sonra da tek başına var kalacak şekilde tüm mahlûkatını yok etmeye kadir midir? O bunun muhal olduğunu söyler. Özetle Muammer Allah'ın bir şeyi yok etmek için başka bir varlık yaratmasını gerekli görür.³⁹³ Bu ise bir yönüyle kudret sıfatını sınırlandırmaktadır.

³⁹⁰ Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, 15.

³⁹¹ Nabite ot bitmek filizlenmek kökünden gelir. Yeni yetişen, sonradan zuhur eden, tecrübesiz anlamına gelir. Terim olarak “inanç konularında akla ve tecrübeye dayanarak temellendiremeyen, ibarenin sadece lafız yönünü göz önünde bulundurarak ona kaba bir anlam veren kimseler” diye tanımlanır. Mutezile tarafından kendilerinden olmayan bazı âlimler için kullanılmıştır. Mutezile mensupları selef ve ashab-ı hadisın yanısıra bazı sünni kelamcıları da nabite diye isimlendirmişlerdir. Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 242.

³⁹² İbni Metteveyh, *Tezkire*, 223.

³⁹³ Hayyât, *el-İntisâr*, 57.

âlemin yok olmasının imkânsızlığına delil getirdiklerini aktarır. Onlara göre bir şey varlıkta iken sonradan yok oluyorsa kesinlikle bunun bir sebebinin olması gerekir. Bu yüzden âlemi oluşturan cevherler için böyle bir yok edici sebebin tasavvur edilmesi imkânsızdır. Çünkü onlar cevherlerin ezelde Allah ile birlikte var olagelen şeyler olduklarını savunmaktadırlar. Bu şekilde Allah tarafından ezeli olarak varlığı irade edilen şeyin yok olması ilâhî sıfatta değişiklik anlamına gelecektir. İlâhi irade cevherin varlığı yönünde iken değişerek yokluğunu gerektirecektir. Böyle bir değişim ise onlara göre kabul edilemez.⁴⁰⁶ Filozofların yaklaşımının kelamcılardan farklılaştığı nokta varlık-bilgi anlayışlarının temelindeki ihtilafa kadar dayandırılabilir. İki grubun âlemin ezelîliği konusundaki ihtilafları varlığın Allah'ın irade sıfatı ile ilişkisi konusunu da etkilemiş görünmektedir.

3. ÂLEMİN SAYI BAKIMINDAN SONLU OLUŞU

Sonluluktan bahsederken bizatihi âlemin kendisinin de bir sonu ve sınırı olduğu meselesi karşımıza çıkacaktır. Zamansal sonluluktan tam manasıyla bahsedebilmemiz için varlığın kendisinin miktar bakımından da sonluluğunu ifade etmek gereklidir. Zamanın cisimlerin hareketleri ile irtibatlı olarak açıklayan görüşlerden yola çıkarsak âlemin miktar bakımından sonluluğunun gündeme gelmesi kaçınılmazdır.

Daha önce âlemin hadis oluşuna dair delillerin onun sonluluğunu da ispatladığını söylemiştik. Hadisler varlığının öncesi olmayan şeylerdir.⁴⁰⁷ Bu sebeple bir noktada hiçbir hadisin var olmadığı bir durum onu öncelemelidir. Âlemin sonluluğunu savunan kelamcılar şeylerin sonlu ve sınırlı olduğuna dair tecrübelerle dayanarak âlemde sınırsız sayıda ve sonsuz varlığın olmadığını söylemişlerdir.⁴⁰⁸

Âlemin cüzleri bakımından sonluluğunu ortaya koyan birden fazla konu vardır. Bunlardan başlıcaları hareketlerin sonluluğu, mesafenin kat edilebiliyor olması, sonsuz bölünebilmenin imkânsız olmasıdır.

Hareketin sonlulukla ilişkisi onun bir kevn yani araz olarak kabul edilmesidir. Arazlar da ikinci bir anda varlığı devam etmeyen sonlu varlıklardır.⁴⁰⁹ Eşya kadim ve sonsuz varlıktan farklı olması gereği sonlu sayıda ise hareketler de öyledir. Burada

⁴⁰⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt-ü Felâsife*, 51.

⁴⁰⁷ Cürçânî, *Ta'rifât*, 82.

⁴⁰⁸ İbni Metteveyh, *Tezkire*, 97-98.

⁴⁰⁹ İbni Fûrek, *Mücerred*, 243; Bâkılânî, *Temhîd*, 38-39; Nesefî, *Temhîd*, 125; Teftazânî, *Şerhu'l-akâid*, 43-44.

hareketin varlığı ile cismin varlığının bir birinden bağımsız olabileceğini düşünülüğünü söylememiz gereklidir.⁴¹⁰

Mesafenin kat edilmesi de sonluluğu göstermektedir.⁴¹¹ Konuya örnek olarak Mennâniyye ile Nazzâm arasında geçen âlemin sınırı hakkında tartışma rivayet edilir. Bu tartışmada Nazzâm, Mennaniyye'nin görüşü hakkında açıklamalarda bulunur. Onlar Hümame isminde cesur bir kadının ülkesini geçip ışık diyarına ulaştığını söylerler. Nazzâm o ülkenin geçilmesi kavramı üzerinden şunları söyler. Eğer bir mekân geçilebiliyorsa o mekân sonsuz değildir. Geçilen bir mekân geçme işinin kendisinde bittiğini gösterir. Bir şeyde yapılan işin sona ermesi o şeyin de miktar bakımından sonunun olduğunu gösterir. Bu ise onların mekân hakkındaki görüşleriyle çelişir. Nazzâm, Mennâniyye'ye karşı çıkarken onların mekânın uzunluk ve genişlik bakımından sonsuz olduğu görüşlerini hedef alır.⁴¹² Mekânın sonsuz bölünmesi meselesi bundan tamamen ayrıdır. Sonsuz bölünme mekânın kat edilmesine engel değildir. Bu yüzden Nazzâm ruhların sonsuz uzunluktaki bir mekânı kat edebileceğini söylememiştir. Zaten Nazzâm da cisimlerin bölünemeyen en küçük parçalardan meydana geldiğini reddetmektedir. Ona göre cismin vehmen ikiye bölünemeyen hiçbir parçası yoktur.⁴¹³ Ancak burada dikkati çeken bir husus vardır. Nazzâm sonsuz bölünmeyi kabul etmekle beraber buna vehmîlik kaydını koymaktadır. Bu yaklaşım onun bölünmeyi fiziki olarak sınırlı ancak vehmî olarak sınırsız saydığını gösterebileceği gibi fiziki bölünme hakkında tevakkuf ettiğini de gösterebilir. Mekânın geçilmesi örneğini "Aşil hikayesi" üzerinden değerlendirdiğimizde Nazzâm'ın mekânın geçilebilir oluşunu kabulü sebebiyle fiziki sonsuz bölünmeyi kabul etmemesi gerekmektedir. Ancak sonsuz bölünmeden bahsederken de ruhani varlıkları gündeme getirmesi de ilgi çekicidir. Buradan onun cismani varlıklar için bölünmeyi sınırlı görürken ruhani varlıklar için sınırsızlığını mümkün kabul edip etmediği sorulabilir. Burada bölünmenin zihni yönü gündeme gelmektedir. Çünkü ruhani varlıklar sadece akıl ile bilinebilirler. Buradan hareketle akli varlıklar aklın sonsuz zemininde hareket ederler demiş olmaktadır. Bu yaklaşım İslam inancında önemli yeri olan ruhani varlıklar ve onların zaman ve mekân üstü davranışlarını açıklanabilir ve cismani âlem tasavvuru içinde kabul edilebilir kılmaktadır. Böyle bir

⁴¹⁰ Hayyât, *el-İntisâr*, 75.

⁴¹¹ Ka'bî, *Kitabü'l-makâlât*, 591.

⁴¹² İbni Hazm'ın Mennâniyye'ye karşı âlemin ezeliğinin reddi ve mesafenin kat edilebilir oluşunun onun sonluluğunu gösterdiği hakkında delilleri için bkz. İbni Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ-i ve'nihal* (Kahire: Mektebetü Hancî, ts.), 1/43.

⁴¹³ Hayyât, *el-İntisâr*, 75-76.

açılım getirilmesi kelamdaki katı cismani bakış ile tasavvuf düşüncesi arasında köprü işlevi görebilir.

Belirli bir mesafeyi önümüze aldığımızla gözümüzle onun sınırlarını belirleriz. Hatta yürüdüğümüzde o mesafeyi baştanbaşa geçeriz. Matematiksel olarak baktığımızda geçtiğimiz bu mesafe sonsuza kadar bölünen rakamsal bir uzunluğa sahiptir. Ama tecrübelerimiz ve gözümüz bize bunun tam tersini söylemektedir. Yürürken attığımız adımların uzunluğu belirli ve sınırlı olduğuna göre kat ettiğimiz mesafenin sınırlı olduğunu rahatlıkla söyleriz. Ancak matematik hesaplar bu mesafeyi sonsuza kadar bölerek onu sonsuzluğa götürmektedir. Bu iki gerçekten hangisi kabul edilecektir? Denilebilir ki adımlarımız da her ne kadar o mesafeyi sınırlı sayıya bölmekte ise de o adımlar da kendi içinde sonsuz bölünmeye konu olabileceğinden sonsuz mesafeyi kat etmektedir. Fakat adımların kendi içindeki sonsuzluğunun yolun toplam uzunluğunu ilgilendirmeyeceği itirazı getirilerek konu tekrardan bir çıkmaza girecektir. Bu durumda mesafenin aynı anda hem sonsuz hem de sonlu olduğunu söylemek zorunda kalacağımız bir durum ortaya çıkmaktadır.

Atomcu bakış açısı kendi sisteminde bu paradoksa hudûs temelinde bir çözüm bulmuş görünmektedir. Bu yaklaşım âlemin sınırlılığını sonsuz imkân dairesi içinde bir tercih edici iradenin tahsisıyla açıklamakta, sonsuzluktan sınırlılığa yani yokluktan varlığa çıkarmaktadır. Sonsuzluğu insan algısı ve tecrübesine kapatmaktadır. İnsanın duyularına konu olabilen şeyleri var kabul etmesi de bu sınırlılık ile ilgilidir. Sadece sınırlı şeyler duyularımıza konu olabilir. Aslında insan düzeyinde varlık dediğimiz şey bir sınırlandırmadan ibarettir. İnsan için sonsuzluktan sıyrılmak yokluktan varlığa geçiş anlamına gelmektedir. Atomcu kelam anlayışı bu noktada durmakta ve daha ileriye gitmemektedir. Allah'tan gayri her şeyi cisim temelli açıklamaktadır.

Nazzâm Dehriyye'ye gezegenlerin kat ettiği mesafe hakkında sorular sorar. Bu gezegenlerin yörünge mesafelerinin ya bir birinin aynısı ya da birbirinden farklı olması gereklidir. Eğer bunlar aynı ise şu değerlendirme yapılır. Şayet gezegenlerin yörünge mesafesi bir birinden farklıysa bu durumda zaten kat edilen mesafenin sonlu olduğu ortaya çıkar. Azlık ve çokluk sonluluğa delildir. Hayyât'a göre Dehriyye gezegenlerin ezelî olarak feleği kat ettiğini söyler. Gezegenler daima eşit mesafeyi kat ederler. Bunların birinin diğerine mesafe ve hız bakımından fazlalığı yoktur. Buna göre mesafelerinin eşit olduğu değerlendirilmesine karşın bir gezegenin mesafesi tüm gezegenlerin toplam mesafesinden daha az olacaktır. Ya da birinin mesafesi diğerine eklendiğinde fazlalık

meydana gelecektir. Bu şekilde mesafe ve hız bakımından azlık ve çokluğu kabul eden şeyler sonludur.⁴¹⁴ İbni Hazm da *لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تَدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقَ النَّهَارِ* ayetini⁴¹⁵ yorumlarken benzer açıklamalarda bulunur.⁴¹⁶

Cisimlerin sonluluğu ile ilgili kelamcılarca sıkça kullanılan dağ ve hardal tanesi örneğini Nazzâm da kullanır. Buna göre cisimlerin sonsuza kadar bölüneceğini kabul etmek bu ikisinin cüzlerinin miktar bakımından sonsuz ve dolayısıyla birbirine eşit olduğu anlamına gelecektir. Ancak biz bu cisimlerin miktar olarak bir birine eşit olmadığını bildiğimize göre o zaman cisimler sonsuza kadar bölünemez. Nazzâm bu örneği en küçük cüze veya sonsuz bölünmeye girmeden basitleştirerek açıklar. Buna göre dağ ve hardal ikiye, üçe, dörde, beşe ve altıya bölünse her aşamada elde edilen parçalar büyüklük olarak bir birinden farklı olacaktır. Sonsuza kadar bu işlem yapılırsa her defasında bir birinden farklı büyüklükte ve sonlu parçalar elde edilecektir.⁴¹⁷

Bağdâdî'nin Allah'ın sonsuzluğunu ispatlarken ileri sürdüğü çıkarımlar bize onun miktar ve sonluluk arasındaki bağlantıyı nasıl kurguladığını göstermesi açısından dikkat çekicidir. “Eğer Allah'ın miktar olarak bir sınırı, haddi olsaydı o zaman onun miktarı için bir ölçü gerekirdi. Bu ölçü de en küçük cisim cüz-ü la yetecezza gibi veya farklı bir boyutta olurdu. Sonuçta hangi ölçünün geçerli olduğunu belirlemek için de bir tercih ediciye ihtiyaç olurdu. Bu ise ilah kavramı ile bağdaşmaz.⁴¹⁸ Burada vurgulanan nokta miktarın sonluluk ile özdeş bir kavram olduğudur. Kelamcılar cisimlerin sonsuz bölünemeyeceğini kabul ederek onun bir miktarının ve sonunun olduğunu söylemiş olmaktadır. Her hangi bir varlık hakkında birim ölçüden bahsetmek onu miktar olarak tanımlamak ve sınırlamak anlamına gelmektedir.

Şimdiye kadarki aktardığımız tartışmalarda cismin sonsuzluğu meselesi bölünme üzerinden değerlendirilmiştir. Ancak cismin sonluluğunu ifade eden başka bir husus daha vardır ki bu da zamandır. Bir cismi hiç bölmese de onun var olması üzerinden geçen belirli bir zamanı algılıyor olmamız da bize o cismin sonluluğunu gösterir. Zaman algımız da mesafe gibi varlığın sınırları arasında baştanbaşa gitmemizi sağlar. Hatta bahse konu edeceğimiz varlık hiç mesafe kat etmese sadece bir noktadan ibaret olsa dahi zaman onun için işler. Dolayısıyla zaman da mekân gibi ayrı bir varlık eylemidir.

⁴¹⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, 77-78.

⁴¹⁵ Yasin 36/40.

⁴¹⁶ İbni Hazm, *el-Fasl*, 2/83.

⁴¹⁷ Hayyât, *el-İntisâr*, 78.

⁴¹⁸ Bağdâdî, *Usûlu'd-din*, 94.

3.1.Cisimlerin Ezelde Art Arda Sonsuza Kadar Devam Etmesinin İmkânsızlığı

Cisimlerin sonsuza kadar bir birini takip etmesi âlemin ebediliğini ifade edebilir. Ezeliliği reddedilmeyen âlemin varlığa çıkamayacağı belirtilmektedir. Mâtürîdi ezelden beri bir birinin varlığına sebep olan durumların kısmi değil bütünüyle etki etmesi gerektiğini söyleyerek delil getirir. Bir varlık eğer tamamen önceki varlığın etkisi ile oluşmuyorsa ezellikten bahsedilemez. Bir kısmı ezeli bir kısmı hadis olamaz. Eğer geriye doğru sonsuza kadar varlıklar bir birini takip ediyorsa bizim hudûs dediğimiz olay sadece gizli halden açığa çıkma gibi olacaktır ki bu kabul edilemez.⁴¹⁹

Hâdislerin ezelde art arda sonsuza kadar devam etmesini reddetmek için şöyle bir açıklama yapılır. İçinde yaşadığımız âlemde hâdislerin yok olduğunu görmekteyiz. Ve onların ardından her zaman başka bir hâdisin geldiğini de müşahede etmiyoruz. Dehriyye'nin yaklaşımına göre ise hâdisin bizim tecrübemizden önce sonsuz sayıda hâdislerle öncelendiğini söylememiz gerekecektir. Bu durumda sonsuz sayıdan oluşan bir serinin bitirilmesi ve sınırlanmasından söz etmiş oluruz. Ancak bu bir çelişki ortaya çıkarmaktadır. Aynı serinin hem sonsuz hem de sonlu olduğunu iddia etme durumuna düşeriz. Çünkü ister serinin başına doğru isterse sonuna doğru olsun herhangi bir yönden sonsuz olduğunu söylediğimizde o şeyi tüm yönlerden sonsuz kabul etmek zorunda kalırız. Ayrıca hâdislerin sonsuz olduğunu söylemenin onların varlığını imkânsızlığa düşürecek bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Her hâdis kendinden önceki sonsuz hâdisin sona ermesiyle varlığa gelmektedir şeklinde çelişkili bir ifadeye dayandırmak tüm hâdis varlıkları reddetmeye götürecektir.⁴²⁰ Şu var ki yaşadığımız evrende nesnelere yok olduğunu gözlemlediğimiz iddiası ne kadar doğrudur. Fizikteki maddenin ve enerjinin korunumu yasalarına göre bir şeyin yok olduğu iddia edilemez. Cismin sona ermesini mutlak yok olma değil de dağılma ve parçalanma şeklinde fenâ olarak yorumlayabiliriz.

Varlıkların ard arda sonsuza kadar sıralanmasına teselsül denir. Teselsülü müessirde ve eserlerde olmak üzere ikiye ayıran İbni Teymiyye bunlardan ikincisini caiz görür. Halik ve mahluk, fail ve meful, muhdis ve hadisler arasındaki ilişkide teselsülü caiz göremez. Ancak eserlerin birbirlerini takip eden teselsülü caiz görür. Ona göre bu ikinci kısım teselsül hakkında üç farklı görüş vardır. Bunlar;

⁴¹⁹ Mâtürîdi, *Tevhîd*, 14, 30.

⁴²⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 85.

-Ne geçmişte ne de gelecekte bu tür teselsülü kabul etmeyenler Cehm b. Safvan ve Ebu'l-Hüzeydir.

-Sadece gelecekte olabileceğini savunanlar, kelamcılarının çoğudur.

-Hem geçmişte hem de gelecekte mümkün olduğunu kabul edenler, selef ve hadis ehli ile felsefecilerin çoğudur.

İbni Teymiye âlemdeki cisimlerin sonsuza kadar gidemeyeceğinin ilk dayanağının onların ezelde de sonsuz olamamasına bağlar. Eğer ezelde sonsuza kadar hadisler devam etseydi o zaman belirli bir tanesinin tayini muhal olurdu.⁴²¹

Varlıkların sonsuz şekilde ard arda gelemeyeceği anlayışı ilahi zatın ve sıfatların kıdemi için kullanılan yaygın bir delildir. Buna göre âlemin muhdisi kadim olmalıdır. Eğer hadisler silsilesini kesen ezeli bir varlık başta olmazsa hudûs kavram olarak gerçekleşmez. Ebü'l-Berekât en-Nesefti وَلَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ayetini⁴²² bu yönde yorumlar. Allah'ın varlığına sebep önceki bir şeyin olmadığını ifade eder.⁴²³

Kelam âlimlerinin atomculuk anlayışları çerçevesinde âleme dair yaptıkları açıklamalar sonluluğu göstermeyi amaçlamaktadır. Bu açıklamalar âlemin zaman, mekan ve miktar bakımından sonlu ve sınırlı olduğunu ortaya koymaktadır. Âlemin sonluluğunu ilgilendiren başka bir konu da Dünya'nın uzayda asılı dumasıdır.

3.2. Yeryüzünün Asılı Durması ve Tüm Yönlerden Sonlu Miktarda Olması

Bu konu sadece Dünya hakkında gibi görünse de tüm uzayı ilgilendiren kısımları vardır. Konu kelam kitaplarında dünyanın sabit durması şeklinde de geçmektedir. Bu ifadede yerküremizin uzayda sürekli aşağı düşmesi ya da yukarı doğru gitmesi konuları ele alınmaktadır. Eğer dünyanın aşağı veya yukarı sürekli bir hareketi varsa o zaman uzayın da sürekli olması gerekece ve bu durum âlemin sonlu olduğu kabulü ile çelişecektir.⁴²⁴ Bu sebeple konu sonluluk meselesini ilgilendirmektedir. Konunun bu şekilde gelişmesi eski dönemlerdeki astronomik bilgi birikiminin sonucudur. O dönemlerde Batlamyus evren modeline göre tüm gök cisimleri hareketli ancak dünya sabit kabul ediliyordu. Dünya tüm evrenin merkezinde ve her şey onun etrafında döndüğü

⁴²¹ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, thk. Muhammed Râşid (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1406/1986), 3/121-122, 1/234.

⁴²² İhlas 112/3.

⁴²³ Ebü'l-Berekât en-Nesefti, *Medârikü't-tenzîl*, thk. Yusuf Ali Bedevi (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tattib, 1998), 3/695.

⁴²⁴ El-Îcî, *el-Mevâkıf*, 2/484.

söyleniyordu.⁴²⁵ Bu sebeple dünya hakkında bir hareket düşünülduğünde sadece aşağı ve yukarı yönlü olması değerlendirilmiştir.

Modern döneme kadar Müslümanlar ve ehl-i kitabın yeryüzünün hareketsiz ve boşlukta asılı bir şekilde sabit durduğunu kabul ettikleri söylenmektedir. Önceki dönemlerde yeryüzünün depremlerde meydana gelen sarsılmadan başka bir hareketi olmadığı genel kabul haline geldiği görülmektedir. Bu yaklaşım ilk çağ filozoflarından Aristo, Batlamyus ve Öklit'e kadar dayanmaktadır. Aristo yeryüzünün kendi ortasında bulunan merkezini sürekli istemesi sebebiyle hareket etmediğini söylemiştir. Bazı filozoflar feleğin etrafında hızlı dönmesi sebebiyle yeryüzünün sabit durduğunu eğer felek dönmeyi bırakırsa onun feleğin kenar kısmına düşeceğini iddia etmişlerdir. Bir görüşe göre de feleğin yeryüzünü her yönden kendine çekmesi onun sabit kalmasını sağlamaktadır. Bu açıklama günümüzde ulaşılan fizik bilgisine daha yakın görünmektedir. Yeryüzünün sabit oluşunu feleğin onun etrafında hızla dönmesine bağlamak Bağdâdî'ye göre yanlıştır. Çünkü eğer öyle olsaydı havada kuşların uçuşması, havaya atılan taşın gitmesi söz konusu edilen çekim kuvveti sebebiyle mümkün olmazdı. Yerin biri yükselen, diğeri alçalan iki tür cüzlerin birleşmesiyle oluştuğunu ileri sürmek de problemlidir. Eğer yerin böyle bir özelliği varsa bunu tüm cüzlerinde gözlemlememiz gerekir. Küçük bir parçayı yüksekte bıraktığımızda asılı kalması gerekirdi.⁴²⁶

Bazı kelim âlimlerinin Dünya'nın sürekli bir hareketinin olmadığını söylemek için onun nasıl sabit kalabildiğini açıkladıklarını görmekteyiz. Eş'arîler yeryüzünün bir cisim üzerinde durmadığını veya etrafındaki havanın onun taşıyıcısı olmadığını, Allah'ın onu boşlukta sabit şekilde durdurduğunu kabul eder. Eş'arîler'e göre tüm cisimler bir mekânda olmaksızın var olabilirler. Bağdâdî'nin aktardığına göre Mu'tezile'den bir kısım yeryüzünün durmasının sebebinin ne altında ne de her hangi bir tarafında boşluğun bulunmamasına bağlamışlardır.⁴²⁷

Mu'tezile'den Allâf, Allah'ın yerkürede yarattığı ve bir şeye ne asılı ne de üzerine dayanmakta olan bir tür vasıtasıyla onu sabit tuttuğunu kabul eder.⁴²⁸ Ebû Haşim i'timâd kavramı ile konuyu açıklamaya çalışır. Ona göre dünya küre şeklindedir. İki yarım kürenin de farklı ve zıt yönlerde i'timâd kuvvetine maruz kalması sebebiyle dünya yerinde sabit kalarak düşmemektedir. Diğer yandan Ebû Ali ise i'timâdın çözüm

⁴²⁵ Edward Grant, *Orta Çağda Fizik Bilimleri*, çev. Aykut Göker (Ankara: Verso Yayınları, 1984), 54.

⁴²⁶ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 79, 80, 82.

⁴²⁷ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 80.

⁴²⁸ Ka'bî, *Kitâbu'l-makâlât ve maahû uyûni'l-mesâil*, 449; bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 265.

olamayacağını kabul ederek dünyanın şeklinin düz olduğunu kabul ederek konuya yaklaşır. Dünyanın altında daha büyük olan kısmın bulunduğu ve buradaki sükûnların sürekli yenilendiği için sabit kalabildiğini açıklar. Cüveynî bu açıklamanın Cübbâî'ye kendi ekolünce verilen net bir cevap olduğunu söyler.⁴²⁹

İbni Râvendî ise konuya farklı bir açıklama getirir. Ona göre yeryüzü alçalma ve düşme eğilimindedir. Ancak onun altında kaldırma etkisi yapan rüzgar gibi bir cisim vardır. Bu ikisinin kuvvetleri karşılaşır ve bir birini dengeler. Bu şekilde yeryüzü sabit kalır. Buna benzer bir görüşe göre de yeryüzü biri alçalan diğeri yükselen iki tür cisimden oluşmuştur ve bu iki kuvvetin dengelenmesi sebebiyle sabit kalır.⁴³⁰ O dönemde astronomi ve fizik bilgisinin az veya erişimin kısıtlı olması sebebiyle bir birinden farklı yorumlar yapılmıştır.

Yeryüzünün sabit durmayıp sürekli düştüğü veya yükseldiği görüşü sonlu âlem anlayışı bakımından sorunludur. Bu sebeple onun sabit durduğunu düşünen kelimcilerin geneli karşıt görüşlere yönelik eleştirilerde bulunulur. Öncelikle yeryüzünün sürekli düştüğü şeklindeki açıklama eleştirilir. Eğer yeryüzü sürekli düşüyor olsaydı yukardan bırakılan küçük bir cisim hiçbir zaman yere değmezdi. Çünkü dünya o küçük cisimden daha büyük ve ağır olduğu için daha hızlı düşecek ve o cisim yere yetişemeyecekti. Ancak bırakılan cisimler yere değmektedir. Ayrıca yeryüzü hareketli olsaydı insanların onun üzerinde dolaşmaları mümkün olmazdı.⁴³¹ İbni Metteveyh dünyanın sabit oluşuna delil olarak “ *Doğrusu, zeval bulmasın diye gökleri ve yeri tutan Allah'tır*” ayetini de gösterir.⁴³² Bağdâdî de yerin dairesel hareket ettiği görüşüne de bir takım itirazlarda bulunurken benzer yorumlar yapar. Ona göre öncelikle eğer böyle bir dairesel hareket olsaydı bizim deprem hareketlerini hissettiğimiz gibi hissetmemiz gerekirdi. Sonra yerden bir toprak parçası alıp düz bir zemine koyduğumuzda hareket etmediğini görürüz. Bağdâdî bunun üzerine bir cüzü hareket etmeyeninin tamamının da hareket etmeyeceğini söyler. Ayrıca aldığımız bu toprak parçasını havaya attığımızda düz bir şekilde yere düştüğünü görürüz. Eğer dairesel hareket olsaydı böyle olmazdı.⁴³³

⁴²⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 265.

⁴³⁰ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 81.

⁴³¹ İbni Metteveyh, *et-Tezkire*, 494.

⁴³² Fâtır 35/41.

⁴³³ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 82. Burada dairesel hareketten kasıt bu günkü manada dünyanın kendi eksenini etrafında dönmesi olmasa gerektir. O dönemlerde gece ve gündüzün dünya etrafında dönen güneş sebebiyle meydana geldiği kabul edildiği düşünüldüğünde dünyanın kendi eksenini etrafındaki hareketi kastedilmemiştir. Söz konusu dairesel hareketle dünyanın evrenin merkezinde ancak kendisi de bir boşluğu etrafında küçük bir yörüngede döndüğü zannedilmiş olabilir. Ancak Adüdün el-Îcî'nin bu

Ebû Haşim Dünya'nın boşlukta asılı kalabilmesini iki şekilde ifade eder. Ebû Ali'nin de söylediği birinci ihtimal Allah'ın an be an yeniden sabit kılması sebebiyle asılı kalmaktadır. İkinci ihtimal ise altında ve üstünde itimad adı verilen iki itici kuvvetin bulunmasıdır. Bu iki kuvvetin bir birine denk olması sebebiyle boşlukta asılı kalabilmektedir.⁴³⁴ Ebû Haşim'in başkalarına ait benzer açıklamalarda da olduğu gibi bu kuvvetlerin kaynağı hakkında bir yorum getirmediğini görüyoruz. Yorumların bir zorunluluğa bağlanmadan ifade edilmesi de konunun mesâil kısmında olmadığını gösteriyor.

Nisâbüri'nin Ebu'l-Kasım El-Belhî'den aktardığı ve eleştirdiği iki yorum vardır. Ebu'l-Kasım El-Belhî, Dünya'nın feleğin merkezinde bulunurken sürekli çekime uğramasını sebep gösterir. Tüm yönlerden gelen bu çekim kuvveti dünyayı sabit tutar. Ancak Nisâbüri böyle bir çekim kuvvetinin dünya içindeki tüm cisimlerin sabit kalmasını gerektireceğini söyleyerek itiraz eder. Belhî'nin diğer bir yorumu ise cinleri hatırlatmaktadır. Der ki; "Dünya üzerinde bizden başka kavimlerin bulunması ve onların ayaklarının bizim ayaklarımıza denk gelmesi mümkündür. Eğer dünya bizim ağırlığımız sebebiyle aşağı doğru hareket ederse, o kavimler için yukarı doğru hareket etmiş olacaktır. Ağır olan şeyin ise bir tabiat sebebiyle merkezden hareket etmesi doğru değildir. Bu sebeple sabit kalmaktadır. Biz onlara siz bizim altımızdasınız, etrafında döndüğünüz felek de altımızda diyemeyiz. Dünya ne yöne hareket ederse etsin felek içerisinde yükselmiş olacaktır. Ağır şeyin tabiatla yükselmesi ise caiz olmayacağından dünya sabittir." Ancak Nisâbüri Belhî'nin bu yorumlarının akla uygun olmadığını söyleyerek reddeder.⁴³⁵

Mu'tezilî âlim İbn Metteveyh Dünya'nın sabit oluşunun Allah'ın müdahalesi ile gerçekleştiğini söyler. Bunun keyfiyetini açıklamanın birkaç yolu olduğunu ve bunların hepsinin caiz olduğunu ifade eder. Ona göre en makul olan Dünyanın kendisini değil onun altında duran ayrıca bir tabakanın sabit kılınarak üzerinde durdurulmasıdır. Yeryüzünde kuyu kazmak, nehirlerin hareketleri gibi jeolojik hadiseleri açıklamak için bunun daha doğru olduğunu söyler. Ancak yerin yüzeyinin kendisinin sabit kılınmasını da imkânsız görmediğini belirtir. Bu durumda an be an müdahale ile sabit kılınıyor olabileceği

konudaki görüşleri dikkat çekicidir. O net bir şekilde dünyanın yuvarlak olduğunu ve kendi etrafında döndüğünü kabul ederek deliller sunar. Bkz. El-Îcî, *el-Mevâkıf*, 2/484-486.

⁴³⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 265; Nisâbüri, *el-Mesâil*, 192.

⁴³⁵ Nisâbüri, *el-Mesâil*, 192-193.

yorumunu yapar.⁴³⁶ Eş'arî de dünyanın altındaki bir tabaka ile taşındığını redderek bu son görüşe katılmaktadır.⁴³⁷

Dünya'nın sabit oluşunu açıklamaya yönelik bazı açıklamalar âlemin sonluluğuyla ilgili sonuçlar ortaya çıkarmaktadır. Yeryüzünün sabit oluşuna delil olarak gösterilen onun her yönden sonsuz olduğu yaklaşımına da kelamcılar itiraz eder. Bu konuda yeryüzünün sadece bir yönde sonlu olduğunun ispatlanması diğer tüm yönlerden de sonluluğunu gösterecektir. Buna göre bir kişi batı yönüne doğru her gün belirli bir mesafe ilerlese, o kişinin gittiği toplam gittiği toplam yol miktarı bir önceki günden fazla olacaktır. Eğer bir şeyin miktarı artırılabilirse o zaman o şey sonsuz değildir. Yeryüzünün batı yönünde sonlu olduğunu gösterildiğinde tüm yönlerden de sonlu olduğu anlaşılabilir olur.⁴³⁸ Cürcânî de sonsuz uzay yaklaşımına karşı eğer dünya sürekli düşüyor olsaydı yıldızları zamanla daha küçük görmemiz, eğer sürekli yükseliyor olsaydı daha büyük görmemiz gerekirdi itirazını yapar.⁴³⁹

Dehriyye yeryüzünün sadece hava ile temas eden üst tarafının sınırlı diğer baş tarafının ise sınırsız uzunlukta olduğunu kabul eder. Ayrıca onlara göre gökler de sonsuzdur. Bağdâdî göklerin ve yerin sonlu olduğuna delil olarak güneş, ay ve gezegenlerin yörüngesel hareketlerinin delil olduğunu söyler. Bu gök cisimlerinin her biri yörüngesinde bir noktadan başlar ve ilerleyerek tekrar başladığı noktaya varır. Eğer her gezegen feleği kat ettikten sonra tekrar başladığı yere geri dönüyorsa bu feleğin sonlu olduğunu gösterir. Ayrıca gezegenlerin felekte dönerken bazen dünyadan görünmesi bazen de dünyanın altından geçtiği için görünmemesi ve nihayetinde tekrar görüldüğü yerden doğması yeryüzünün de sonlu olduğunu gösterir. Yeryüzünün sonlu olduğunu gösteren başka bir delil de yer ile felek arasındaki su ve havanın sonlu olmasıdır. Çünkü yeryüzünün iki temel kısmının sonlu olması diğer kısımlarının da sonluluğuna delildir.⁴⁴⁰

Kelamcıların kozmolojiye dair açıklamalarında cüzlerin sonluluğunun tüm evrenin sonluluğuna götürdüğünü görmekteyiz. Cüzlerin ve tüm evrenin sonluluğu da oluşlar ve hareketlerin sonluluğuyla ilişkilendirilebilir. Bu noktadan sonra da zaman kavramının sonluluğunu gündeme getirme imkânı doğmaktadır. Çünkü zaman da kelamcılara göre âleme göre anlaşılabilir bir şeydir.

⁴³⁶ İbni Metteveyh, *et-Tezkire*, 496.

⁴³⁷ İbni Fûrek, *Mücerred*, 277-278.

⁴³⁸ Bağdâdî, *Usûlu 'd-dîn*, 82.

⁴³⁹ Cürcânî, *Şerhu 'l-mevâkıf*, 2/976.

⁴⁴⁰ Bağdâdî, *Usûlu 'd-dîn*, 84,85.

1. ÂLEMİN ZAMAN BAKIMINDAN SONLU OLUŞU

Âlemin yani Allah dışındaki varlıkların son bulacağı tüm Müslümanlarca kabul edilen bir husustur. Temel inanç esasları arasında tüm kesimlerce kabul edilmektedir. Çünkü dinin temel kaynaklarında nakli deliller vardır. Özellikle Kur'ân-ı Kerîm kıyamet manasında bir sona eriş üzerinde yoğun şekilde durmaktadır. Kur'ân ayetlerine baktığımızda İslam inancının Allah ve resulüne inanma şeklinde ikili ifadesine benzer biçimde sıklıkla Allah'a ve ahiret gününe inananlar olarak da geçtiği görülmektedir. Dünya hayatının ebedî olmadığı ve bir yok oluşla biteceği ayrıntılı tasvirlerle ayetlerde geçmektedir. Bu sebeple âlemin zaman bakımından sonlu olduğu kelami ekoller arasında tartışmalı bir konumda değildir.

Âlemin varoluşsal ve yapısal olarak sonlu olduğunu savunma kelimciler için hem akîl hemde naklî gerekçelere dayanmaktadır. Bunlardan birincisi ezeli ve ebedî varlık olarak sadece Allah'ın kabul edilmesidir. İkinci ve zaman konusuyla ilgili olan gerekçe ise yukarıda belirttiğimiz şekilde Kur'ân ayetlerinde dünya hayatının sona ereceğinin bildirilmesidir. Bu sebeplerle kelimcilerin varlık anlayışı tümüyle sonlu âlem anlayışına dayalıdır. Önceki başlıklarda aktardığımız âlemin varlığı ve yapısına dair hususlar bu sonluluğu ifade etmektedir. Bu âlemin sonlu bir yapıda olması ile sonlu bir zaman üzere bulunmayı gerektirmektedir. Kelamın vesâiline dair bu çıkarımlar mesâil dediğimiz temel inanç kabulleri ile de örtüşecek biçimde ortaya konmuştur. Âlemin sona ereceği temel inancı kelamın varlık anlayışı ile savunulmaya çalışılmıştır. Buradaki temel husus âlemin zaman içerisinde yok edileceğidir. Yukarıda geçen, varlığa dair tüm açıklamalar bu zamansal sonluluğun akli temelini oluşturup muhalifleri susturma amacı taşımaktadır. Diğer bir amaç da varlıksal ve yapısal olarak Allah'tan başka sonsuzluk sahibi olmadığı inancının temellerini ortaya koymaktır.

Kelimciler âlemin yapısal sonluluğundan bağımsız olarak zamansal sonluluğu kabul etmektedirler. Sem'î deliller sebebiyle âlem bir gün sona erecektir. Bu anlayış Hudûs teorisinden de ayrıca olarak inanç esası olarak kabul edilmektedir. İnsanlık tarihinde âlemin ezelden beri var olduğunu veya yapısal olarak sonsuz olduğunu benimseyenler için onun ebedî olduğunu söylemek doğal bir durumdur. Düşünce tarihi içinde âlemin yapısal olarak sonlu olduğunu ya da sonradan var olduğunu kabul etmesine rağmen onun ebedîliğini savunanlar da olmuştur. Âlemin hâdis varlıklardan oluşmakla beraber ezelden beri mevcut olduğu konusu kelimcilerce değerlendirilmiş ve çeşitli şekillerde reddedilmiştir.

Âlemde varlığın ezeli olması iki yönden değerlendirilmiştir. Birincisi yukarıda geçtiği üzere tüm varlıklar üzerinden art arda gelme biçiminde açıklanmıştır. İkincisinde ise âlemdeki tüm hâdislerden tek bir varlığın zamanda geriye doğru sonsuza kadar devam etmesi şeklindedir. Tüm hâdislerden sadece bir tanesinin başlangıcı reddedilip ezelde var kabul edildiğinde artık o, kadim konumuna gelmektedir. Bu sebeple hâdislerden ayrı bir varlık olmaktadır. Bu ise hâdislerin başlangıcı ve sonu olmasının zorunluluğunu teyit etmektedir.⁴⁴¹ İleride de değineceğimiz üzere kelamcılar genelde âlemin başlangıç olarak sonluluğunu vurgulamışlardır. Ancak bu onların âlemin ebedî olarak kalacağını savundukları anlamına gelmektedir. Hudûs teorisi çerçevesinde ezeliğin reddine dair ortaya konan tüm deliller zorunlu olarak ebedîliğini de reddetmektedir.

Öncelikle zamanı ezeli kabul edip üzerinde düşündüğümüzde içinde bulunduğumuz andan geriye doğru sonsuz miktarın geçtiğini söyleyebiliriz. Sonra içinde bulunduğumuz andan asırlar kadar çok uzun bir süre öncesindeki diğer bir anı düşünelim. Bu andan önce de sonsuz miktarda süre geçmiş olacaktır. Geçmişte ne kadar geride bir ana gitsek onun da öncesinde sonsuz miktarlarda zaman geçmiş olacaktır. Cüveynî bu kurgulamanın ebedîliği savunanlar açısından iki farklı çelişki barındırdığına dikkat çeker. O, iki hususun Dehriyye'nin esaslarına uymayacağını söyler. Birincisi, zihinde zamanın ezelden gelip sonsuz miktarda süreyi aşarak bizim “şu an” dediğimiz noktaya kadar gelmesini varsaydığımızda akıl bunun imkânsızlığını kabul edecektir. İkincisi ise, yukarıda farz ettiğimiz anlar arasında şu an veya daha öncekilerin sonsuzluğun kendisinde bitirilmesi bakımından bir birlerine öncelikleri olamayacağıdır. Cüveynî'ye göre zamanda bir anda her hangi bir hâdisin yok olması, öncesinde sonsuz sürenin geçmediğini kanıtlar. Zihinde vehmî olarak sonsuz miktarın tasavvur edilmesi zamanın sona ermesi hakkındaki gerçeği değiştirmez. Eğer hâdislerin son bulması üzerinden sonsuz zaman hakkında hüküm verilemeyeceği çünkü o hâdisin son bulmasının ezelde öncesiz olarak gerçekleştiği söylenirse bu da bir çelişkidir.⁴⁴²

1.1. Zamanın Sonluluğu

Zamanın sonluluğu ifadesi daha çok bir varlığın zamandaki sonluluğu manasında söylenmektedir. Örneğin âlemin varlığını devam ettireceği zamanın sonunu çağrıştırmaktadır. Kelam tartışmaları içerisinde de konu bu kapsamda ele alınmıştır. Ancak zamanın bizatihi ve âlemden bağımsız olarak nasıl bir mahiyete sahip olduğu ve

⁴⁴¹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 85.

⁴⁴² Cüveynî, *eş-Şâmil*, 84-86.

bir sonu olup olmadığı ayrı bir konudur. En temelde zaman ayrı bir varlık olarak kabul edilse bile Allah dışındaki bir şeyin sonsuz kabul edilmesi İslam akaidi için söz konusu değildir. Zaten kelamcılar da zamanı âlemin varlığının veya hareketlerinin bağlantılı olduğunu dile getirmişlerdir. Bu sebeple onlara göre zaman da hâdis ve sonlu bir olgudur.

Sözlükte arapların meyve, taze hurma, sıcak ve soğuğa izâfe ettikleri zamanın iki ila altı ay arasında bir süre olduğu da aktarılır.⁴⁴³ Ayrıca zaman; vakit, müddet, ecel, sene ve dehr kelimeleri ile birlikte açıklanır. Müddet ile arasındaki fark açıklanırken zamanın en küçük birimlere sahip olduğu söylenir. El-Askerî vakit kelimesinin zamanın en küçük birimleri olduğu ve feleğin bir tek cüz miktarı hareketine denk geldiğini söyler. En küçüğü vakit iken en büyüğü ise dehrdir.⁴⁴⁴ Cürcânî, felsefecilerin zamanı Atlas Feleğinin hareketinin sayımı olarak kabul ederken kelamcıların ise teceddüd eden şeyin miktarı saydıklarını belirtir. Felek ya da diğer şeylerin hareketlerinin sayımı zamanı oluşturmaktadır.⁴⁴⁵

Filozoflara göre ise âlem eğer yok olursa bu durumda karşımıza çıkan yokluk âlemin varlığından zaman bakımından sonra gelecek ve her şey yok iken mevcut bir zamanın varlığını bildirecektir.⁴⁴⁶ Onların mantıki çıkarımla tasavvur edilen zamanın âlem gibi harici bir varlığı olduğunu var saydıkları görülmektedir.

Âlemi varlık açısından sudûr temelinde ezeli gören felsefecilerin yine onun cisimlerinin sonsuza kadar bölünebileceğini kabul etmeleri zamanın kendi varlığını kabul etmelerini kolaylaştırmıştır.⁴⁴⁷ Onların sudûr anlayışında zamanın dün, bugün ve an diye parçalara ayrılması çözülemez bir problem değildir. Örneğin Tûsî'ye göre sadece şimdiki zaman olan anın varlığı kabul edilemez. An sadece şimdiki zaman ile gelecek zamanı ayıran ortak bir nokta fasl-ı müşterektir. An zamanın ayrı bir parçası değildir. Geçmiş zamanın gelecek zaman içinde bulunmaması onun yok olduğunu göstermez. Gelecek zaman için de aynı durum geçerlidir.⁴⁴⁸

⁴⁴³ Ez-Zebîdî, *Tâcû'l-arûs*, "zmn", 35/151.

⁴⁴⁴ El-Askerî, 1/270.

⁴⁴⁵ Cürcânî, "zaman", 114; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâtihu'l-ulûm*, thk. İbrahim Ebyârî (yy. : Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, ts.), 159.

⁴⁴⁶ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 124.

⁴⁴⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 4.

⁴⁴⁸ Nasiruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-muhassal*, nşr. Tâhâ Abdurrauf Sa'd (Mısır: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.), 90.

İslam kelamcıları zamanı daha çok zihni ve izafî şekilde değerlendirmiştir. Onu ayrı bir varlık olarak kabul etmemişlerdir. Ancak Yunan felsefesine⁴⁴⁹ paralel olarak çoğu İslam Filozofları zamanı bu algının dışında harici bir varlık olarak kabul etmişlerdir.⁴⁵⁰ Bu anlayış sudûr teorisine dayanmaktadır. Kelamcıların hudûs teorisinden farklı olarak sudûr teorisi Allah'tan başka ezeli varlıkları kabul edebilmekte ve ilâhî olanla birlikte tüm varlığı akıl temelinde ele almaktadır. Özellikle Allah saf ve en yetkin akıl olarak kabul edilmiştir. Allah'tan sonra bir takım mertebelerde olmak üzere ezeli akılları kabul etmişlerdir. Ayrıca feleklerin hareketini de ezeli kabul ederek ezeli zaman anlayışına kapı açmışlardır. Onların bu akıl ve bilgi eksenli yaklaşımlarında zihnin bilgi türünden bir ürünü diyebileceğimiz zaman da ezeli ayrı bir varlık olarak kabul edilebilmektedir. Sudûr teorisinin ilah anlayışında zamanın da ezeli olması bir problem teşkil etmemektedir. Ancak kelamcıların Hudûs yaklaşımına gelince tam tersi bir durum karşımıza çıkmaktadır.

Hudûs teorisi Allah'tan başka bir ezeli varlık kabul etmez. Ayrıca bu teori Allah dışındaki tüm varlığı da çoğunlukla cismani şekilde tasavvur eder.⁴⁵¹ Yani buna göre varlıklar cevher ve arazlardan oluşmaktadır ve hâdistir. Cevher ve arazlardan oluşan bu varlıkların sayısı da sonsuz değildir. Bu sebeple bu sonlu ve sonradan olan âlemin hareket veya sükûnları da sonlu olacağında onların üzerlerinden algılanan zaman da sonlu olacaktır. Devamlılığı ifade etmesi sebebiyle zaman kavramıyla bağlantılı olan bekânın da araz kabul edildiği görülmektedir. Bir araz olarak kendi başına harici varlığı olmayan bekâ zamandan daha belirgin bir kavramdır.⁴⁵²

Mâtürîdi âlemin hem başlangıcının hem de sonunun olduğunu açıklar. O, âlemdeki nesnelere hareket ve sükûndan ayrı olamayacağı üzerinde durur. Cismin ayrı olamadığı bu iki durum her biri birer bütün değildir. Tek başlarına yarım dırlar. Eğer cisimler yarım özelliklerle niteleniyorsa o saman sonludur. Ayrıca bu hareket ve sükun ezelde de aynı anda birlikte bulunamazlar. Birisinin diğerinden önce gelmesi gereklidir. Bu sebeple ezeli değil yaratılmışlardır.⁴⁵³

İbni Fûrek klasik kelim sistemine göre oluşları açıkladıktan sonra Eş'arî'nin zaman ya da vaktin; cisim, cevher veya arazlardan hiçbirisinden olmadığı görüşünü

⁴⁴⁹ Bkz. Ebü'l-Feth Tâcüddîn eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (yy. : Müessesetü Halebî, ts.), 2/209.

⁴⁵⁰ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 2/102.

⁴⁵¹ Bakıllânî, *Temhîd*, 41.

⁴⁵² İbni Metteveyh, *Tezkire*, 156.

⁴⁵³ Mâtürîdi, *Tevhîd*, 12.

reddettiğini aktarır.⁴⁵⁴ Bu yaklaşım kelamcılarının zamanın harici varlığını reddettiklerine dair kanıyla çelişmektedir. Gazzâlî de zamanın hadis ve yaratılmış olduğu ifadesini kullanır ancak buna açıklama getirir. Ona göre buradaki hadislik ve yaratılmışlık âlem hakkındadır. Zaman bu hadis âleme izafe edilen vehmi bir şey olduğu için onun hakkında yaratılmış iadesi kullanılmıştır. Aslında zamanın harici bir varlığı yoktur. Buradan hareketle harici varlığı olmayan bir şeyin sonluluğundan bahsetmenin mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Gazzâlî zamanı anlamak için onu mekân ile benzeştirir. Mekân cismin boyutlarının miktarı olarak kabul edildiğinde hadis ve sonlu bir şey olarak karşımıza çıkar. Zaman hareketin sayımından ibaret dediğimiz de de onun da sonluluğundan ve bölünebilen kısımlarından bahsetmiş oluruz.⁴⁵⁵

Âlemin cismani varlığının zamanla ilişkilendirilmesi Allah'ın zatının zamandan tenzih edilmesi ile birlikte ele alınmıştır. Şehristânî Allah ile âlem arasında öncelik ve sonralık ilişkisinin kurulamayacağını söyler. İlk dönem kelamcılar gibi zamanı mekan ve boyutlarla açıklamakla beraber ard arda gelmenin vücut ile olması durumunda zamandaki öncelik ve sonralık hallerinin işlemeyeceğini belirtir. Şehristânî ayrıca âlemde insan ruhunun sonsuz olduğunu net şekilde ifade etmiştir. Hareketin de dairesel olduğunda sürekli olacağını ancak doğrusal hareketin sonlu olduğunu kabul etmiştir.⁴⁵⁶ O bu görüşleriyle erken dönem kelamcılarının ayrı yerde durmaktadır.

Râzî'nin eserlerinde aktarılan zaman hakkındaki üç farklı yaklaşımını zikredebiliriz. İlk olarak Aristo-İbni Sîna çizgisinde zamanın harekete müteallik bir şey olduğunu söylemiştir. Diğer bir eseri olan Mulahas'ta zamanın bazı olayların diğer olaylarla birlikte, öncesinde ve sonrasında gelmesi olduğunu belirtmiştir. Son olarak Şerhu Uyuni'l-hikme'de öncelik, sonralık ve beraberlik mefhumlarının vucûdî olduklarını söylemekle beraber müstakil ve bağımsız varlığı olmadığı, başka bir zata zait, izafe veya nisbet edilmiş bulunduğunu söyler.⁴⁵⁷ el-Metalibu'l-aliyye'de zamanın dış dünya, hareket ya da feleklerden bağımsız varlığa sahip bir şey olduğuna dair görüşleri aktardıktan sonra hareketlerin tümünü kapsayan tek bir zaman kavramının muhal olduğunu söylemiştir.⁴⁵⁸ Üç adet olarak aktardığımız bu yaklaşımlar temelde iki grupta

⁴⁵⁴ İbni Fûrek, *Mücerred*, 277.

⁴⁵⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 112.

⁴⁵⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 4-6.

⁴⁵⁷ Fahredin er-Râzî, *Şerhu uyûni'l-hikme*, nşr. Ahmed Hicâzî Seka (Tahran: Müessesetü's-Sâdik, 1415), 2/121.

⁴⁵⁸ Fahredin er-Râzî, *el-Metalibü'l-âliyye mine'l-immi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987), 5/53; bkz. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 284-288.

toplanabilir. İlk iki ifade zamanı ayrı bir varlık olarak görmezken üçüncüsü aynı felsefeciler gibi ayrı bir varlık olarak kabul eder.

Râzî zaman konusunu eserlerinde özellikle de *el-Metalibü'l-âliyye*'de birden fazla kavrama yer vererek ele almaktadır. Bunlar; an, süre, zaman, vakit, gece ve gündüz, dehr ve sermed, ezel ve ebed şeklinde sıralanmıştır. Râzî'nin zaman hakkında "an" kavramına yer vermesi önemlidir. Bu onun zamanın parçalı yapısını dikkate aldığını gösterir. Bu durumda an zamanın bölünemeyen en küçük parçasıdır. Râzî'ye göre zaman niceliksel olarak bölünme imkânına sahip olmakla beraber bunun fiili olarak gerçekleşmemesi gerekir. An ise zaman çizgisinde başı ve sonu belli olan ve o çizgiyi zorunlu olarak birleştiren birimdir.⁴⁵⁹

Râzî Muhassal'da zamanın var olmadığını savunduğu yerde sadece "an" kavramını öne çıkaran açıklamalarda bulunur. Ona göre zaman geçmiş gelecek ve şimdiki zamandan ibarettir. Geçmiş ve gelecek zaten mevcut değildir. Şimdiki zaman ise an olarak tabir edilir. An daha küçük parçalara bölünemez ve birleşik yapıda da değildir. Anın bir parçası diğerinden öncelikli olamaz. "An"ın var ve yok olması da bir anda olur. Bir an yok olduğunda onu hemen diğer bir an izler. Râzî İbni Sînâ'nin "Şayet zaman birbirini kesintisiz izleyen anlardan mürekkep olsaydı, bölünmeyen parçalardan mürekkep cismin Var olması gerekirdi." şeklindeki itirazına ise "bu itiraz doğrudur... Ancak biz zamanın birbirini izleyen anlardan mürekkep olduğunu ve cismin de bölünmeyen atomlardan mürekkep olduğunu belirten sözlerin gerçek olduğunu söylüyoruz." diyerek cevap vermektedir.⁴⁶⁰ Râzî'nin bu yaklaşımı da yine modern fizik ile yakınlık göstermektedir. Günümüz fiziğinde zaman bölünemeyen en küçük parçalara ayrılmış cüzlerin birleşmesiyle oluşur.

Cürcanî'nin aktardığı bir tartışmada kelamcılar zamanın ayrı bir varlığını kabul etmeyen taraf iken felsefeciler ise kabul eden taraftır. Burada kelamcıların zamanın varlığını reddetmek için iki problem ortaya atmışlardır. İlk olarak dilsel açıdan bakarak dün ve bugün ifadelerinin bir birinden öncelik ve sonralık ilişkisine sahip olduğu söylenmiştir. Buna dayanarak dün dediğimiz zaman diliminin önceki bir zamanda olduğunu ifade etmiş oluruz. Bu da zamanın yine bir zaman içinde olduğunu söylemek olacak ve akabinde o zamanın da başka bir zaman içinde olması gerekliliğiyle bir teselsül

⁴⁵⁹ Bkz. Fahredin er-Râzî, *El-Metalibü'l-âliyye*, 5/188.

⁴⁶⁰ Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, nşr. Tâhâ Abdurraus Sa'd (Mısır: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.), 90.

meydana gelecektir. İşte bu, kelamcılarının zamanın varlığına karşı ileri sürdüğü ilk açıklamadır. İkinci açıklama da zamanın varlığını bizim hali hazırda tecrübe etmemizin sonucu oluşuna dairdir. İçinde bulunduğumuz anda zaman bizim için geçmişten ve gelecekte ibarettir. Ancak bunlardan birisi geçip gitmiş diğeri de henüz gelmemiştir. Bu sebeple aslında zaman var olmayan bir şeydir.⁴⁶¹ Kelamcılarının zamanın varlığı reddetmeleri itikat açısından anlaşılabilir bir tavidir. Zaman ezel ve ebed diye kısımlara sahip olan bir kavramdır. Bu iki kısım da Allah'tan başka kadim ve ebedî varlığın kabulüne götürme ihtimali söz konusudur.

1.2. Sonlu Cisim Anlayışında Bekâ Kavramı

Âlemi zaman bakımından sonlu kabul ettiğimizde onun varlığının bir süre devam ettiğini de kabul etmiş oluruz. Âlemdeki varlıklar zamanda bir noktada var oluyor ve bir süre varlığını devam ettirdikten sonra yok oluyor. Mu'tezile'den İbni Metteveyh varlığın bu şekilde devam etmesini "bekâ" kelimesi ile ifade etmektedir.⁴⁶² Âmidî de cisimler hakkında beka ifadesinin sadece varlığın devam etmekte olması anlamına geldiğini söyler.⁴⁶³

Cisimler üzerinden konuşurken varlığının devamlılığı cevher ve arazın bekâsi meselesi olarak karşımıza çıkar. Hudûs teorisinde cisim kabaca, biri sabit diğeri ise geçici iki unsurdan oluştuğu öne sürülmektedir. Öncelikle cevherin bâkî arazın ise geçici bir varlık olarak tasavvur edildiğini görmekteyiz. Ancak cevherin sabitliğini sağlayan şey de yine Allah tarafından onda yaratılan geçici bekâ arazıdır. Bu şekilde cevher araz ile ayrılmaz bir birliktelikle ele alınmaktadır.

1.2.1. Cevherlerin Bekâsi

Kelam ilminde bekâ temel olarak Allah'ın zâtî sıfatlarından birisi olarak karşımıza çıkar. Yani Allah harici veya sübûtî olmayan bu sığata zatî olarak kendiliğinden sahip olduğu bir şeydir. Hadislerin bekâsından farklıdır. Cisimlerde olduğu gibi hudûs ile öncelenen bir beka değildir.⁴⁶⁴ Zâtın bakiliğinden başka sıfatlarının da bâkiliği gündeme gelmiştir. İbni Küllâb (öl. 240/854 [?]) ve Kalânîsi bu sıfatların ezeli olmakla beraber onlar hakkında bâkîdir denilemeyeceğini söylemiştir. Çünkü onlara göre bekâ bâkiden ayrıca var olduğundan bu durum ilâhî sıfatlarda bekâ arazının varlığını gerektirecektir.

⁴⁶¹ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 2/102, 106.

⁴⁶² İbni Metteveyh, *et-Tezkire*, 148.

⁴⁶³ Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 136.

⁴⁶⁴ Bâkîllânî, *Temhîd*, 299.

Bu ise imkânsızdır. Ancak bekânın bir şeyin varlığının devam etmesinden başka bir şey olmadığı ayrıca bir varlığı olmadığını savunan Eş'arî için ilâhî sıfatların bâkî olduğunu söylemekte bir sakınca yoktur. Allah'ın sıfatları O'nun zatının bekâsı sebebiyle bâkîdir. Zatındaki bekâ da kendisindedir. Böylelikle sıfatlarının ve zatının bekâsı aynıdır.⁴⁶⁵ Konu cisimlere gelince benzer problem cisimler hakkında da ortaya çıkmıştır. Bekânın cisimden ayrı bir şey olup olmadığı tartışılmıştır. Kalam ekolleri genel olarak cevher ve cisimlerin bekâsı üzerinde ittifak halindedir. Bu bekânın nasıl gerçekleştiği, arazlarla ilgisi ve ilâhî sıfattan nasıl ayırt edileceği konusu tartışılmıştır.

Daha önce fenanın keyfiyeti adlı başlıkta cisimlerin yok oluşuna dair görüşleri üç gruba ayırmıştık. İlk görüşe göre cisimler ve cevherler ya direkt olarak Allah'ın yok etmesi ile yok olurlar. İkinci görüşte cisme zıt bir şeyin yaratılması ile yok olur. Üçüncü bir yaklaşımda ise cismin varlık şartlarını oluşturan arazların yok olması ile yok olurlar. Bu farklı durumların hepsi de gösteriyor ki kalam sisteminde âlimlerin bir kısmı cevherin ayrıca bir sığata ihtiyaç duymaksızın baki olduğunu kabul etmektedir. Ancak yine de bekâyı ayrıca bir araz olarak kabul eden Eş'ariyye'nin geneli ve Allâf, Bişr b. Mu'temir ve Ka'bî gibi âlimler vardır.⁴⁶⁶

Mu'tezile'den Cübbâi ve Kâdî Abdülcebbar âlemdeki cisimler için bekâyı ayrı bir araz olarak kabul etmez. Onlara göre kevn olan arazlar zaten bâkî olduğundan cisim ayrıca bir manaya ihtiyaç duymaz.⁴⁶⁷ Cevherlerin varlığının genel olarak arazlara bağımlı olduğu görüşü Mu'tezile âlimlerinin genelinin görüşüdür. Ancak Ali el-Cübbâi cevherin arazsız kalabileceğini söylemiştir. Şeyh Müfid cevherlerin bekâ arazını aldıklarını ve Ka'bî'nin de bu görüşte olduğunu belirtir.⁴⁶⁸

İbni Metteveyh'e göre cevherler bâkîdir. Ve bu isimlendirme mecazi değil hakiki manadadır. O, muhaliflerimiz diyerek iki farklı görüşü ele alır. İlk olarak cismin varlığa çıktığı haliyle yok olmayıp ilk baştaki durumuna döneceğini ve bu ilk olanın yok olabileceğini söylemiştir. Ya da bu ilk unsurlar yok olmadan sadece dağılma şeklinde bir fenâ bulacaktır. Burada cevher gerçek manada yok olmayıp kendisini oluşturan ateş ve hava gibi unsurlarına ayrılıp dağılacaktır. Onlara göre cisimler akışkanlar gibi sürekli değişkendirler. Bu görüş Antik filozoflardan nakledilen bir kişinin aynı nehirde iki kez yıkanamayacağı örneğine benzemektedir. İbni Metteveyh bu görüşü zarurî bilgilere

⁴⁶⁵ Bağdâdî, *Usûlu'd-din*, 128.

⁴⁶⁶ Ka'bî, *Makâlât*, 463-464; Râzî, *Nihâye*, 90; Bağdâdî, *Usûlu'd-din*, 108, 230-231.

⁴⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, 11/442.

⁴⁶⁸ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 111.

muhaliftir diyerek baştan reddeder. İkinci muhalif görüş ise cevherin hudûsunu ikinci bir anda tekrardan var olması şeklinde açıklamasına dayanmaktadır. Buna göre zât tek haldedir hudûs ise onda her an teceddüt eder. İbni Metteveyh bunu Nazzâm'ın şeylerin an be an yeniden yaratılması görüşüne benzetir. Bu görüş de insanın fillerinin kendisine ait olması ile çelişeceği sebebiyle reddedilir. Eğer bir fiil yapan insan ikinci bir anda yenilenmiş ise o fiilin aidiyeti ortadan kalkacaktır.⁴⁶⁹ Burada teceddüdün cevherler hakkında gündeme geldiğini görmekteyiz.

Cevherlerin bekâsı meselesi ile arazların bekâsı farklı şekilde ele alınmak durumundadır. Arazlar geçicidir ve her an sürekli yaratılmaktadır. Cevherler ise varlığı sürekli olanlardır. Az önce geçtiği üzere hakkında teceddüdün kabul edilip edilmeyeceği tartışılmıştır. Cevherlerin devamlılığı konusunu açıklamak durumunda kalınmaktadır. Bunun için ortaya konulan çözümlerden en meşhuru “teceddüd-ü emsal” dir. Burada cevherler kesintisiz olarak bâkî değildirler. Bunun yerine Allah tarafından her an yeniden yaratılmaktadırlar. Nazzâm bu görüştedir.⁴⁷⁰ Cüveynî cevherlerin teceddüdüne karşı çıkar. O eğer bu kabul edilirse ölen kişinin hayattaki halindeki farklı birisi olacağı gibi bir durum ortaya çıkaracağını söyler. Bunun bir kişinin art arda gelen anların birinde dünyanın bir ucunda diğer anda ise birden dünyanın diğer ucunda olabileceği anlamına geleceğini ve bunların akli zaruriyata aykırı olduğunu ifade eder. Ayrıca ona göre cevherin bâkî olmasını engelleyen bir gerekçe de bulunmamaktadır.⁴⁷¹ Onun yaklaşımına göre cevher sabit ancak üzerindeki arazlar sürekli yeniden yaratılmaktadır. Mu'tezile'den İbni Metteveyh de benzer açıklamalarda cismin teceddüdüne karşı çıkar ve ek bir delil olarak insanın yaptığı telif türünden şeylerin yapısının hemen bozulmayıp bâkî kaldığını ileri sürer. Cismin telifi bâkî ise o zaman cismin kendisinin bâkî olması daha önceliklidir.⁴⁷² Bekâ konusunda cevherin de teceddüt ettiği yaklaşımına müteahhir Eşariye kelimacıları Âmidî ve onun şârihi Cürcânî de karşı çıkar. Şerhu'l-mevâkıf'ta cevherlerin sürekli yenilenen arazlar sebebiyle bekalarını korudukları belirtilir. Cürcânî arazların teceddüt ile bakî olmasına kıyasla cevherlerin bekâsının da teceddüt ile gerçekleşeceği iddiasına karşı çıkar. Ona göre cevherin bekâsı duyu bilgisi ile değil akli bir zorunluluk olarak anlaşıldığından arazlara kıyas edilemez. Cevherler bâkîdir ve sürekli yenilenmezler. Cisimlerin bakî olması ölüm ve hayat kavramlarını anlamlı hale

⁴⁶⁹ İbni Metteveyh, *Tezkire*, 148.

⁴⁷⁰ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 113; İbni Metteveyh, *Tezkire*, 148.

⁴⁷¹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 47.

⁴⁷² İbni Metteveyh, *Tezkire*, 149.

getirmektedir. Hayatın üzerinde var olacağı cisim yok olup yeniden yaratılırsa canlılığın bir anlamı kalmaz⁴⁷³

Kelam ilminde hudûs teorisinin temel savunusu cismin varlığa gelebilmesi için failin müdahalesine ihtiyaç duyacağıdır. Varlığın başlangıcında hasıl olan bu ihtiyacın onun devamlılığında da söz konusu olup olmayacağı teceddüt meselesinde gündeme gelmiştir. İbni Metteveyh faile olan ihtiyaç fiilin vücudunda değil icadında yani ilk ortaya çıkarılışında söz konusudur. Fiil bir defa varlığa geldiğinde artık failden müstağni olur. Fail ölse ya da aciz kalsa bu durum fiili etkilemez. Bir ustanın binayı yaptıktan sonraki durumu buna örnektir. Yine teceddüde bâkînin tanımı üzerinden de karşı çıkar. Ona göre bâkî “var olduğu haber verildiği esnada varlığı teceddüt etmeyen mevcut” şeklinde tanımlanır.⁴⁷⁴

Mâtürîdî bekâyı takip eden vakitte mevcut olmaktır diye tanımlar.⁴⁷⁵ Değişime açık olan şeyler için de fenanın mümkün olduğunu söyler. Çünkü değişim arazların birinin yok olup diğerinin gelmesi ile gerçekleşmektedir. Hz. Âdem ile Havvâ kıssasında onların ebedi hayatı istemelerine dair cevher terimini gündeme getirerek onun fenasına ilişkin duyu bilgisinin olmadığını hatırlatır.⁴⁷⁶ O, Kitabü't-Tevhîd adlı eserinde ise cismin beka ile nitelendirilmesinin mümkün olduğunu söyler. Ancak eklenen bu bekânın da sürekli olmadığını yeniden yaratılan bir şey olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bekânın buradaki işlevi cismin adem ile vasıflanmasına engel olmasıdır.⁴⁷⁷

1.2.2. Arazların Bekâsı

Arazların bekâsı konusu cevherlerin bekâsına dayanır. Cevher teceddüt etmeyip sürekli var olunca bir kısım Mu'tezile tarafından bu varoluşun gerçekleşmesi için bazı arazlar zorunlu görülmüştür. Cevherin ayrı kalması imkansız görülen kevn arazı ve bazı arazlardır. Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye ekolleri ise arazın bekasını tamamen reddetmişlerdir.

⁴⁷³ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 2/1170, 60-62.

⁴⁷⁴ İbni Metteveyh, *Tezkire*, 151-152.

⁴⁷⁵ İbni Metteveyh bu tanımı esmâ-i ilahiyeden olan Bâkî üzerinden eleştirir. Allah bâkîdir ancak onun hakkında vakit tabiri kullanılamaz. Yine aynı gerekçeyle bâkînin vücudu peş peşe gelen diye tanımlanması da doğru değildir. Doğrusu Ebû Hâşim'in yaptığı “var olduğu haber verildiği esnada varlığı teceddüt etmeye mevcut” şeklindeki tanımıdır. Ebû Ali'nin “Hudus olmaksızın mevcut olandır” şeklindeki tanımı ise makbul değildir. Bkz. İbni Metteveyh, *Tezkire*, 153.

⁴⁷⁶ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 13-14, 69; a. Mlf. *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 1/437.

⁴⁷⁷ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 14-15.

Ebû Ali el-Cübbâi cevherdeki arazlardan zıddı olanların zorunlu olduğunu diğer zıt araz gelinceye kadar mahalde kaldığını söylemektedir. Bu arazlar en başından beri cevherle beraber kalırlar. Zıddı olan arazlar için renkler ve tatlar örnek verilir. Bir rengin zıddı olan başka bir araz geldiğinde mahaldeki yok olur. Ebû Hâşim ise bu görüşü küçük bir farkla kabul etmektedir. Ona göre temel olarak en başta cevherin bir araz alma zorunluluğu yoktur. Ancak zıddı olan bir araz bir defa cevhere geldiğinde yok olması için o zıt arazın gelmesi gerekir.⁴⁷⁸ Ancak zıddın gelmesi bu yok oluşun illeti değil şarttır. Arazın mahalli zıddı tarafından doldurulur. Böylelikle ilk araz mahalli kalmadığı için yok olur.⁴⁷⁹ Bunun en bariz örneği renklerdir. Renkler bir zıddı gelmedikçe ve mahalle sahip olduğu müddetçe bâkî kalırlar. Zıddı gelene kadar bâkî kalması ise tecrübeye dayandırılır. Biz bir cisimde zıt bir rengin gelmesiyle eski rengin yok olduğunu sürekli deneyimliyoruz. Buna göre zıddı gelmedikçe baki kaldıklarına delil gösterilmektedir. Bir diğer delile göre arazlardan telif de bâkîdir. Eğer bâkî olmasaydı bitişik olan şeyler kolayca bir birinden ayrılabilirdi. Zıddı olmayan arazlara örnek olarak elem/acı, sesler zikredilebilir. Bunların zıddı olmadığı için kendiliğinden yok olurlar. Sesler eğer yok olmasaydı aynı sesi sürekli duymamız gerekirdi. Ayrıca ağızımızdan çıkan harflerin sesleri düzenli şekilde duyulmazdı.⁴⁸⁰

Nazzâm hareketten başka araz kabul etmediği⁴⁸¹ için ona göre araz bâkî kalmaz. Renk, koku, tatlar ve sesler de cisim olduklarından bâkîdirler. Allâf'a göre arazların bazıları bâkî olabilirken bazıları olamamaktadır. O, hareket ve iradeyi bâkî olmayanlardan sayarken renk, tat, koku, telif, hayat, ilim ve kudreti bâkîlerden kabul etmiştir. İskâfî ondan canlılığın sukûnu fânî ancak cansızın sukûnu bâkîdir ifadesini aktarmıştır. Burada bâkîlikten kasıt ebedî anlamda olmamalıdır. Daha ziyade peş peşe birden fazla anda varlığının devam edebilmesi anlaşılmalıdır. Yoksa cansız cisimde harici bir etkenle sukûndan sonra hareket kazanabilir.⁴⁸² Son dönem Mu'tezile âlimlerinden Ebû Reşîd en-Nisabûrî hocalarımız dediği Basra ekolünün renklerin bâkîliğini kabul ettiğini söyler.⁴⁸³

Arazların bâkî olmaması onun mahalli ile ilişkilendirilebilir. Ancak Allâf'a göre arazlardan bazıları bir mahalle ihtiyaç duymadan var olabilirler. Ondaki aktarılan meşhur görüş cennet ve cehennem ehlinin sukûnunun devamlı bâkî olduğudur. Onun iddiasına

⁴⁷⁸ İbni Metteveyh, *et-Tezkire*, 124.

⁴⁷⁹ İbni Metteveyh, *et-Tezkire*, 136.

⁴⁸⁰ İbni Metteveyh, *et-Tezkire*, 149, 288-290, 326, 335, 510.

⁴⁸¹ Eş'arî, *Makâlât*, 358.

⁴⁸² Bağdâdî, *Usûlu 'd-dîn*, 70.

⁴⁸³ Nisâbûrî, *el-Mesâil*, 122.

göre cisim ve arazlardan bâkî olanlar mahalsiz bir arazla bâkî olurlar. Ve bu bekâ da Allah'ın "bâkî ol" sözüdür. Basra ekolünün renklerin bekâsını açıklaması buna dayanmaktadır. Bîşr b. Mu'temire göre sukûn bâkîdir ancak cisim harekete geçince yok olur. Aynı şekilde tüm renkler de cisim başkasına geçinceye kadar bâkîdir. Arazların bazıları bâkî bazıları geçici olarak tasnif edilmesinde Mu'tezile içinde tam bir birlik yoktur. Muhammed b. Şebîb de hareket ve sukûnun bekâsını imkânsız görmüştür. Cübbâî ve oğlu da ses, elem, hareketler, fikir ve iradeler bâkî olmayan arazlardır. Onlar sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık, itimad, telif, renk, hayat, kudret, acziyet, ilimler ve inançların bâkî olmasını mümkün görmüştür. Dırâr ve Neccâr cismin kısmını oluşturanlar dışındaki arazların bekâsını imkasız görmüşlerdir. Bağdâdî, Ebu'l-Hüzeyl'in bekânın Allah'ın bâkî ol sözü ile olduğu ve ayrıca bu sözün bir mahalde olmaksızın hâdis olduğu görüşüne de itiraz eder. Bağdâdî eleştirisinde onun hareket ve iradeyi bâkî olmayan arazlardan saydığı görüşünü kullanır. O, Ebu'l-Hüzeyl'in bekânın Allah'ın bâkî ol sözü ile gerçekleştiğini ifade etmesine rağmen irade ve hareket arazlarını buna dâhil etmeyerek kendi kabullerine uymadığına dikkat çeker.⁴⁸⁴

Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye ekollerinde arazlar bâkî kabul edilmemektedir. İmam Eş'arî arazın zatı itibariyle bâkî olamayacağını hudûs ile çelişmesi bakımından gündeme getirir. Eğer araz kendiliğinden bâkî olursa sonradan yaratılması açıklanamaz.⁴⁸⁵ Bağdâdî de aynı konuyu arazın yok olmasının imkânsızlığı sonucunu doğuracağı eleştirisiyle ele alır. Arazın baki kalmasını Eş'ari gelenek içinde açıklayacak ikinci durum ise arazın zâtî olarak değil üzerine alacağı ek bir araz ile bâkî olmasıdır. Fakat bu da onlara göre mümkün değildir. Eğer araz bâkî kalacak olsaydı ve bekâsı da onda ortaya çıkan ve kaybolduğunda yok olacağı bir mana sebebiyle olmasaydı(yoksa arazın arazla kaim olması gerekecek) o zaman o arazın (bekâsı kendisinden olması sebebiyle)yokluğu imkânsız olurdu.⁴⁸⁶

Eş'arîler de kendi içlerinde farklı tanımlamalar yapsalar da bekâsının olmadığını kabul etmektedirler. Onların tanımlarından birine göre araz, varlığı devam etmeyendir. Bu tanım sonrasında cevherin devam eden bir varlığa sahip olduğu kabul edilmektedir. Buna göre yukarıdaki tanım arazi diğer varlıklardan ayırt etmeyi sağlamaktadır. Ancak bu pek çok arazın bâkî olduğunu kabul eden Mu'tezile'nin reddedeceği bir görüştür.

⁴⁸⁴ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 71, 72.

⁴⁸⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 358.

⁴⁸⁶ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 71.

Eş'ariyye içindeki diğer bir tanım ise “araz kendisinden başkası ile kaim olandır” şeklindedir. Burada da hem cevherden hem de Allah'ın zat ve sıfatlarından ayırt edilmiş olmaktadır. Bu tanımın en açık şekli “araz cevherle kaim olandır” diye ifade edilebilir. Cüveynî, Mu'tezile'nin de aynı tanımı yapmalarına rağmen arazı yoklukta cevhersiz biçimde isbat ettiklerini dile getirir. Bu sebeple Eş'ariyye'ye atfedilen ikinci tanıma da ihtilaf ettiklerini söyler. Yani onun açısından Mu'tezile tek başına kaim arazı isbat etmektedir. Mu'tezile ayrıca Allah'ın iradesi, keraheti, hâdislere yönelik “kün” emri ve cevherlere zıt olan fenâ arazını da mahalsiz kabul etmektedir.⁴⁸⁷

Hâdis varlıkların bekâsı ancak bir bekâ arazı ile mümkün olacağını kabul edenlere göre arazın bâkî olması demek onun da bir araz alması demektir. Bu da arazın arazla kaim olması sonucuna götürür ki bu kabul edilemez.⁴⁸⁸ Ebû İshak el-İsferâyînî'nin tüm arazların zâid bir manaya ihtiyaç olmadan kendi zatı ile kevn olduğuna dair bir açıklaması vardır. Buna göre aynı yöntem bekâ konusunda da dile getirilebilir. Bu açıklamayı değerlendiren Cüveynî, kendisi tüm arazların kevn olduğunu kabul etmese de Ebû İshak'ın sistemine göre de arazların kendi zatlarıyla bâkî olması gibi bir durumun söz konusu olamayacağını söyler. Kevn ile bekâ bir birinden farklı şekilde hâdiste gerçekleşirler. Yukarıdaki görüşe göre bir araz varlığa geldiği ilk anda kevn de hemen onda zati olarak kaim olurken, bekâ ise bir şeyin hâdis olduğu ilk anda değil ikinci anda arız olmaktadır. Bekâ bir zatın gereği olarak kabul edilseydi onda ilk anda gerçekleşmesi gerekirdi ki bu bekânın tanımına aykırıdır.⁴⁸⁹ O, burada bekânın kelime anlamı üzerinden değerlendirmede bulunmaktadır.

Mâtürîdî arazların bekâsına net şekilde karşı çıkar. O da Eş'ariyye ile benzer gerekçelerle arazın bekâsını reddeder. Mâtürîdî arazın bakî olamayacağı konusunu istitaat hakkında gündeme getirerek şöyle der: “Kuvvet cismin cüzlerinden değildir. Gerçekte o bir arazdır. Arazlar ise baki olamazlar. Fenâ özelliğini taşıyan şeyin bekâsı da ancak kendisine eklenecek harici bir bekâ ile gerçekleşir. Arazlar da kendi zatlarıyla kaim olmadıklarından üzerlerine başkasını alamazlar. Bunların bekâsı muhaldir.”⁴⁹⁰ Nesefî'nin de son olarak vardığı nokta arazların bâkî olmasının imkânsızlığıdır. Ve bekâsı düşünülemeyen şeyin de kıdemi muhaldir. Ayrıca Nesefî de Mâtürîdî gibi arazın

⁴⁸⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 52.

⁴⁸⁸ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 16.

⁴⁸⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 228.

⁴⁹⁰ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 15, 260.

bekâsının imkânsızlığına dair delillerin istitaa ile ilgili olduğunu söyler.⁴⁹¹ Anlaşılmaktadır ki arazların bâki olmaması Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye ekolleri için âlemin sonluluğunu ilgilendirmektedir. Âlemin hem başlangıç hem de son itibariyle sınırlı olması bu konuya bağlanabilmektedir. Ayrıca istitaaat konusunun cisimlere etki eden kuvvet meselelerini de bekânın imkânsızlığı yönüyle ele alınması da kelam-bilim ilişkisini göstermektedir. Fizik bilimi cisimleri ve kuvvetleri konu edinmektedir.

Cevher ve arazların bekâsı veya sonluluğu meseleleri ahiret inancını da ilgilendirmektedir. Gazzâlî ahiret ahvalini açıkladığı yerde “cisim cevher ve arazlarıyla yok olduktan sonra tekrar yaratma söz konusu olduğunda ne olacak? İkisi de tekrar yaratılacak mı? Yoksa sadece arazlar yok olacağı için onların mı yeniden yaratılması gerçekleşecek?” şeklinde bir soruyu ele alır. Bu soru cevher ve arazın bekâsı konusuna dayanmaktadır. Gazzâlî de her iki ihtimalin de mümkün olduğunu içlerinden birini kesin şekilde tercih etmek için yeterli delil olmadığını belirtir. İlk seçenekte arazlar yok olur ancak bedenın cevherleri toprak olarak varlığını devam ettirir. Hayat, renk, rutubet, terki b gibi arazlar tümüyle yok edilir. Beden tekrardan yaratılacağında ise bu arazların benzerleri yeniden yaratılır. İkinci ihtimalde de beden cevher ve arazlarıyla beraber tamamen yok olur ve sonra tekrar yaratılır.⁴⁹²

Bekâ konusunda olduğu gibi sonluluğa dair hususlar genel olarak ahiret hayatını ilgilendirmektedir. Özellikle cismani kabul edilen cennet ve cehennem hayatının ebediyeti bu açıdan ele alınmalıdır.

1.3. Sonlu Cisimlerin Ebedî Ahiret Açısından Durumu

Hâdislerin ezeli olamayacağı kabul edilip bir de geçmişteki sonsuz zamanla ilişkisi imkânsız görüldükten sonra kelami açıdan başka bir problem ortaya çıkmaktadır. İslam'daki cismani ve ebedî ahiret hayatı inancı hâdislerin öncekinin aksine sonraki sonsuz zamanla olumlu ilişkisini gerekli kılmaktadır. İlk bakışta sonsuz zamanla ilişki bakımından geçmiş ve geleceğin eşit olacağı ve bu sebeple sonsuz cismani ahiret hayatı inancının açıklanmasını sıkıntıya düşürecekmiş gibi görünmektedir. Ancak bu konu kelamcılar tarafından net bir şekilde açıklanmaktadır. Öncelikle onlar hudûs ile fenânın aynı şartlara tabi olmadığını kabul etmektedirler. Öyle ki hudûs tek başına bağımsız bir

⁴⁹¹ Neseî, *Tabsıra I*, 87.

⁴⁹² Gazzâlî, *el-İktisâd*, 116.

kavramdır ve bir şey hakkında yapılacak tüm akıl yürütme ve değerlendirmeler ona bağımlıdır.

Mu‘tezilî âlim Allâf’a nispet edilen bir görüşe göre şeylerin sayısının sınırlı oluşu ve bir sona ulaşması cennet nimetleri için de geçerlidir. Cennet ehli de muhdes varlıklar olduklarından onların varlıklarının ve kendilerine verilen muhdes nimetlerin de bir toplamı yani sınırı olacaktır. Allah’ın onlara vermiş olduğu nimetler ve hareketler sona erdiğinde ise mutlak sükûna ermiş, sona ermeyen, eksilmeyen bir şekilde içinde bâkî kalmaya devam edecekleridir. Ancak Hayyât böyle bir görüşün İbni Râvendî’nin Allâf’a attığı bir iftira olduğunu ve onun böyle bir görüşü küfür olarak kabul ettiğini söyler. Çünkü *أَكُلْهَا دَائِمًا وَظَلَّهَا* ayeti⁴⁹³, *خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا* ayeti⁴⁹⁴ açıkça bunu göstermektedir. Aslında Allâf’a göre cennetliklerin yeme içme türünden nimetleri yok olmaz, kesilmez ve bitmez. İbn Râvendî’nin aktardığı görüş aslında Cehm’e aittir. Hayyât’a göre cennetlikler sukûn halinde iken Allah onlara nimetleri ulaştıracak onlar bir fiil işlemeyeceklerdir. İbni Râvendî Allâf’ın tarif ettiği cennette sukûn halinde bulunan kişileri taşlara benzetmektedir. Ancak Hayyât taşların cansız cennetliklerin ise canlı olduklarını söyleyerek buna karşı çıkar. Çünkü cennetlikler fiil işlemese de düşünmekte, anlamakta ve nimetlendirilmektedirler.⁴⁹⁵ Buradan hareketle ona göre insanın canlılığı için hareketin şart sayılmadığını görüyoruz.

Ka’bî sonsuz olan bir şeyin diğer bir sonsuz şeyden daha az veya daha çok olarak nitelenebileceğini kabul eder. Bir manada ahiret Âleminin ezeli olarak değil sadece ebedîlik yönüyle sonsuz olabileceğini ima eder. Ve bu konuda bir takım tartışmalar yapar. Kelamcılar âlemin sonluluğunu açıklarken hasımları onları, ahiret hayatının sonsuzluğu hakkında çelişkiye düşmekle suçlamaktadır. Karşı taraf der ki; kendisi hakkında ekalliyet ve ekseriyetin geçerli olmadığı şeyi bilmek doğrudur. Vücuda gelmiş tüm fiillerin tamamlanmış ve nihayete ermiş olmasına karşın ilme ve istitâate konu olan her fiilin tamamlanıp bitirilmesi gerekmez. Yani fiil ilme ve istitâate konu olduktan sonra bir de vücuda da gelmeli ki eylem sona ersin ve tamamlansın. Burada fiilin, ilim, kudret ve vücuda konu olmadaki ayrımını görmekteyiz. Yine aynı şekilde ekalliyet ve ekseriyet yoluyla başkasına izafe edilebilmesi için ilim ve kudrete konu olduktan sonra bir de vücuda gelmesi gereklidir.⁴⁹⁶ Burada mülhidler denilen hasımların itirazı Müslümanların

⁴⁹³ Ra’d 13/35.

⁴⁹⁴ Nisâ 4/57.

⁴⁹⁵ Hayyât, *el-İntisâr*, 43-44, 46, 122.

⁴⁹⁶ Ka’bî, *Uyûnu ’l-mesâil*, 71.

cennet nimetleri gibi hususları hem ebedî kabul etmesi hem de nimetler arasında daha az ve daha çok olanları ayırt etmeleridir. Çünkü Müslümanlar dünyadaki varlıkların sonluluğunu açıklamak için benzer bir eleştiriyi karşı tarafa yöneltirler. Ka'bî'nin aktardığı bir örnekte iki kişi bir mesafeyi yürümeden önce birisi bir miktar ileride bulunmuş olsun. Sonra bu iki kişi buldukları yerden o mesafeyi sonuna kadar yürüse birinin yürüdüğü miktar diğerinkinden fazla olacaktır. Bu örnek âlemin sonlu oluşuna dair örnek verilir. Ancak aynı mantıkla birisi daha önce diğeri sonra cennete giren kişilerin faydalanacağı nimetler bir birinden az olacağı ve cennetin ebedi olmadığı sonucunun çıkarılacağı itirazı gündeme gelir. Ancak Ka'bî kendi örneklerinde bahsedilen mesafe ve fersahların tamamen mevcut olduğu ve daha başkasının gelmesinin beklenmediğini söyler. Bu sebeple azlık ve çokluk örnekteki mesafe için geçerlidir. Cennet nimetleri ise var olması beklenen her şey vücuda geldikten sora da devam eder. Bu sebeple azlık ve çokluk geçerli olmaz.⁴⁹⁷

Cüveynî hâdisin evveliyyetini nefyetmenin onun ebedîyetini de nefyetmek anlamına geleceği şeklinde bir itirazı ele alır. Ona göre hâdisin hakikati evveliyyete sahip olmaktır. Evveliyyeti nefyetmek de hâdisi nefyetmek olacaktır. Yani hâdisin var olmadığı önceki bir zaman dilimi olmalıdır. Ancak sonlu olmak hâdisin hakikati içerisinde değildir.⁴⁹⁸ Onun bu açıklamalarını değerlendirirken hâdis kavramının tüm âlemi içine aldığı da göz önünde bulundurulmalıdır. Bir manada hâdis demek âlem demektir. Ve Cüveynî âlemin ezeli olmadığını ispatlarken onun ebedîliğine akli çerçevede kapı aralamaktadır. Ancak bu sadece imkân boyutunda sınırlıdır. Kelamcılar için âlemin ebedîliği konusunda hedeflenen sadece mümkün olmasıdır. Örneğin sem'iyât bahislerinde ebedî ahiret hayatının aklen caiz naklen sabit olduğu ifade edilmektedir.⁴⁹⁹

Nesefî Tabsıra'da âlemin hudûsu ile ilgili şöyle bir itiraz aktarır. Bu itirazda bekâ kavramı merkeze alınmıştır : " Siz diyorsunuz ki cisimler ahirette sonsuza kadar var olacaktır. Eğer cisimlerin bâkî olarak var olmayan arazlardan hali olması imkânsızsa ve ayrıca hem arazların bekâsının imkânsızlığı hem de cisimlerin onlardan hali olmaması cisimlerin ezelden beri var olmasının imkânsızlığını gerektiriyorsa aynı durum kıdem için de geçerlidir." Yani araz taşımak kıdem ile çelişiyorsa ebedî bekâ ile de çelişmelidir. Nesefî, ashabının eğer usulu'd-dini açıklamak ve doğrulamak için ihtiyaç duyulmuyorsa

⁴⁹⁷ Ka'bî, *Makâlât*, 591-592.

⁴⁹⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 87.

⁴⁹⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 116.

eşyanın hakikati ile ilgili konularla meşgul olmamayı prensip edindiğini söylüyor. Âlemin cüzlerinden arazların ve onlardan ayrılmayan cevherlerin ispatlanması ve bunlarla delil getirilmesine her şeyin hudûsünü açıklamak için ihtiyaç olduğunu söylüyor.⁵⁰⁰ O, burada dini esasların açıklanmasının temel amaç olduğunu vurgulayarak söz konusu itiraza cevap vermekten kaçınıyor. Konunun naslara dayalı oluşu böyle bir tavrı onun gözünde geçerli kılıyor.

Nesefî'nin yukarıdaki yaklaşımına benzer bir tutumu Matürîdî'de sergilemekteyse de yine de bazı açıklamalarda bulunur. O da bu konuda öncelikle nassa vurgu yapar. Ahiret hayatının ebedîliği nass ile sabit olduğundan kabul edilmesi gerekir. Açıklama olarak ise cisimlerin tek bir an dahi olsa bekâ ile nitelenmesinin imkânını ifade eder. Ve bu arazların ard arda gelmesiyle cismin sürekliliği gerçekleşir. Fakat o, arazların ard arda gelmesi yolunun tam tersi şekilde kıdem için uygulanamayacağını açıklar. Çünkü kıdemi sağlayan arazın en önemli vasfı hâdis olmasıdır. Bu ise direkt olarak sonradanlığı ifade eder. Ve kıdemi sağlayacak olan öncelik ile denk kavram değildir. Bir arazın cisimde hâdis olması yani sonradan gelmesi onu kadim yapamaz.⁵⁰¹ Matürîdî'nin bu açıklaması kelamdaki varlık anlayışını açıklaması bakımından çok önemlidir. Bu anlayışın varlığı ve zamanı iki taraflı olarak değil sadece tek yönlü yani geleceğe doğru kabul ettiğini anlamaktayız. Her ne kadar zihni olarak zaman geçmiş ve geleceğe doğru iki yönde sonsuz olarak tasavvur edilebilse de biz insan tecrübesi için onun var olması demek onun belirli bir yön ve miktarla sınırlandırılması demektir. Bu şekilde sınırlanmamış bir şey biz insanlar için belirlenemez, tecrübe edilemez ve varlığı ifade edilemez. Bu da âlemin sonlu kabul edilişiyle paraleldir. Ayrıca zamanın ileri ve tek yönlü oluşu fizik biliminde bazı konularla da ilgilidir. Özellikle evrendeki entropinin sürekli artan ve geri çevrilemeyen⁵⁰² ve telafi edilemeyen bir durum olması zamanla ilgilidir. Gerçekleşen değişim, hareket ısınma gibi hadiseler evrenin tamamı üzerinden değerlendirildiğinde tek yöne doğru ilerlediği değerlendirilmektedir.⁵⁰³ Fizikçi Stephen Hawking bunu termodinamik zaman oku şeklinde tabir etmektedir.⁵⁰⁴

Kelamcılarının zamanı ilgilendiren bir kavram olan bekâyı cisimlerin cüzleri hakkındaki kabullerinden hareketle açıklamaları sadece inaç konuları bağlamı ile sınırlı

⁵⁰⁰ Nesefî, *Tabsıra*, 1/72.

⁵⁰¹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, , 14.

⁵⁰² John D. Barrow, *Evrenler Kitabı*, çev. Raşit Gürdilek (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 52.

⁵⁰³ Paul Davies, *Son Üç Dakika*, çev. Sinem Gül, (İstanbul: Varlık Yayınları, 1999), 24-25.

⁵⁰⁴ Stephen Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, çev. Barış Gönülşen (İstanbul: Alfa Yayınları, 2013), 181.

değildir. Burada bir kozmoloji yaklaşımı ortaya konularak bilimin alanına yaklaşmaktadır. Fizik biliminde de zaman ve hareket birlikte ele alındığı gibi cisimlerin halleri ilişkilendirilmektedir. Yeni fizikte ise maddenin cüzleri diyebileceğimiz atomlar, atom altı parçacıkların ve bunların yer aldıkları uzayın zaman kavramı ile birlikte ele alındığı görülmektedir. Biz de bu çalışmamızın ikinci bölümünde yeni fizikte cismin cüzlerinin nasıl ele alındığını inceleyeceğiz. Ayrıca Astronomi bilimindeki yeni fizik bağlamındaki gelişmeleri sonlu âlem tasavvurunu anlamak amacıyla ele alacağız.



İKİNCİ BÖLÜM

YENİ FİZİKTE ÂLEMİN SONLULUĞU

YENİ FİZİKTE ÂLEMİN SONLULUĞU

Âlemin ne zaman sona ereceği kelam ilmi açısından sem'î bir kabuldür. Bu sebeple kelam eserlerinde yapısal olarak zamansal sonluluğa götüren özellikler ele alınmıştır. Modern bilim de daha çok yapısal özellikler üzerinde durmaktadır. Âlemin zaman bakımından sonluluğu ikincil konumdadır ve yapısal özelliklerin sonucudur. Kelam kozmolojisi ile birlikte konuyu incelediğimizden atomculuk eksenine bağlı kalmaya çalışacağız. Yeni fizikte de maddenin en küçük birimlerine dayalı geliştirilen kozmolojik anlayışı ve bunun sonlu özelliklerini inceleyeceğiz.

Fizik bilimi maddenin yapısını ve işleyişi ile ilgili her şeyi inceleyen bilim dalıdır. Bu bilim dalı zaman içinde gelişme göstermiş ve pek çok dala ayrılmıştır. Bu dallardan günümüzde Kuantum Mekanîği ve Parçacık Fiziği alanlarının oluşmasıyla fizik yeni bir döneme girmiştir. Fizik bilimi temel olarak deney ve gözlem metotlarına bağlı kalarak Âlemi tanımlamaya çalışmaktadır. Ancak bu metotların dışında felsefe ve matematik yöntemlerine başvurmayı gerektiren konulara girmeye başlamıştır. Örneğin tarih boyunca tartışılan âlemin ezeliği meselesi hakkında günümüz fiziği de bir takım ipuçlarına ulaşmıştır. Ancak varılan nokta bir çözümden ziyade bir paradoks görüntüsü vermektedir. Varlığın bilgisinde ayrıntılara inildikçe ve sınırlara yaklaşıldıkça tutarlı bir sistem oluşturmak git gide zorlaşmaktadır.

Parçacık fiziğinde cismi oluşturan parçacıkların belirli niceliksel değerlere sahip olduğu söylenmekte ve karşımıza sonlu cisim tablosu çıkmaktadır. Ancak bu bilim dalıyla yakın ilişkisi olan kuantum mekaniğinde söz konusu parçacıkların işleyişi hakkında ortaya konanlar cisimleri sonlu yapı içinde sonsuz ihtimallerle ilişkilendirmektedir. Örneğin elektronun adı verilen parçacığın hem dalga hem de parçacık özelliklerini gösterebilmesi bahsettiğimiz ikileme dairdir. Parçacık sonlu şekilde tanımlanırken dalgalar sonsuza doğru yayılan bir biçimde açıklanmaktadır. Kuantum mekaniği bu ikilem üzerinde parçacıkların bir gözlemci etkisiyle dalgadan parçacığa geçişi ifade eden bir teori de ortaya koymuştur. Fakat bu açıklama da âlemin sonluluğu ya da sonsuzluğu lehine bir sonuca varmamaktadır. Hali hazırda günümüz fiziğinde bu ikilem bu şekliyle kabul edilmiş durumda âlem incelenmeye devam edilmektedir. Cisimlerin parçacıklarına ayrılma çalışmaları da devam etmekte, dalga fonksiyonları ve radyasyon hakkında da araştırmalar sürmektedir. Bu şekliye günümüz bilimi evreni sonlu biçimde tasvir etmiş fakat sonsuz varoluşla açık kapı bırakmak durumunda kalmıştır.

1. YENİ FİZİKTE MİKRO ÂLEM VE SONLULUĞU

Tüm pozitif bilimler gibi yeni fizik de içinde var olduğumuz evreni anlamak için gözlemler yapmaktadır. Bunların başında uzayın uydular ve teleskoplar kullanılarak sürekli incelenmesi gelmektedir. Bu gözlemler dünya ve uzaydaki diğer gök cisimlerini, uzayın derinliklerindeki yapıları incelemektedir. Ancak gözlem yapılan bu evren makro evren diyebileceğimiz üst âlemdir. Bunun bir de mikro âlem olarak ifade edebileceğimiz alt evreni vardır. Bu mikro evren maddenin temel yapısını oluşturan kısımdır. Atom ve onun alt parçacıkları kendi içinde bir âlem tanımına yaklaşır derecede karmaşıklığa ve çeşitliliğe sahiptir. Daha da önemlisi bu mikro âlemin kendine has işleyiş kuralları bulunmaktadır. Bu sebeple âlemi incelemek için sadece gözlem yapmak yeterli gelmemektedir. Özel bazı yöntemlerle bu âlemin unsurlarını incelemek ve yeni matematik hesaplamalar yapmak gereklidir. Hatta felsefeden ve dini konulardan faydalanılmalıdır.

Yeni fizikteki gelişmeler hem makro hem de mikro düzeyde sınırlara varıldığına dair ipuçları vermektedir. İki düzeyde de sınırların varlığının kabul edilmesi bile âlemin sonluluğunu ifade etmek için önemli katkıda bulunmaktadır. Âleme ve onun sonluluğuna ulaşmaya dair gelişmelerle ilgili ilk husus onun makro ve mikro düzeyde incelenilebilir ve tanımlanabiliyor olmasıdır. Evren incelenerek onu bütün halinde açıklamasının yapılabilmesi karşımızda sınırları olan bir yapıdan haber vermektedir. Evrenin nasıl oluştuğu, onun genişliği, kütlesi, sıcaklığı ve daha başka özelliklerinin belirlenmesi bunu göstermektedir. Bu gözlem ve tanımlama durumu makro planda olduğu gibi mikro planda da geçerlidir. Maddenin sonsuza kadar bölünme yerine bir noktada sona ulaştığı söylenirse amaca ulaşılmış ve sonluluk ifade edilmiş olacaktır.

Yeni fizikte mikro planda âlemin sonluluğuyla ilgili iki başlık burada ele alınacaktır. Bunlar “standart model” ve “kuantum mekaniği” dir. Standart model evrendeki maddenin atom altı yapısının incelenmesi çalışmaları içerisinde ortaya çıkmıştır. Bu iki alanın sonluluğu gösterdiğini söylememize sebep olan iki temel nokta vardır. Bunlardan birincisi fiziksel olarak var olması mümkün en küçük parçayı bulduğunu iddia etmesi ve buna dayalı çok sayıda teori geliştirmesidir. İkinci önemli iddia ise varlıktaki her şeyin sonlu parçacıklardan oluştuğudur. Standart model madde ile beraber enerjiyi de kapsamaktadır. Bu modelin enerjiyi de parçacıklı bir yapı olarak tarif etmesi evrendeki her şeyin sınırlarını belirlemeye çalışma gayreti olarak dikkat çekmektedir.

Kuantum mekaniği ise atom altı parçacıkların tabi olduğu fizik kanunlarını ve işleyişleri ele almaktadır. Klasik fizikte madde ve enerjinin etkileşimleri açıklanmış olmasına rağmen atom altı parçacıklar tespit edildikçe yeni bir işleyiş mekaniğine ihtiyaç duyulmuştur. Çok küçük parçacıkların bilinen fizik kuralları ile hareket etmediği anlaşıldığından kuantum fiziği ya da kuantum mekaniği ortaya çıkmıştır. Kuantum mekaniği nedensellik hakkındaki anlayışları sarsacak bazı bulgulara ulaşmıştır. Sonuçlarla ilgili olarak sonluluk kavramı da bundan etkilenmiştir. Örneğin teorik olarak parçacığın başka bir parçacıkla veya bir elektromanyetik kuvvetle etkileşime girdiğinde ortaya belirli bir sonucun çıkması beklenirken bunun yerine sonsuza kadar varan ihtimaller yumağı karşımıza çıkmaktadır. Ancak pratikte tek bir sonucun meydana geldiği bir gerçektir. Başta çok sayıda ihtimal varken tek bir tanesi gerçekleşmektedir. İşte kuantum mekaniği bu sonsuz ihtimallerin hesaplanması ve tek bir duruma indirgenmesi konularına ışık tutmaktadır. Sonsuzdan sonluya geçişi açıklamaya çalışmaktadır.

Kuantum mekaniği ve standart model birbirinden bağımsız ele alınamamaktadır. Çünkü incelenen parçacıklar gözlemlenmesi neredeyse imkânsız boyutta olduğundan daha çok onların içine girdikleri etkileşimler üzerinden araştırmalar yapılabilmektedir. Bu sebeple standart model kuantum mekaniğindeki matematik formüllerine ihtiyaç duymaktadır.⁵⁰⁵

Maddeyi farklı bir bakışla görmemize yol açan yeni fiziğin başlangıcı olarak Max Planck'in keşiflerine işaret edilir. Onun 1900'lü yılların başından itibaren enerjinin parçacıklı ya da paketçikler halinde yayıldığını ortaya koyması yeni bir dönemin kapılarını aralamıştır.⁵⁰⁶ Maddenin sonlu küçük birimlerden oluştuğunu söylemeye zemin hazırlamıştır.

1.1. Sonluluk Açısından Standart Model

Yukarıda bahsettiğimiz mikro âlem büyüteç veya daha gelişmiş optik gözlem araçlarıyla incelenememektedir. Atom altı parçacıklar bizim optik gözlem araçlarımızda kullandığımız ışığın da yapıtaşlarını oluşturan şeylerdir. Bu sebeple normal gözlemlerimizin ötesinde bir varlık alanıdır. Ancak parçacıkların direkt olarak kendisini gözlemleyemsek de onların bıraktıkları izleri ya da yaptıkları etkileşimleri kullanarak bazı bilgiler elde edebilmektedir.

⁵⁰⁵ Gerard't Hooft, *Maddenin Son Yapıtaşları*, çev. Mehmet Koca-Nazife Özdeş Koca (Ankara: TÜBİTAK, 2005), 12.

⁵⁰⁶ Hooft, *Maddenin Son Yapıtaşları*, 13.

Standart model maddenin en küçük yapı taşlarını ve onun derinliklerini araştırmaktadır. Parçacık fiziği evrenin en küçük noktasını incelediğinden uzay bilimleri ile ortak çalışmaktadır. Öyle ki artık evrenin sınırları gibi onun en küçük ve en büyük durumlarının ne olduğu da önemli hale gelmiştir. Zaten bilimin ulaştığı noktada atomun derinliklerini incelemek uzayda ilerleyerek onu incelemeye benzemektedir. Çünkü uzay veya evren içindeki galaksiler gibi atom altı parçacıkların özellikleri de dikkat çekicidir. Parçacıklar hakkında bilgi artıka uzay hakkındaki bilgimiz de artmaktadır.

Pozitif bilimler için maddenin temel taşının ne olduğu klasik anlamda Kimya Biliminde daha çok resmedilmiştir. Atom ve onun özellikleri Kimyadaki “Periyodik Cetvel” adı verilen tabloda her bir element için ayrı ayrı verilmiştir. Doğadaki elementler incelenerek bu tablo oluşturulmuştur. Atomların birleşmesiyle oluşan moleküllerin nasıl oluştuğuna dair sistem kimya dalınca ortaya konmuştur. Ancak parçacık fiziğinin gelişmesiyle atomdan sonrasını da bilim insanları incelemeye devam etmiş ve burada kimya yerine teorik fizik devreye girmiştir. Doğadaki cisimlerin bir biriyle temel ilişkisini Kimya incelerken doğa öncesi olan atom altı seviyede Fizik işi devralmıştır. Âlem hakkında mikro plana inince parçacık fiziğinde yapılan bu çalışmaların oluşturmaya çalıştığı en meşhur sistematige “Standart Model” adı verilir. Bu modelde teknik imkânlarla ulaşılabilen alt birimler tasnif edilmektedir. Burada yapılan tasnifler ise matematik hesaplamalara dayalıdır. Aslında teorik fiziğin ilgi alanı olan standart model yapılan pratik deneylerle uyum halinde olan matematik sistemdir.⁵⁰⁷

Standart model günümüzde çok fazla ilgi çekmesine rağmen yeni bulunmuş değildir. 1960 ve 1970 yılları arasında ortaya çıkmaya başlamış ve günümüzde de halâ gelişmeye devam eden bir kuramdır. Matematik ile ilişkili olarak inşa edilmiş kuantumlu alan kuramı türündedir. Burada temel olarak cismin ve onun yer aldığı alanın tarif edilmesi amaçlanır. Bu varlık alanının yapısı ve işleyişi parçacıkların kendi kütleleri ve aracılık ettikleri enerji etkileşimleri olarak tanımlanır. Kütle ve enerji parçacıklarda ve yine parçacıklar vasıtasıyla etkileşime girerek maddeyi oluşturur. Ancak bu sistem halâ tam olarak son haline ulaşmamıştır. Buna karşın yapılan pek çok deneylerle doğrulanmıştır.⁵⁰⁸ Bu çalışmalarda amaç parçacıkların ve kuvvetlerin ölçülebilir ve hesaplanabilir sınırlı bir değerle ifade edilmesidir. Her bir parçacığın sahip olduğu sınırlı ve sonlu kütlenin bulunmaya çalışılması buna örnek verilebilir. Önce matematik hesaplarla sonlu bir değer bulunur ve sonrasında mümkünse laboratuvar deneyleriyle

⁵⁰⁷ Hooft, *Maddenin Son Yapıtaşları*, 228.

⁵⁰⁸ Steven Weinberg, *Atom Altı Parçacıklar*, terc. Zekeriya Aydın (Ankara: TÜBİTAK, 2002), VIII.

bunun ölçümleri yapılır. Standart Modelin ayırt edici özelliği sonlu hesaplamalar ve sınırlı miktarlar üzerinden hareket etmesidir.

Standart Model protondan daha küçük parçacıkları ele almaktadır. Burada iki temel parçacık grubu vardır. Bunlar fermiyonlar ve bozonlardır. Fermiyon grubu maddeyi oluştururken bozon grubu da kuvveti taşır. Burada kuvvetin de parçacıklardan oluştuğu yaklaşımını görülmektedir. Ancak kuvveti taşıyan parçacıkların da bir kütlesi vardır. Fizikçilere göre madde parçacığı mutlaka bir temel kuvvet ile etkileşim içinde olmalı ve bu etkileşim de yine başka parçacıklar vasıtasıyla olmalıdır. Tüm birleşme ve ayrışmalar bu kuvvetler ve onları taşıyan veya etkileştiren parçacıklarla gerçekleşmektedir. Burada konu biraz hücre biyolojisini andırır hale gelmektedir. Bu seviyeye inildiğinde artık bildiğimiz cisim kavramı da bulanıklaşmaktadır. Kuvvet parçacıklarının tam olarak kuvvetin kendisi olduğunu söyleyemeyiz. Onlara daha çok kuvvet taşıyıcıları denilmektedir. Enerji ile ilgili her durumda bu parçacıkların karşımıza çıkması sebebiyle tasnif içerisinde böyle yer edinmişlerdir.

Fizikte tüm parçacıkların bulunması ve daha derinlere inme çabaları devam etmektedir. Fermiyonlar da iki gruba ayrılır. Bunlar kuarklar ve leptonlardır.⁵⁰⁹ Bu parçacıkların tasnif edilmesinde belirli kriterler esas alınır. Bunlar parçacığın “kütlesi, elektrik yükü ve kendi etrafında dönme gibi davranışlarını ifade eden spini” dir.⁵¹⁰ İfade edilen bu kriterler sonlu ve hesaplanabilir değerlerdir.

Son zamanlarda parçacık fiziğinde belli başlı deney metotları vardır. Bunların en başında çarpıştırma yöntemi gelir. Burada atom çekirdeğindeki protonlar hızlandırılıp çarpıştırılarak oluşan tepkimelerin yaydığı ışınımı ölçmektir. Ya da çekirdeğin etrafında dolanan elektronların çarpışma esnasında koparak oluşturduğu iyonizasyonun ölçümü yapılır. Diğer bir seçenek de çarpışmada oluşan ısı enerjisinin ses dalgaları üzerinde oluşturduğu izleri takip etmektir.⁵¹¹ 1952 yılında Brookhaven Ulusal Laboratuvarı hidrojen atomunun çekirdeğindeki protonları saniyede 285000 km hıza çıkarmayı başarmıştır. Işık hızına yakın bir seviyeye ulaşmışlardı. Bu deneyde protonun kütlesi normalin üç katına çıkmıştı. Yine aynı yıl California Teknoloji Enstitüsü elektronları ışık hızının onda biri kadarına çıkardığını açıkladı. Bu hızlandırma sonucunda elektronun kütlesi normalin 700 katına yükselmişti.⁵¹² Bu yapılan deneyler önceden yapılmış

⁵⁰⁹ Weinberg, *Atom Altı Parçacıklar*, IX.

⁵¹⁰ Iain Nicolson, *Evren*, çev. Cengiz Yalçın (Ankara: Akıl Çelen Kitaplar, 2018), 21.

⁵¹¹ Nicolson, *Evren*, 117.

⁵¹² James Coleman, *Herkes İçin görelilik*, çev. Osman Gürel (Ankara: V Yayınları, 1987), 54.

matematik hesaplamalarla karşılaştırılmaktadır. Bu şekilde teori ve pratik birlikte yol almaktadır.

1.1.1. Standart Modele Göre Maddenin Parçacıklı Yapısı

Standart modelin amacı maddeyi en küçük birimlerine kadar incelemektir. Maddenin en küçük birime indirgenmesi ve bunun da parçacık olarak tespit edilmesi bilimsel incelemeler için büyük kolaylık sağlayacaktır. Standart model öncesi dönemde en küçük parçacıklı yapı atom olarak tespit edilebilmişti. Atom bir çekirdek ve onun etrafında dönen elektronlardan oluştuğu tespit edilmişti. Sonrasında atomun da daha küçük parçalardan oluştuğu tespit edildi. Bu parçaların çekirdekteki proton ve nötron parçacıkları olduğu keşfedildi. Maddeyi inceleyen bilim dallarında yapılan çalışmalar onun yapı taşlarını tanımlama ve sınırlama hedefindeydi. Örneğin çekirdekte bulunan bu iki parçacığın sayıları elementlere göre değişir. Bu bilgi bu şekilde yaşadığımız fiziki dünyanın temel birimi olan atom için belirli bir sınırı ifade etmektedir.

Maddenin temeli olarak atom üzerine çalışmalar tarihi süreç içinde sürekli gelişme göstermiştir. Yapılan çalışmalar ilerledikçe standart modele konu olan atom altı parçacıklar birer birer bulunmaya başladı. Atom altı parçacıkların fizik teorilerinde yer almaya başlaması ilerlemeye katkı sağlamıştır. Bu küçük parçacıkların pratik olarak işimize yaramasına örnek olarak Danimarkalı fizikçi Niels Bohr'un deneyleri gösterilebilir. Işığın farklı dalga boyları ve onun karakteristiği üzerine yapılan çalışmalar yapılırken bir yanda da atomun yapısı araştırılıyordu. 1900'lü yılların başlarında fizikçilere göre atom merkezde pozitif yüklü çekirdek kütlesi ve onun etrafında dolanan negatif yüklü elektronların olduğu bir yapıda tasvir ediliyordu. Atomun dış yüzeyindeki elektronlar elementlerin dış dünya ile irtibatının kilit noktaları olarak kabul ediliyordu. Bohr yeni bir atom modeli geliştirdi. Bu modelde elektronlar çekirdek etrafında değişken yörüngelerde dönüyordu. Her bir yörüngenin kendine ait enerji seviyesi vardı. Elektron sürekli bunlar arasında yer değiştiriyordu. Elektron daha yüksek enerji seviyesindeki bir yörüngeye çıktığında enerji soğuracaktır. Ancak daha düşük bir seviyeye düştüğünde ortada kalan enerji ne olacaktır? Bohr bu farkın atomdan dışarıya foton olarak yayıldığını ortaya koydu. Bu tabloda elektronun yer değişimi sebebiyle tüm elementlerden elektromanyetik bir ışığa çıkmaktadır. Bu ışığa sadece elektronun düşük enerji seviyesindeki yörüngeye geçtiğinde olacak, yüksek seviyeye geçişte kesilecektir. Bu da ışımamanın sürekli değil kesintili halde olmasına yol açacaktır. Bu durum her elementin ışığa yaptığını ortaya koymaktan daha öte bir sonucu olmuştur. Her elementin atomu

kendine has kütleyle, nötron-proton dengesine sahiptir. Bu sebeple elektronlarının yörünge özellikleri de farklıdır. Bu yörünge farklılığı elementin yaydığı ışımda oluşan kesintilerin de o elemente has olmasına sebep olur. Bu da o elementin bir nevi kimliği gibi diğer elementlerden ayırt eder.⁵¹³ Elektronlar ile fotonların irtibatının kurulması parçacıklar dünyası için önem arz etmektedir.

Atom altı parçacıkların keşfi maddeyi daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmuştur. Yukarıda geçtiği üzere her atomun dışarıya foton yaydığı zaman kendine has bir özellik sergilediği görülmüştür. Her elementin atomu birbirinden farklıdır. Bu yönüyle günümüz atom anlayışları Kelamcıların atomundan farklılık göstermektedir. Kelamcıların atomları bir birinin aynısı olup özdeş cevherlerden ibarettir. Yine Kelamcıların atomları bölünemezken fizikte atom bölünebilmektedir. Klasik kelam atomu ise her nesne için özdeştir. Ve bu sebeple arazları alır. Özdeşlik kelam için en temel konulardandır. Aksi halde cevher-araz ikili yapısı kurulamaz. Bu yapı klasik kelam atomculuğunun temel karakteridir.

Bilim adamları bir cisimi incelemek istediğinde yaptıkları ilk şey onu parçalamak olmuştur. Kapalı bir kutu içinde ne olduğunu görmek için onu açmamız gereklidir. Parçacık fiziğinde yapılan şey de aynen budur. Elektron ve proton gibi parçacıklar bir birleriyle yüksek hızlarda laboratuvar ortamında çarpıştırılmaktadır. Bu çarpışmadan sonra yapılan gözlemlerde çarpıştırılan parçacıktan kaynaklanan yeni etkiler yakalanmaya çalışılmaktadır. Böyle bir şey tespit edildiğinde çarpışmaya katılan parçacıktan daha küçük temel bir parçacık keşfedilmiş olur. Tüm bu etkiler anlık diyebileceğimiz sürelerde gerçekleşir. Çünkü temel parçacıklar genel olarak dış dünyada tek başlarına bulunmazlar. Nötron, proton, elektron ve foton gibi parçacıkların yapısına dâhil olarak varlığını sürdürürler.⁵¹⁴ Bu alt parçacıklara temel parçacık denmektedir.

Temel parçacıkların birden fazla şekilde tasnif edilebilirler. Ve bu tasnifler onların sonlu özellikteki yapılarına dayanmaktadır. Her parçacığı belirli özellikleri vardır. Bunlar kütlesi, renk yükü, yükü ve spini olarak sıralanır. Ancak genellikle yapılan tasnif parçacıkların “spin” adı verilen özellikleri üzerinden yapılır. Kuantum fiziğinde parçacık adı verilen bu en küçük birimlerin spinleri olduğu kabul edilmektedir.⁵¹⁵ Spin aslında bir gezegenin kendi ekseninin etrafında yani hacminin çevresel uzunluğunda dönmesi

⁵¹³ Nicolson, *Evren*, 19.

⁵¹⁴ Hooft, *Maddenin Son Yapıtaşları*, 82.

⁵¹⁵ Michio Kaku, *Einstein'in Evreni*, çev. Engin Tarhan – Eren Veysel Ersoy (Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2012), 215.

demektir. Ancak kuantum parçacıkları birer nokta olarak kabul edildiğinden onların bildiğimiz anlamda hacmi yoktur. En azından hesaplanabilir bir hacim yoktur. Yine de bu noktasal parçacıkların dönüş özelliklerine göre farklı momentumlara sahip olabileceği varsayılarak bir tasnife tabi tutulurlar.⁵¹⁶ Bu sistemde önce fermionlar ve bozonlar olmak üzere ikiye ayrılır. Fermionların da kuarklar ve leptonlar şeklinde iki alt grubu vardır. Ancak temel ayırımımız kuarklar, leptonlar ve bozonlar şeklinde olacaktır.

Atomun yapısı ortaya çıkınca içinde elektron, proton ve nötronların olduğu en küçük birimler keşfedildi. Ancak bu unsurlar arasındaki farkın sebepleri araştırılıyordu. Özellikle çekirdekte bir arada duran proton ve nötronların birinin artı yüklü diğerinin de yüksüz olmasının bir sebebi olmalıydı. Araştırmacılar 1960 yılında proton ve nötronun da kuark adı verilen alt parçacıklardan oluştuğunu keşfetti. Toplamda altı çeşit kuark olduğu anlaşıldı. Bu kuarklar proton ve nötronun elektrik yükünün kaynağı idiler. Protonu oluşturan kuarkların toplamı + yükü verirken nötronunkiler 0 değeri veriyordu.⁵¹⁷

Kuarklardan sonra Gluon denilen daha küçük parçacıklar karşımıza çıkmaktadır. Bunlar kuarkların bir araya gelmesini sağlayan “güçlü kuvvet”in taşıyıcısı olan parçacıklardır. Buradan bakıldığında bilim insanlarının her parçacığın içinde başka bir parçacığı arayan sonu olmayan bir yolda çabaladıkları gibi bir izlenim oluşabilir. Ancak durum öyle değildir. Parçacıktan parçacığa koşturmacanın bir sistemi ve hedefi vardır. Ve sonsuz bölünme endişesi de yoktur. Araştırmacıların izlediği sistem Büyük Patlama teorisine dayanmaktadır. Bu teoride evrende hangi sıcaklıkta, hangi yoğunlukta veya hangi elektriksel durumda hangi parçacık hiyerarşisinin mevcut olduğunun genel çerçevesi çizilmiştir. Bir atomun sağlıklı şekilde bütün halini koruyabilmesi için gereken değerlerden tutun hiçbir parçacığın veya kuvvetin kendisi olarak var olamayacağı ana kadar tüm senaryo sonlu bir çerçevede çizilmektedir.

Standart Model araştırmalarında en büyük özellik konunun büyük patlama ile olan irtibatıdır. Standart model kurgulanmaya çalışılırken parçacıkları değişime ve etkileşime sokacak ortamlar hazırlanmaktadır. Sonuçta ortaya çıkacak olan etkilere göre hesaplamalar yapılacaktır. Ancak bu parçacıklar laboratuvar ortamında dahi oluşturulamayacak fiziki şartlarda, çok yüksek enerji, basınç ve kütle altında var olmuş veya bir şeylerden dönüşmüşlerdir. Parçacıklar ortaya çıkarılıp incelenmesi için bu büyük patlamaya benzer ortamların bir nevi minyatürleri oluşturulmaktadır. Ancak Büyük

⁵¹⁶ Brian Greene, *Evrenin Zerâfeti*, çev. Ebru Kılıç (Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 1999) 207-209.

⁵¹⁷ Taşkın Tuna, *Ol Dedi Oldu 1 Big-Bang'in Nefes Kesen Öyküsü* (İstanbul: Şule Yayınları, 2009), 63.

Patlamanın ilk evrelerine yaklaştıkça işler daha zor ve karmaşık hale gelmektedir. Erken evrelerde alan, zaman, sıcaklık ve basınç gibi her şey insanlığın imkân sınırlarını aşan duruma gelmektedir. Bu yüzden geri kalan noktalardaki bilimsel ilerleme hiç bitmeyecek bir süreç formuna gelmektedir. Felsefi açıdan olması gereken de budur. İnsanı burada payına düşen sonlu bir evrenin açıklanması için sonu gelmeyecek araştırmalardır.

Deneylerde temel parçacıklar ortaya çıkarılıp özellikleri belirlenirken çok hızlı süreçler gerçekleşmektedir. Parçacık yapısında bulunduğu atom çekirdeğinden ya da protondan ayrışınca kısa süre içinde kaybolmaktadır. Parçacıklar ele alınırken onların bir birlerine ya da alt parçacıklara dönüşüm geçirmekte olduğu görülmektedir. Ancak bu dönüşümlerde de bir dengenin varlığı söz konusudur. Bu dönüşümler parçacık bir atomu oluştururken devre dışı kalmalıdır. Parçacık atom çekirdeği içindeyken sabit kalmalıdır. Kimyasal süreçlerin işlemediği bir ortamda sadece fiziksel etkilerle parçacıkların sistematiği açıklanmaya çalışılmaktadır. Bu konuya dair açıklamalardan birisi Wolfgang PAULI'nin belirsizlik ile ilgili olarak geliştirdiği dışarlama ilkesidir. Parçacıkların belirsizlik ilkesi içinde konum ve hıza sahip olduğunu biliyoruz. Bu konum ve hız tam olmasa da bize parçacığı tespit etmeye yarar. Evrendeki parçacıklar $\frac{1}{2}$, 0, 1 ve 2 spinlere sahiptir. Parçacıklardan 0, 1 ve 2 spine sahip olanlar oluşan kuvvet sebebiyle yüksek yoğunluk durumuna çökmesi beklenirken bu gerçekleşmemekte ve maddenin varlığı devam etmektedir. Madde parçacıklarının konumları bir birlerine yaklaştıkça hızları farklılaşmaktadır. İki parçacık aynı konum ve hızda olamamaktadır. Bu sebeple parçacıklar atoma temel oluşturabilecek şekilde bir birlerinden ayrı konumlara zorunlu olarak konumlanmaktadır. Kuarklar proton ve nötronları şekillendirebilmek için bir araya yığılmaktan kaçınmaktadır.⁵¹⁸ Dışarlama ilkesi elektronun atom çekirdeği etrafındaki işleyişini açıklayan temel bir anahtar olarak ifade edilir.

Evrendeki temel kuvvetlerden elektromanyetik kuvvet, parçacık özelliği gösteren foton adında paketçikler tarafından taşınır. Foton elektromanyetik enerjiyi taşıyabilen en küçük yapıdır.⁵¹⁹ Işık ve diğer elektro manyetik dalgalar foton adı verilen bu parçacıklarla ilerler. Cisimlerin hiçbir zaman ışık hızına ulaşamayacağı söylenirken fotonların bunun dışına kalmalarının bir sebebi vardır. Çünkü fotonlar maddenin özelliklerinden kütleye sahip değildir. Ancak momentumları olması onları yarı madde konumuna getirir. Bu momentum sebebiyle geldiği yüzeye basınç uygular. Ancak bunun sonrasında hemen

⁵¹⁸ Stephen Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, çev. Barış Gönülşen (İstanbul: Alfa Yayınları, 2013), 93.

⁵¹⁹ Tuna, *Ol Dedi Oldu 1*, 239.

enerjisini kaybederek soğrulur. Foton durgun halde iken bir etki oluşturmaz ancak hareket ederken elektromanyetik dalgalar oluşur.⁵²⁰

1.1.2. Yeni Fizikte Bölünemeyen En Küçük Cüz

Atom kelimesi Yunanca'da bölünemeyen anlamına gelmektedir.⁵²¹ Kelam literatürünü bilenler cüzz-ü lâ yetezezâ kavramına aşinadır. Bu kavram tüm âlemi oluşturan, kendisinden daha küçük parçaya bölünemeyen, uzamı olmayan özdeş parçacıkları ifade eder. Ancak günümüz bilimi maddenin en küçük tek ve özdeş bir parçasını bulmuş değildir. Maddenin temel taşı olan atomun bile pek çok küçük parçacıktan oluştuğu bulunmuştur. Ayrıca bu parçacıklar özdeş de değildir. Ancak mevcut durumda eldeki verilere göre mümkün olan en küçük parçacık birimi Planck Sabiti ile açıklanmaktadır. Cüzz-ü lâ yetezezâ ile tam örtüşmese de en küçük birim olması bakımından benzerlikler taşımaktadır. Burada ortak nokta bölünemezlik ve en küçük birim olma özelliğidir. Planck sabiti mümkün olan en küçük kuantum paketini ifade etmektedir. Hesaplamaların temelini oturduğu en küçük birimdir. Ayrıca bunlara bağlantılı olarak Planck mesafesi vardır. Bu da atom altı âlemde mümkün olan en kısa mesafeyi ifade eder. İki parçacığın bir birine yakınlığı bu mesafeden daha fazla olmalıdır. Uzay zaman dediğimiz alanın kütle etkisiyle gerçekleşen bükülmüş yapısı daha kısa mesafeye izin vermez. Bundan daha kıyasına hiçbir ölçüm imkânı kalmaz.⁵²² Planck zamanı, Planck enerjisi gibi kavramlar da aynı sabite bağlı olarak kurgulanmış küçük birimlerdir. Bu birimler âlemdeki her şeyin bölünemeyen en küçük birimlere ayrılması için teorik fizik alanında kullanılır.

Yukarıda dile getirdiğimiz parçacıkların özdeş olmaması ifadesi sadece çeşitli türlerin varlığı hakkındadır. Temel parçacıkların birden fazla olduğunu ifade etmek içindir. Ancak her tür temel parçacık kendi aralarında özdeştir. Örneğin elektronlar bir birinin aynısı parçacıklardır.⁵²³ Ayrıca her şeyin en küçük biriminin Planck sabitine dayanıyor olması da ortak bir noktadır.

Maddeyi en küçük birimlerine kadar inceleyen sistem olan Standart Model enerjiyi de aynı yöntemle inceler. Enerji bu sistemde hem parçacıklı yapıdadır hem de parçacıklı yapılarla ilişkilidir. Enerjiye dair temel yapılara temel kuvvetler denmektedir.

⁵²⁰ Coleman, *Herkes İçin görelilik*, 55.

⁵²¹ Hooft, *Maddenin Son Yapıtaşları*, 9.

⁵²² Hooft, *Maddenin Son Yapıtaşları*, 272.

⁵²³ Robert P. Crease - Alfred Scharff Goldhaber, *Kuantum Dönemi*, çev. Vural Arı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016), 84.

1.1.3. Standart Modelde Evreni Sınırlayan Temel Kuvvetler

Parçacık fiziği açısından temel kuvvetler dört tanedir. Bunlar; çekim kuvveti, zayıf çekirdek kuvveti, Güçlü çekirdek kuvveti ve Elektromanyetik kuvvetleridir.⁵²⁴ Zayıf ve güçlü çekirdek kuvvetleri zayıf ve güçlü nükleer kuvvet olarak da anılır. Biyoloji, kimya ve klasik fizik dallarında evrendeki madde ve kuvvetler kendilerine has doğal yapılar olarak kabul edilip temel alınmaktadır. Ancak parçacık fiziği madde ve kuvvetin doğasını kabul edip inceledikten sonra daha da derine indiğinde temelde ortak dayanakların varlığını keşfetmiştir. Maddenin belirli seviyelerde ortak parçacıklardan oluştuğu görülürken birbirinden farklı görülen bazı enerji türlerinin de ortak sistemleri paylaştıkları anlaşılmıştır. Bu, parçacık fiziğinin doğa ötesi alana geçmesi gibi bir durum ortaya koymaktadır. Bu yeni durum biyolojik, kimyasal ve fiziksel etkilerin zati bir kuvvet olmadıkları yorumuna imkân sağlamaktadır.

Zayıf çekirdek kuvveti, diğer adıyla zayıf nükleer kuvvettir. Bu kuvvet ancak atom çekirdeği içindeki gibi kısa mesafelerde etki eder. Uzun erişimli değildir. Bu çok önemli etki tüm çekirdeklerde vardır. Bu kuvvetin varlığıyla sürekli maddelerin düzenli ve kararlı yapıları esnasında ilişki kuruyoruz. Ancak bizim bu kuvvetin etkilerini ayırt edecek şekilde fark etmemiz atomda bir bozunma gerçekleştiğinde mümkün olur. Bu kuvvet etki ettiği bazı özel elementlerde radyoaktiviteye sebep olmaktadır. Örneğin plütonyumdaki radyoaktif bozunmanın sebebi bu kuvvettir. Zayıf çekirdek kuvvetin taşıyıcısı diğer kuvvetlerin aksine bir değil iki parçacıktır. Bunlar farklı türleriyle beraber W^+ ve W^- bozonlarıdır. Bu açıdan daha karmaşıktır.⁵²⁵

Güçlü çekirdek kuvveti Atom çekirdeğini bir arada tutan kuvvettir. Çekirdeğin içindeki parçacıkların sahip olduğu elektromanyetik kuvvet sebebiyle bir birlerine uyguladıkları itme gücüne karşı 10 katı güç uygulayarak dağılmalarını engeller. Zayıf çekirdek kuvvetinin etkisine maruz kalırsa atom parçalanır. Gluon parçacığı vasıtasıyla taşınır.⁵²⁶

Elektromanyetik kuvvet elektronları atom çekirdeğine bağlayan güçtür. Bu bağlantı özelliklerine göre atomlar molekülleri oluştururlar. Elektromanyetik kuvvet 1873 yılında James Clerk Maxwell'in Elektrik ile manyetik kuvvetleri birleştiren bir teori geliştirmesi ile açıklandı. Verilen isim elektrik ve manyetik kuvvetlerin birleştirilmesine dayanmaktadır. Elektrik kuvveti artı ve eksi elektrik yükünün bir birlerine uyguladığı

⁵²⁴ Ferit Uslu, *Tanrı Ve Fizik* (Ankara: Nobel Yayınları, 2007), 56.

⁵²⁵ Weinberg, *Atom Altı Parçacıklar*, IX.

⁵²⁶ Hooft, *Maddenin Son Yapıtaşları*, 53.

etkidir. Manyetizma ise yüklü bir parçacığın hareket halindeyken etrafa yaydığı kuvvettir. Bu iki kuvvet olayının aslında aynı sistem üzere olduğunun açıklanmasıyla artık Elektromanyetik kuvvet gündeme girmiş oldu. Günlük hayatta da muhatap olduğumuz elektromanyetik kuvvet temel parçacıklar hakkında da kullanılır. Atom çekirdeğinde de artı yüklü protonların arasında itme gerçekleşirken elektronla proton arasında çekim etkisi yapar. Bu kuvvet bir atomu bir arada tutan kuvvetlerden birisidir. Her temel kuvvetin etki bakımından özellikleri farklıdır. Elektromanyetik kuvvet yıldızlar arası mesafeye kadar uzun menzilde etkili olmasına rağmen uyguladığı güç bakımından çok zayıftır. Bu kuvvet de bir parçacık vasıtasıyla taşınır. Onun taşıyıcısı foton adı verilen parçacıktır.⁵²⁷ Foton kaynaklı olmaları sebebiyle ışık, elektro manyetik dalga ve radyoaktif ışımanın hepsi de aynı türdendir. Hepsinin de hem elektrik hem de manyetik alanı vardır. Ve bunların hepsi foton adı verilen taşıyıcı parçacıklar vasıtasıyla ilerler. Doğada dalgalar şeklinde ilerlemesine rağmen atom altı ölçekte parçacık özelliği sergilerler. Kendi taşıyıcı parçacıklarına sahip olduklarından yayılmak için dalga- parçacık ikiliği içinde hareket ederler.

Elektrik ile manyetizmanın aynı kökende birleştirilmesi ve elektromanyetik gibi foton parçacığına dayanan diğer kuvvetlerin ortak temele indirgenmesi sonluluk ve tekdüzelik bakımından dikkat çekicidir. Farklı kuvvetlerin temelinde aynı parçacığın gösterilmesi kelamdaki özdeş cüzler anlayışına yaklaşmaktadır.

Temel kuvvetlerden birisi de bizim günlük yaşamımızda da deneyimlediğimiz yerçekimi kuvvetidir. Standart modelde kuvvet-parçacık ikiliği çerçevesinde çekim kuvvetinin de parçacıklar tarafından taşınıyor olması muhtemel kabul edilmiştir. Bu kuvveti parçacık fiziğinde teorik olarak graviton denen parçacığın taşıdığı düşünülür. Ancak henüz bu parçacık deneysel olarak tespit edilememiştir. Kütle çekimi adını da verebileceğimiz bu kuvvet elektromanyetik kuvvet gibi uzun menzilli ve zayıf etkilidir. Menzil olarak uzayın en uzak kısımlarına kadar ulaştığı söylenir. Bu kuvvet uzayın yapısına bağlı olarak meydana gelir. Uzaydaki cisimler kütleleri oranında buldukları yeri bükerek. Alandaki tüm kütleli cisimlerin yaptıkları eğimler sonucu uzayın her yeri eğilmiş ve bükülmüş haldedir. Kütle çekimi de bu bükülmüş yapının sonucunda oluşur.⁵²⁸ Kütle her cisim hatta her parçacık için gündeme gelebilen bir olgudur. Ve fiziğin en temel malzemelerinden biridir. Cismin herhangi bir kuvvet tarafından ivmelenmeye karşı gösterdiği direncin birim cinsinden miktarına kütle denir. Kütlesi olan cisimler

⁵²⁷ Hooft, *Maddenin Son Yapıtaşları*, 32, 272.

⁵²⁸ Hooft, *Maddenin Son Yapıtaşları*, 33.

eylemsizliğe sahiptir. Cismin kütlesi maruz kalacağı veya uygulayacağı kütle çekimini de belirleyen unsurlardandır.⁵²⁹ Kelamda Mu‘tezile eserlerindeki “itimad” kavramına bazı yönlerden benzemektedir.

Kütle cisimlerin büyüklükleri ve hızları ile orantılıdır. Cisimler ne kadar küçülürse yer çekimi kuvveti onun için o kadar etkisizleşir. Örneğin su yüzeyindeki tek hücreli canlılar için yerçekiminin neredeyse hiç önemi kalmamıştır. Su üzerindeki yüzey gerilimi onlar için daha önemlidir.⁵³⁰ Yerçekimi ilk kez dünyanın nesnelere kendine çekmesini açıklamak için ifade edilmiş olsa da aslında tüm cisimlerin bir birlerine uyguladığı bir kuvvettir. Bu sebeple ona çekim kuvveti veya gravitasyon da diyebiliriz. Her kuvvetin evrenin şekillenmesinde etkili olduğu alanlar vardır. Çekim kuvveti de makro ölçekte galaksiler, yıldızlar ve gezegenlerin hareketlerini ilgilendirir.⁵³¹

Tüm bu kuvvetlerin bir birleriyle olan ilişkisi hem Büyük Patlama hem de parçacık fiziği açısından evrenin var oluşundan nasıl yok olacağına kadar her şeyi ilgilendirmektedir. Örneğin elektromanyetik kuvvetle güçlü nükleer kuvvetin ilişkisi elementlerin oluşmasında etkili olmuştur. Eğer güçlü çekirdek kuvveti birden fazla protonun bir arada tutulmasını sağlamasaydı hiçbir atomun birden fazla protonu olmazdı. O zaman hidrojenden başka element oluşmazdı.⁵³² Elementlerin Periyodik tablosunda her atom çekirdeğindeki proton sayısına göre tanınmaktadır. Büyük patlamanın aşamalarında kuvvetlerin ayrışması bu yüzden önemlidir. Evren nokta halinden genişlemeye devam ettikçe ve basınç azaldıkça bu kuvvetlerin ayrışmasına ortam hazırlanmıştır.

Klasik fizikte yaşadığımız dünya üzerindeki işleyişi açıklayan pek çok kurallardan oluşan bir sistem vardır. Bu sistemde cisimlerin hareketi, hızı, ağırlığı ile ilgili durumlar net olarak açıklanmaktadır. Bu sistemdeki açıklamalar atom üstü düzey diyebileceğimiz nesnelere içinde bulunduğu durumlara dayalı olarak üretilmiştir. Atom altı düzeye inildiğinde ise büyük cisimlerin hareketlerinden farklı şekilde işleyen bir ortam karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple bu küçük yapıların kendine has bir fizik sistemine göre anlaşılması gerekmiştir. Bunun için bilim insanları “Kuantum Fiziği” ya da “Parçacık Fiziği” diye isimlendirilen sistemi geliştirmişlerdir. Bu sistem varlığa dair yeni bulgulara dayalı olarak ortaya çıkmıştır. Bu yüzden yeni keşiflerle beraber sistemde de yenilikler olmaya devam edecektir. Eksik noktalar tamamlanacaktır.

⁵²⁹ Neill De Grasse Tyson - Donald Goldsmith, *Kozmos*, çev. Hatice Oluk (İstanbul: Geoturka Yayınevi, 2018), 265.

⁵³⁰ Hooft, *Maddenin Son Yapıtaşları*, 5.

⁵³¹ Nicolson, *Evren*, 22.

⁵³² Tuna, *Ol Dedi Oldu 1*, 62.

1.2. Mikro Âlemin İşleyişi Kuantum Mekanîği

Standart modellerle birlikte Kuantum mekaniği anlam itibariyle sonluluğu ilgilendirir. Enerjinin sonsuz dalgalar değil sonlu paketçiklerden oluştuğunu değerlendirir. Kuantum matematiğinde hesaplamaların sonlu çıkması gerekir. Bir parçacıkla ilgili çıkan sonsuz sonuç durumu hesabın veya teoride bir şeylerin yanlış olduğunu gösterir. Böyle bir durumda hesaplama kontrol edilmeli ve gerekirse “renormalizasyon” denilen bir teknikle düzeltme yapılmalıdır.⁵³³ Özellikle enerjiyi oluşturan parçacıkları hesaplarken bilim adamlarının karşısına çıkan sonsuzlukları eleyip sonlulaştırmak için kullanılır.⁵³⁴ Buradan bakıldığında mekanik ya da fizik kelimeleri ile beraber kullanılan kuantum teorisi temelde matematiğe dayanır. Temel kuantum fiziği kitaplarına baktığımızda tamamen matematik formüllerle dolu olduğunu görülmektedir.⁵³⁵

Kuantum mekaniği atom altı parçacıkların işleyiş ve etkileşim aşamalarını incelemektedir. Bu sistem parçacıkların işleyişi hakkında bilgi vermesine ek olarak uzay cisimlerini anlamamıza da fayda sağlar. Bu yeni mekanik sistem bilimsel imkânların ilerlemesinin bir ürünüdür. Daha önce atom altı parçacıklar gözlemlerimizin dışındaydı. Onlar hakkında sistematik bir kural ortaya konulamıyordu. Ancak bu durum ışığın ve enerjinin dış dünyadaki nesnelere gibi parçacıklı yapıda olduğunun ortaya atılması ile değişti. Enerji ile maddenin temel parçacık seviyesinde ortak yönlerinin olması atom altını incelemeyi enerji üzerinden mümkün kıldı. Normalde dalga olarak kabul edilen ve etkilediği cisimler üzerinde görülebilen ışık ve enerji, bazı durumlarda gözlemlendiğinde bizzat parçalara sahip nesne gibi özellikler de gösterdiği ortaya konuldu. Örneğin ışık, foton denilen parçacıklar halinde, enerji de paketçikler halinde yayılıyordu. Enerjinin, maddeyi oluşturan atom altı parçacıklarla aynı düzlemde benzer şekilde var olabilmesi bunların hepsinin ortak bir sistem içinde incelenmesi imkânını oluşturmuş oldu. Bu şekilde madde ve enerjinin etkileşimlerinin temelde nasıl gerçekleştiğine dair bir sistematik oluşturulmaya dair çabalar arttı. İşte bu çabaların en bariz ürünü “kuantum mekaniği” dir. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi enerji ve madde hakkında sonlu sabit hesaplamalar yapılması bu sistemin hedefidir. Bu hesaplamalar hem cüz’î hemde küllî âlemde yani mikro ve makro evrende sınırları ortaya koymaya yöneliktir.

⁵³³ Roger Penrose, *Fiziğin Gizemi Kralın Yeni Usu II*, çev. Tekin, Dereli (Ankara: TÜBİTAK, 2004), 173.

⁵³⁴ Robert Gilmore, *Kuarkların Büyücüsü*, çev. İlker Kalender (Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2007), 166.

⁵³⁵ Bk. David Jeffrey Griffiths, *Kuantum Mekanikine Giriş*, çev. Haluk Özbek- Sondan Durukanoglu Feyiz (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2010); Stephen Gasiorowicz, *Kuantum Fiziği*, çev. Ayla Çelikel-Hanash Gür (Ankara: AÜFF Döner Sermaye İşletmesi Yayınları, 2000).

Kuantum kelimesi enerjinin sonlu paketçikler halinde yayıldığı ve daha küçük parçalara ayrılamayacağını ifade eder.⁵³⁶ Dış dünyada cisimlerin bir birleriyle olan etkileşimleri fizik ve kimya gibi bilim dallarınca ortaya konarak insanlığa faydalı pek çok gelişme sağlanmıştır. Atom altı dünyada nasıl bir işleyişin gerçekleştiğinin yolunun açılmış olması da yine büyük bir ilerlemedir. Kuantum mekaniği atom içindeki parçacıkları ilgilendiren zayıf çekirdek kuvvet ve güçlü çekirdek kuvveti ele almaktadır. Bu şekilde elektro manyetik kuvvetlerden sonra nükleer kuvvetler de incelenmiştir. Madde ve enerjiyi ilgilendiren parçacıklar ortak bir mekanizma içine dâhil edilmeye çalışılmaktadır.

Enerji türlerinin bizim fiziksel olarak muhatap olduğumuz dalga şeklindeki yapıları hakkında yeterince klasik bilimsel veri ve sistemler mevcuttur. Bir elektromanyetik dalganın dalga boyları ve başka özellikleri bilinmekte ve hesaplamalar yoluyla klasik fizikte kullanılmaktadır. Bilim tarihinde bu incelemeler enerjinin atom üstü cisimlerle olan etkileşimlerine dayalı olarak yapılmıştır. Ancak atom altı dünyaya indiğimizde enerjinin atom altı seviyedeki parçacıklarla ilişkisi karşımıza çıkacaktır. Mikro evrende enerji, dalga özelliğine zıt olarak parçacıklı yapıdaki küçük paketçikler halinde olduğu görülmektedir. Buna ek olarak bu paketçiklerin yapısında bulunan parçacıkların maddeyi oluşturan atomun da temel taşları olduğu tespit edilmiştir. Kuantum mekaniğinin ışık ve enerji hakkındaki yaklaşımı kısmen de olsa onu sınırlandırarak tanımlayabilmektir. Işık ve enerji bazen sonlu bir parçacık bazen de sınırsız bir dalga gibi özellikler gösterebilmektedir. Hatta elimizle tuttuğumuz cisimlerin bile atom altı parçacıklarının normal fizik koşullarına bağlanamayacak özellikler gösterdiği anlaşılmaktadır. Uzay-zamanın bölünebilmesi, hareketin sürekliliği ve parçacıklar hakkındaki birden fazla değer aynı anda bilinmemesi⁵³⁷ gibi hususlar bu parçacıklara normal cisimlerdeki gibi bir yaklaşımı geçersiz kılmaktadır.

Kuantum mekaniğinin kendine has özellikleri vardır. İlk olarak sadece mikro ölçeklerde geçerli olmaktadır. Ancak mikro ölçekte gerçekleşen durumlar makro sonuçlar ortaya çıkarabilir. İkinci olarak zaman ve mekânın sürekliliği hakkında yeni açılımlar getirmektedir. Üçüncü olarak nesnelere var olma biçimi bir birinden farklı şekilde gerçekleşir. Bu parçacıkların mekânla ilişkisi aynı değildir. Elektronların mekânla sınırlı şekilde ilişkisinin yanında bozonların işleyiş biçimi aynı tarza bir sınırlamaya maruz değil gibi görünmektedir. Dördüncüsü parçacığın konum ve momentumunun belirsizliğidir.

⁵³⁶ Crease - Goldhaber, *Kuantum Dönemi*, 2.

⁵³⁷ Şakir Kocabaş, *Fizik ve Gerçeklik* (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 97.

Beşincisi öngörülemezliktir. Altıncısı, uygulanan ölçümlerin gözlemci etkisinden soyutlama yapılamamasıdır.⁵³⁸ Bu özellikler teist bakış açısıyla ele alındığında âlemin sonlu yapıda oluşuna, sonsuz bölünebilmenin imkânsızlığına, parçacık etkileşimlerinde ihtimalli durumdaki nedenselliğe etkisine dair yorumlar yapılabilmektedir. Yaratıcı inancını destekleyecek şekilde bu konular açıklanabilir. Ancak bu açıklamalar bilimsel olarak Yaratıcının varlığını ve âlemin sona ereceğini ispatlamaya yetmeyecektir. Hiçbir bilimsel veri böyle bir ispata olanak sağlamaz. İslam inancının da böyle bilimsel nihai bir ispata ulaşma amacı yoktur. Burada amaç insanlara bu inanca imkân sağlayacak alanı açmaktır. Kişisel kabul diyebileceğimiz inanç kısmı İslam açısından insanlara her zaman şart koşulan bir yükümlülüktür. Hâlihazırda aynı bilimsel sistem ateist bakış açısıyla ele alındığında da onlar açısından kullanışlı olabilmektedir. Ateistlere karşı argüman için sunulacak her bilimsel veri hakkında kendi açılarından söyleyecekleri şeyler olacaktır.

1.2.1. Kuantum Belirsizliği

Gerekircilik ve belirlenimcilik diye ifade edilebilen determinizmin kökleri bilim tarihinde antik döneme kadar uzanmaktadır. Modern dönemde on sekizinci yüzyılda Pier Simon Laplace tarafından da atomlar hakkında dile getirilen⁵³⁹ bu ilke asıl uygulama bilimdeki hakimiyetini Newton'un yasalarına bağlı olarak sağlamıştır. Bu ilke doğada her şeyin belirli hesaplarla önceden bilinebileceğini ifade ediyordu. Buna göre cismin konumunu ve hızlarını bildiğimizde onların gelecekte hangi durumlarda olacaklarını öngörebiliriz. Bu durum âlemin yapısı ve işleyişi hakkında çalışma yapmayı mümkün kılan bir durumdur. Âlemin yapısını incelemek varlığı anlamak için en temel yoldur. Ancak incelerken yapının derinlerine ne kadar inilebileceği sorusu karşımıza çıkmaktadır. Doğanın temellerine gidildikçe belirlenimcilik ilkesi ne kadar derine götürebilecektir sorusu gündeme gelmektedir.

Atom altı dünya hakkında yapılan çalışmalarda parçacıkların hareketleri ve etkileşimlerinin sabit sonuçlar veren matematiğe dayalı olup olmadığı konusu önemli bir mesele haline geldi. Parçacık fiziği ve kuantum mekaniğinin matematiğine bakılınca bir olay için birden fazla ve bir birine zıt sonuçların ortaya çıktığı görülmüyordu. Fiziksel bir olayın tekbir sonucu olması gerekirken matematiksel hesaplamalar aksini söylüyordu. 1927 yılında Alman fizikçi Werner Heisenberg atom altı parçacığın konum ve hızını aynı

⁵³⁸ Crease - Goldhaber, *Kuantum Dönemi*, 23.

⁵³⁹ Uslu, *Tanrı Ve Fizik*, 73; Amit Goswami, *Kendini Bilen Evren*, çev. Yasemin Tokatlı (Yy.: Ruh Ve Madde Yayınları, 2003), 43.

anda tespit edemeyeceğimizi gösteren makale yazdı.⁵⁴⁰ Öncelikle belirtmek gerekir ki fiziksel olaylardaki belirsizlikten kastımız sadece atom altı kısma dairdir teorik fizik alanıdır.

Maddenin yapı taşları arasında meydana gelen fizik hadiselerden birinin birden fazla olaya sebep olduğunun hesaplanması yeni bir tartışma ortaya çıkardı. Problem matematik hesaplamaların doğruluğunu sorgulatıyordu. Bu durumda hesaplamalar doğruysa bir sebebin birden fazla sonucu aynı anda doğurduğu iddia edilmiş olacaktı. Ya da hesaplamaların yanlış veya eksik olduğu kabul edilecekti. İki yaklaşımın da kendine ait taraftarları oldu. Kuantum fiziğinde bir birinden farklı sonuçlar veren hesaplamaların aynı anda doğru olduğunu savunan kuramların geneline Kopenhag yorumu denildi. Bunun karşısında fizikte böyle zıtlıkların olmayacağını söyleyerek hesapların yanlış olması gerektiğini savunanlar da Einstein, Podolsky ve Rosen isimli bilim adamları ile tanınan tarafı olarak şekillendi. Bu son taraftakiler normal fizikte parçacıkların belirli esaslar üzere hareket eden hesaplamalara tabi olması gerektiğini savundular. Bu grubun kendi görüşlerini ispatlamak için yaptıkları düşünce deneylerine isimlerinin baş harfleri kullanılarak EPR deneyleri denildi. Ancak günümüzde bu iki taraftan Kopenhag yorumu daha ağır basmaktadır. Yeni bilimsel çalışmalar Kopenhag yorumu çerçevesinde devam etmektedir. EPR deneyleri Kopenhag yorumunu yanlışlamayı başaramamıştır.⁵⁴¹ Kopenhag yorumu taraftarları da çift yarık deneyi ile kendi teorik matematik çıkarımlarını ispatlamaya çalışmışlardır.

Burada belirsizlik dediğimizde Kopenhag yorumunu kastetmekteyiz. Bir manayla sonsuzluk kavramına daha yakındır. Bu David Bohm'a dayalı türetilen yorumların devamı niteliğindedir. Bu yoruma göre dalga fonksiyonundaki sonsuz ihtimaller hem de bunların içinden seçilen tek bir parçacığın durumu, arada belirli bir ilişki olmak kaydıyla aynı anda gerçektir. Kuantum düzeyinde nesne hem dalga hem de parçacık özelliklerine aynı anda sahiptir. Çift yarık deneyi bu yorumu desteklemek için kullanılmaktadır.⁵⁴² Bu yaklaşımların normal cisimler değil henüz atomun yapısına dâhil olmadan önceki evre hakkında olduğunu unutmamak gerekir. Parçacık normal cisim olduğunda artık sonsuz ihtimaller yerini tek bir sonuca bırakmıştır. Buradan anlaşılıyor ki Kopenhag yorumu veya bir başka yorumda mevcut cisimler sonsuz ihtimaller yakınından gelmiş olsa bile

⁵⁴⁰ Penrose, *Fiziğin Gizemi*, 122.

⁵⁴¹ Michio Kaku, *Olanaksızın Fiziği*, çev. Engin Tarhan (Ankara: ODTÜ Geliştirme Vakfı Yayıncılık, 2014), 67,69.

⁵⁴² Cengiz Yalçın, *Kuantum*, (Ankara: Akıl Çelen Kitaplar, 2015), 138.

mevcut durumda sonludur. Kuantum fiziğine göre normal cisimler fiziki özellikleri bakımından hesaplamaları sona ermiş sonlu varlıklardır.

Şimdi burada bir taş ile atom altı parçacığı karşılaştıralım. Yaşadığımız dünyada bir taşı fırlattığımızda onun havada süzülme sürecini ve nereye düşeceğini tam olarak hesaplayabiliriz. Taşın elimizden ilk çıkış hızına, taşın büyüklüğüne, havadaki sürtünmeye bağlı olarak ne zaman nereye düşeceğini matematiksel olarak tam sonuç veren hesaplamalar yapabiliriz. Ancak atom altı parçacığa gelince durum değişmektedir. Burada küçük parçacıkların yerini ve nereye gideceklerini noktasal olarak bilemiyoruz. Çünkü parçacık fiziğinde bir parçacığın ölçülmesi gereken iki özelliği vardır. Bunlar o parçacığa ait konum ve momentumdur. Bu iki özellik klasik fizikte de ölçülür. Ancak kuantum fiziğinde bu ikisinin ölçümü aynı anda yapılamamaktadır. Parçacığın hızı ölçüldüğünde konumu, konumu ölçüldüğünde de hızı ölçülememektedir.⁵⁴³ Bu sebeple olasılıklar üzerinden hesaplamalar yapılmaktadır.

Bilim neden-sonuç ilişkisi çizgisini inceleyerek ilerler. Ancak Kuantum Fiziğindeki belirsizlik ilkesi bu anlayışı zora sokarak olasılık temelinde bir yaklaşımı gerektirir. Maddeyi ve ona bağlı olayları oluşturan parçacıkların kesin şekilde belirlenerek değil de bir olasılık dalgası içinde incelenmesi şeklinde yeni bir gerçeklik algısı anlayışı oluşturmaktadır. Kuantum Fizikçilerinin bir ilişki sistemi bulmak için maddenin en küçük parçalarını inceleyerek olaydan tekdüze bir nedensellik ortaya koyma imkânı yoktur. Çünkü parçacığın ne zaman nerede ve hangi hızda olduğunu kesin olarak aynı anda açıklayamamaktadır. Olayın iç yüzünü değil sadece sonucunu ölçümleyebilmektedirler. Olasılık dalgası içinde her hangi bir tanesi seçilmiş olur ve onu gözlemleriz. Ancak belirsizlik sebebiyle bu seçilimin klasik matematiğini oluşturamayız.⁵⁴⁴ Bunun temelinde varlığın kuantum adı verilen parçacıklı yapıdan oluşması ve buna ek olarak var oluşun gerçekleştiği uzayın da parçacıklı yapıda olduğu iddiasının yattığını söyleyebiliriz. Varoluş parçacıklı olduğundan belki de nedenselliğin katı biçimde iletiminin önüne geçmektedir. Biz insanların yaşadığımız dünyada maruz kaldığımız fizik kurallarının ortaya çıkardığı neden sonuç ilişkisinin altında yatan ihtimaller yumağı içeren ve bizim müdahale edemediğimiz bir alan ortaya atılmaktadır.

Ancak şöyle bir soru akla gelebilir. Parçacıkların konum ve hızlarını aynı anda ölçemiyor oluşumuzun sebebi yapılan gözlem faaliyetinin etkisi değil midir? Cevap şartlı evettir. Ancak yaptığımız gözlem aynı zamanda bir madde etkileşimidir. Doğadaki

⁵⁴³ Yalçın, *Kuantum*, 120.

⁵⁴⁴ Yalçın, *Kuantum*, 121.

olayların atom altı seviyesinde de aynı şeyler olmaktadır. Parçacık fiziği deneylerinde ölçümler esnasında izlenen parçacığa bir takım başka parçacıklar gönderilip çarpıştırılarak oluşacak değişimin hesapları yapılır. Aslında bu etkileşim maddi gerçekliğin kendisidir. Çünkü maddi gerçeklik dediğimiz şey kuantum seviyesindeki olaylara dışardan bir müdahale ile sonuçlanan olaylarda ibarettir. İnsan gözleminin doğasında her zaman bu etki bulunmaktadır.

Bilim insanlarının deney ortamında parçacığa yapmış olduğu etkinin aynısı diğer mekanik hâdiselere konu olan normal cisimlerin atom altı yapısında da gerçekleşmektedir. Yani söz konusu belirsizliğe tüm fizik olayları atom altı seviyelerde konu olmaktadır. Ancak fizikçiler bunu atom altı seviyede klasik nedensellik içinde tespit edememektedirler. Tespit edilen şey bir ihtimaller toplamıdır. Burada sözünü ettiğimiz şey imkânsızlık değil belirsizliktir. Bu toplam farklılık atom üstü doğa seviyesinde bir şekilde etki etmediğinden bize kesinlik olarak yansımaktadır. Buna göre bir parçacığın başka bir parçacık ile etkileşiminin mekaniğini ve sonucun ne çıkacağını bir olasılık dalgası hesabından daha fazla kesinlikte bulunamamaktadır. Bu atom altı seviyede bir parçacık diğer bir parçacığı ittiğinde ne kadar hızla ve hangi konuma gönderdiği bulunamamaktadır. Günlük hayattaki görme faaliyetimiz de temel olarak aynı şekilde gerçekleşir. Gözümüz nesnelere yansıyan fotonları işleyerek oluşan etkinin sonuçlarından bir görüntü elde eder. Ama sonuçta elde edilen görüntü gerçeklikle tam uyuma halindedir. Buradan çıkaracağımız sonuç dünyamızda cisimlerin etkileşiminin mekaniği ile o cismi oluşturan çok küçük parçalarının kendi aralarındaki mekaniğinin bir birinden farklı olduğudur.

Günlük hayatta da nesnelere irtibatımız hız ve konum olarak iki unsura dayalıdır. Sabit veya hareketli her nesnenin bir hızı ve konumu vardır. Bizim maddi gerçeklik algımız buna göre oluşur. Elektronu deney ortamında tespit edebilmek yani bir manada onu görmek ancak onun konum ve hızını aynı anda saptamakla olur. Elektron da diğerleri gibi sürekli hareket eden bir parçacıktır. Deneyler içerisinde de zaten tüm parçacıklar sürekli hareket halinde olduklarından hareketleri üzerinden incelenmektedir. Atom altı parçacıkların bu hareketleri maddenin yapısını belirlediği gibi onun fiziksel ve kimyasal etkileşimlerini de şekillendirmektedir. Günlük insan tecrübesinde doğa kanunları dediğimiz fizik, kimya ve biyoloji gibi pek çok alanın temelinde parçacıkların hareketleri yatmaktadır.

Doğadaki tüm olaylar kimyasal süreçlere tabidir. Kimyasal süreçler de elektronun hareketlerinin birer sonucudur. Bu hareketlerin sistematize edilmesi maddenin gerçekliği

olarak tecrübe ettiğimiz pek çok şeyi açıklayacaktır. Bunun için elektronun hareketlerini anlamak nereden ne kadar hızla geçtiğini anlamak gerekmektedir. Ancak bilim insanlarının karşısına burada bir sınır çıkmaktadır. Elektronun konumu ölçebiliyor ancak aynı durumda hızını ölçülemiyor. Hızını ölçmeyi başardıklarında bu sefer de konumu hakkında bilgi edinemiyorlar.⁵⁴⁵ Parçacık deneylerinin tüm matematiksel açıklamaları tek bir sonuç vermemektedir. Bu deneyler bir parçacığın ancak belirli bir hızda muhtemel konumunu vermektedir. Ya da belirli bir konumda muhtemel hızını söylemektedir. Yani deneyde o parçacığın varlığını kesin olarak biliyoruz ancak durumu hakkında olasılık kümesiyle yetinilmektedir.

Bakışımızı bu atom altı seviye deneyinden doğa yüzeyine çıkardığımızda her yönden belirli hallerle karşılaşyoruz. Yolda duran arabanın hızını ve konumunu kesin olarak biliyoruz. Yola çıktığında nereye ne zaman varacağını hesaplayabiliyoruz. Peki, nasıl oluyor da aynı matematiksel ve deneysel hesaplar atom üstü düzeyde sonuç verirken atom altı seviyede bizi cevapsız bırakıyor? Matematiğe dayalı olan ihtimalli bir durumdan aynı hesaplamalara göre ihtimalsiz gerçek bir durum ortaya çıkıyor. Yani pek çok ihtimalden bir tanesi gerçekleşiyor. Burada akılları karıştıran husus bilimin, gerçekleşmeyen ihtimallerin önünde hiçbir engel olmadığı halde meydana gelmediğini kabul etmesidir. İhtimallerden birinin gerçekleşmesinin bir sebebi olması gerekmektedir. Ancak pozitif bilimin yöntemlerine göre deney elemanlarında ve matematik değişkenler arasında böyle bir nedenin henüz tespit edilemediği görülmektedir. Mevcut durumda nedenselliği sağlayacak fiziksel bir etkenin varlığını gerektirecek sistem de bulunamamıştır. Bu durum bir sorun gibi görünse de nedenselliği reddetme taraftarı olanlara kapı açmaktadır.

Evrenin hem uzay olarak makro planda hem de atom altı seviyede parçacıklar yönüyle sonlu olduğuna dair yeni ipuçları beraberinde yeni sorular getirmiştir. Bu durumda yaratıcıyı aradan çıkarmak için sonsuz nedenler zincirine başvurulamayacaktır. İşte burada Kuantum Belirsizliği sonsuz maddi nedenlerin yokluğunda Yaratıcıyı zorunlu kılan tabii nedenselliği toptan ortadan kaldırmak için muhtemel adaydır. Sadece atom altı seviyede de olsa nedenin ortadan kaldırılması ateizm için tutunulacak zayıf bir daldır. Ancak tabii nedenselliği reddeden Eş'arı kelamı açısından yorumlandığında önemli bir dayanak olması muhtemeldir.

⁵⁴⁵ Hooft, *Maddenin Son Yapıtaşları*, 18.

Kuantum mekaniğini biz yaşadığımız gezegen koşullarında gündelik olarak deneyimlemiyor olsak da uzaya baktığımızda bu ihtimalli mekaniğin işleyişini görebiliriz. Cismin konum ve hızını üzerinden yapılan hesaplamalar ışık için yapıldığında garip bir durum ortaya çıkıyordu. Örnek olarak bu hesaplamalara göre bir yıldızın sonsuz derecede ışık yayması gerekiyordu. Sıcak bir cismin enerjiyi ışıırken farklı dalgalar arasında eşit miktarda ışıması ve buna bağlı olarak sonsuz miktarda ışımanın gerçekleşmesi gibi bir durum ortaya çıkıyordu. Ancak bu kabul edilemez bir açıklamaydı. Bu problemin çözümüne dair Max Planck ışınların gelişi güzel değil belirli parçacıklar halinde yayıldığı görüşünü ortaya attı. Bu ışın paketlerine kuantum adı verildi. Bu teori ışık dalgalarının yüksek frekanslarda düşük frekanslara göre azalan bir şekilde kuantum paketleri taşıya bildiğini iddia etti. Frekans büyüdükçe taşınan kuantumlar da bir son noktaya ulaşıyor ve tükeniyordu.⁵⁴⁶ Daha sonra Einstein bu teoriyi daha da geliştirdi ve ısınmış cisimlerin yaydığı ışınının Planck Enerji paketinin tamsayı katı olduğunu hesapladı.⁵⁴⁷

Kuantum mekaniği dediğimizde sadece belirsizlikten bahsediyormuş gibi olsa da aslında temel amaç bir sonuca ulaşmaktır. Sistemin temellerinde ilk olarak bulunan şeyler belirlemeye yöneliktir. Bunlar mekânın ve onun dâhilinde hareket eden parçacığın belirli olduğunu göstermektedir. Kuantum mekaniğinde mekân genişliği belirli alanlara bölünmüştür. Plack sabiti denilen uzunlukta kısımlara ayrılmıştır. Ayrıca bu mekânda hareket eden enerji de parçacıklı yapıya ayrılmış durumdadır.⁵⁴⁸ Ancak bu alandaki işleyiş anlamak için istatistiksel ihtimaller üzerinde hesaplama yapılmak zorundadır. Yapılacak bu hesaplamalar olasılık miktarını belirli aralığa indirgeyebilmektedir.

Kuantum mekaniğinde belirsizliği artıran diğer bir husus da farklı parçacık türleri için farklı formüllerin işliyor olmasıdır. Normal âlemde örneğin hareket kanunları ister taş, ister kâğıt isterse başka bir cisim olsun aynıdır. Ancak parçacıklar böyle değildir. Fermiyonlar Fermi-Dirac hesaplamasındaki istatistiğe bağlı iken bozonlar Bose-Einstein hesaplamasındaki istatistiğe bağlıdır.⁵⁴⁹

Kuantum durumlarında dalga fonksiyonu ve parçacık etkisi şeklinde iki farklı gerçeklik ile karşılaşmamız bunun ne anlama geldiğini sorgulamaya itmiştir. Hem dalga hem de parçacık özelliği gerçek olduğuna göre bu ikisi arasında bir geçiş sistemiği

⁵⁴⁶ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, 76.

⁵⁴⁷ Hooft, *Maddenin Son Yapıtaşları*, 15.

⁵⁴⁸ Crease - Goldhaber, *Kuantum Dönemi*, 47.

⁵⁴⁹ Crease - Goldhaber, *Kuantum Dönemi*, 80.

önerilebilir mi sorusu gündeme gelir. Bir maddenin ne yapacağına dair birçok olasılık var ancak bu olasılıklardan birisini biz yaşıyorsak bunun bazı nedenleri olmalıdır. Burada ya diğer olasılıkları iptal eden ve sadece bir tanesini seçen bir dış etmen olabilir. Ya da tüm olasılıklar bir şekilde hepsi gerçekleşmiş olabilir. Bu yorumlar parçacığın konumunun olasılık dalgasından sıyrılıp nasıl belirli hale geldiğini açıklamaya çalışır.

1.2.2. Sonsuzdan Sonlu Duruma Geçiş

Burada kuantum belirsizliğinden reel duruma geçişi kastediyoruz.⁵⁵⁰ Kuantum olasılık kümesi(belirsizliği) içinden tek bir seçeneğin tecrübe edilmesi bizi mevcut bir gerçekliğe ulaştırırsa da diğer olasılıkların gerçekte var olup olmadığı tartışılmıştır. Kopenhag yorumundaki tüm ihtimallerin varlığının kabulüne karşı, ihtimalleri atom altı seviyede ortadan kaldıran bir durumun olması gerektiği de savunulmuştur. Atom altı âlemde hesaplamalarla elde edilen çok sayıda ihtimalin varlığına rağmen normal dünyada yaşanan gerçekliğin tek olması bizim ölçüm kapasitemizin sınırlı olmasından mı, gözlem işleminin etki etmesinden mi, hesaplamalarda bir hatadan mı kaynaklanmaktadır? Daha önce bahsettiğimiz EPR deneyleri denilen ve Einstein'in de Kuantum belirsizliğine karşı fiziksel stabilite yani sonlu ihtimal ve nedensellik lehine savunduğu çalışmalar bu tartışmanın açıklığa kavuşturulmasına katkıda bulunmuştur. EPR deneyleri evrende tek bir fiziksel gerçekliğin atom altı hesaplamalarda da bulunduğunu ispatlamaya çalışan düşünce deneyidir. Ancak John Stewart Bell tarafından yapılan başka çalışmalar bu deneyleri teorik olarak yanıtlayan sonuçlar elde etmiştir. 1980li yıllarda da Bell teorimi üzerinden Alain Aspect ve arkadaşları fiziksel deney yaparak Kuantum Teorisinin ihtimalli yapısını destekleyen sonuçlar elde etti.⁵⁵¹ Bu çalışmalar parçacıkların “spin” özelliğinin olasılık ile ilişkili incelenmesine dayanmıştır.⁵⁵² Son olarak fizikçiler 2022 yılında yaptıkları güncel bir deneyle Bell eşitsizliği denilen hesaplamaları doğrulamış ve Nobel ödülü almıştır.⁵⁵³ Alınan bu sonuçlar Kuantum Belirsizliği ilkesini desteklemiştir ve diğer ihtimaller halâ ortada durmaktadır.

Olasılık kümesindeki ihtimallerin tümünün gerçek olduğu ve bunlardan tek bir ihtimalin seçilmesine sebep olan şeyin gözlemci etkisi olduğu en güçlü açıklamalardan

⁵⁵⁰ Örnek kullanım için bk. R. G. Collingwood, *The Idea of Nature*, Oxford University Press (İngiltere: 1945), 153: Doğanın sonluluğundan bahsederken “determinate means finite” ifadesiyle belirlilik ile sonluluk aynı manaya getirmektedir.

⁵⁵¹ Kaku, *Olanaksızın Fiziği*, 68, 69.

⁵⁵² Yalçın, *Kuantum*, 148.

⁵⁵³ The Royal Swedish Academy of Sciences / The Nobel Prize, “The Nobel Prize in Physics 2022” (Erişim 21.03.2023).

birisidir. Bu etkiyi açıklayan deney “çift yarık deneyi” dir. Bu deney sonsuz-sonlu, dalga-parçacık ikiliğini gösteren meşhur örnektir. Çift yarık deneyi dalga özelliğine sahip olduğu bilinen enerjinin aynı zamanda parçacık özelliğine de sahip olduğunu destekler. Bu deneyde önce ışık kaynağının karşısına bir levha engel ve levhadan sonra da ışık için bir perde konur. Bu levha üzerinde ışığı oluşturan dalganın ya da fotonların geçmesi için dikey konumda bir delik bulunur. Bu delikten ışık geçtiğinde perde üzerinde bir tane değil birden fazla çizgi oluşur. Merkezdeki en fazla aydınlık olmak üzere diğerleri dışa doğru sırayla çok daha sönüktür. Bu düzenekte tek bir kaynaktan perdenin levhanın arkasına çok sayıda çizginin oluşması ışığın dalga halinde ilerlediğini desteklemektedir. Tek bir deliğin tam karşısında aydınlığın çoğunlukla toplanmış olduğu görülür. Dalgaya ait desen tam anlaşılabilir. Dalga özelliğinin tam olarak anlaşılması için düzenek yeniden kurgulanır. Bu sefer araya konan levhadaki dikey yarık sayısı iki tane yapılır. Perde üzerinde oluşan görüntü yine önceki düzenekteki ile benzer şekildedir. Yine etrafa yayılmış halde dalga girişim deseni görülür. Bu sefer de ışık dalga olarak iki delikten geçmiştir. Üçüncü aşama olarak iki yarık olan levhanın arkasına ışığın geçişi esnasında onu oluşturan parçacıkları tespit eden başka bir ışık kaynağı konulup ölçüm yapıldığında perdede dalga girişim deseni yerine iki adet ışık çizgisi görülür. Işık kaynağı ve delik sayısı yine iki adet olmasına rağmen dalga değil parçacık özelliği gösterir. Burada değişen tek şey levhanın arkasında konan ikinci ışık kaynağıdır. Aynı kaynaktan geçen ışık parçacıklarını gözlemlemek için delikten sonra üzerlerine foton gönderilince dalga özelliği kaybolur.⁵⁵⁴ Bu deney parçacıkların gözlem eylemimizden etkilendiğine dayanak gösterilir. Hatta ihtimalleri ortadan kaldıran etkinin gözlemciye bilinç olduğunu dahi ileri sürmüşlerdir. Dalga fonksiyonunun çökmesinde gözlem sırasında kullanılan ölçüm araçlarının rolünün ne olduğu ince bir noktadır. Bu konu çift yarık deneyinin hesaplamalarla olan sıkı uyumu sebebiyle göz ardı edilebilse de tam anlamıyla çözüme kavuşmuş değildir.⁵⁵⁵ Bu durum gözlemci etkisi ve ölçüm problemi isimleri ile anılır. Bize göre gözlemcinin buradaki rolü nedensellik zincirinin dağılmasını engellemek yani tek bir sonucun meydana gelmesini sağlamaktır. Dini açıdan baktığımızda gözlemci etkisi birden fazla konu ile ilişkilendirilerek yorumlanabilir. Kelam konuları bakımından İlahi müdahale, kulun kesbi, teklif gibi konular konu ile uzak veya yakın konumda değerlendirilebilir. Bizim çalışmamız açısından önemi sonsuzluktan sonluluğa geçişi ifade etmeye benzemesidir. Kuantum ihtimaller kümesi sonsuz olmamakla beraber atom

⁵⁵⁴ Uslu, *Tanrı ve Fizik*, 79.

⁵⁵⁵ Greene, *Evrenin Dokusu*, 250.

altı âlemde sayılamayacak kadar parçacığın bu geniş ihtimaller kümeleri birleştirildiğinde sonsuz bir sayı çıkmaktadır.

Kuantum ihtimaller kümesi matematiksel olarak bir dalga fonksiyonu ile gösterilir.⁵⁵⁶ Bu fonksiyon içinde bir ihtimalin sebebini bilemediğimiz bir biçimde seçilmesine dalga fonksiyonunun çökmesi adı da verilir. Fonksiyonun çöktüğünün ifade edilebilmesi bizim dış dünyadaki tecrübemize referansla mümkündür. Matematiksel olarak ise bu çökmeye dair kanıt bulunamamıştır.⁵⁵⁷ Çift yarık deneyinde gözlemci etkisi ile çökme aynı anda olduğu görülmüştür. Buna dayanarak gözlemcinin varlığının çökmeye sebep olduğu öne sürülmüştür. Çift yarık deneyi ile matematik formülün yerine fiziki müdahale işin içine sokulmaktadır. Fizikçiler dalga fonksiyonuna sahip parçacığı fiziksel olarak gözlemlemeye çalıştığında tek ihtimal dışındaki tüm seçenekler iptal olarak dalga fonksiyonu çökmektedir.

Kopenhag yorumuna ve çift yarık deneyine dayanılarak fizikte gözlemcinin evrendeki kuantum olaylarında ilintili olduğu var sayılmıştır. Kuantum belirsizliği yaklaşımına göre bir gözlemci söz konusu olduğunda belirsizliğin giderildiği ifade edilmektedir. Hatta gözlemcinin etkisini daha da ileriye götüren felsefi yaklaşım Antropik ilke olmuştur. İlke, evrenin bu gözlemcinin meydana gelmesi için gerekli koşulları oluşturacak şekilde varlığa çıktığını söylemiştir. Evrenin oluşum sürecindeki gözlemcinin etkisi bizim için sadece teorik seviyede kalmaktadır. Buna ek olarak mevcut durumda da gözlemci olarak sayılabilecek insan varlığının da şu anki kuantum seviyesindeki hâdiselerle ilişkisi teoriden öteye gidememektedir. Bu ilişkinin gün yüzüne çıkarılması girişimlerinden birisi olan antropik ilkede termodinamik yapı ve entropinin bilgi işlem süreçleriyle irtibatı üzerinden yapılmaya çalışılmıştır.

Din felsefesinde antropik ilke klasik dizayn argümanının yeni versiyonu olarak kabul görmektedir. İlke Darwin'in canlı hayata uyguladığı doğal seleksiyonun zıddını tüm kozmosa doğal teleoloji olarak uygulamaktadır.⁵⁵⁸ Ancak İslam düşüncesi tarafından bakılınca antropik yaklaşım yaratıcı inancını destekleyebilecek özellikler barındırmaktadır. Evrenin insan ile uyumlu bir yapıda olması başta olmak üzere pek çok konuda İslam düşüncesindeki ilahî sıfatlar anlayışları olumlu açıklamalar üretebilecek durumdadır.

⁵⁵⁶ Yalçın, *Kuantum*, 52.

⁵⁵⁷ Yalçın, *Kuantum*, 120.

⁵⁵⁸ Said Kurşunoğlu, *İnsan Evren İlişkisi ve Antropik İlke* (Ankara: Elis Yayınları, 2006) 8, 233.

Evrenin en başından itibaren var oluş süreçlerinin tümünde dünya özelinde üzerinde insanın yaşamasını mümkün kılacak gerekli fiziksel, kimyasal ve biyolojik özellikleri karşılayacak şekilde gerçekleşmesi, bunun ince bir ayar üzere oluşu ayrıca bundan sonraki süreçlerde de buna uygun biçimde devam edecek olması gerektiği çıkarımı antropik ilke olarak ifade edilmiştir.⁵⁵⁹

Hem kuantum mekaniği hem de kısmen özel görelilik kuramı insan gözlemini bilimsel süreçle ilişkisi bakımından sadece matematik hesaplar yapan ve algılayan konumundan daha öteye taşımış ve “gözlemci etkisi” örneğinde olduğu üzere mikro düzeylerde ölçümü etkileyen faktörlerinden biri haline getirmiştir.⁵⁶⁰ Bu ortaya çıkan yeni durum da Big Bang’den bu yana evrenin insan yaşamını mümkün kılacak yapıyı oluşturmak üzere belirli bir düzene ve sabitelere sahip olduğunu savunan Antropik İlke açısından olumlu bir gelişmedir. Ancak gözlemciyi zamanda var olan insan olarak kabul ettiğimizde Big Bang’in başından itibaren nasıl etki ettiği sorusu karşımıza çıkacaktır. Zaten evrende insanın yaşamı için gerekli şartlar oluştuğunda patlamanın üzerinden epey süre geçmiştir. Bu sorunun kendisi ve çözümü de yine Kopenhag yorumu içinde aranmalıdır.

Yukarıda geçtiği üzere Kopenhag yorumundaki tüm ihtimaller geçerli ise makro âlemde neden sadece birine dayalı sonuçları tecrübe ediyoruz. Ya da ihtimallerin teke indirgenmesi için neden gözlemciye ihtiyaç var? Bu sorulara cevap olarak dalga fonksiyonunun çökmesini reddeden bir yaklaşım da vardır. Hugh Everett tarafında ortaya atılan bu yorum “çoklu evrenler” çözümüdür. Buna göre kuantum olasılık durumları, paralel evrenlerin varlığı düşüncesinin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Yaşadığımız evrende gerçekleşen seçenek dışındaki diğer kuantum ihtimallerinin yaşandığı diğer başka evrenlerin var olduğu ileri sürülmektedir.⁵⁶¹ Bu yoruma göre fiziksel olayların çok sayıda sonuç doğurması hem atom altı düzeyde hem de makro planda gerçektir. Söz konusu ihtimallerin hepsi hem matematiksel olarak doğrudur hem de hepsi ayrı birer evren olarak gerçekleşmektedir.⁵⁶² Burada dalga fonksiyonu çökmekte onun yerine bölünmektedir. Sürekli bölünerek çok sayıda evreni meydana çıkarmaktadır. Bu görüşteki fizikçilere göre bu en basit çözümdür.⁵⁶³ Ancak matematiksel hesaplamalar ve teorik fizik bir kenara bırakarak söyleyecek olursak Everett’in ortaya attığı ve paralel

⁵⁵⁹ Kurşunoğlu, *İnsan Evren İlişkisi ve Antropik İlke*, 31.

⁵⁶⁰ Kurşunoğlu, *İnsan Evren İlişkisi ve Antropik İlke*, 31.

⁵⁶¹ Yalçın, *Kuantum*, 134.

⁵⁶² Greene, *Evrenin Dokusu*, 251.

⁵⁶³ Kaku, *Olanaksızın Fiziği*, 393.

evrenler olarak anılan bu çözüm sorunlu bir yapıdadır. Kuantum ihtimaller kümesinin hepsinin var kabul edilmesi zincirleme olarak çoklu varlığa sebep olamaz. Çünkü bu ihtimaller çoklu olsa da öncesinde tek bir nedene dayalıdır. Tekbir nedenin çoklu ihtimali gerçek kabul edilebilse bile bu durumda nedensellik zincirinin bozulması söz konusudur. Sebep ve neden tekil silsilenin oluşturduğu bir yapıdır. Tek bir şeyin karşısına birden fazla şey konulursa zincir bozulur. Öyleyse nedensellik bozulduğunda tekil olaydan hiçbir sonuç çıkmayacaktır. Çoklu evrenler yaklaşımı esasen bir çözüm değil bekle gör yaklaşımıdır. Her şeye rağmen konu kuantum fiziği olunca işleyen “mantık” da bulanıklaşmaktadır. Çoklu evrenler görüşü yine de yeni mantık yaklaşımlarıyla ve güncel deneylerle ilgi çekmeye devam etmektedir.

Antropik ilkenin insan merkezli evren açıklaması olduğunu aktarmıştık. Kuantum durumunda gözlemci etkisi antropik ilke açısından olumlu bir durum arz etmektedir. Çoklu evrenler yaklaşımı ise gözlemci etkisini ortadan kaldırmaktadır. Buna göre ihtimallerin hepsi kendi evrenlerinde gerçekleştiğinden gözlemci etkisine gerek yoktur. Ancak Antropik ilke savunucuları çoklu evrenler yaklaşımı ile de uyumlu açıklamalar getirmektedir. Onlar bu çokluk durumları ile gözlemci bilinç arasında ilişki kurarak bunu bir mantık sistemine ve nedensellik döngüsüne oturtmaya çalışırlar. Nihai Antropik İlke adını verdikleri yaklaşımda her bir gözlemci kendi bulunduğu evren içinde belirleyici konuma sahiptir.

Kuantum fiziği hakkındaki çoğunluk görüşe göre çoklu matematiksel ihtimaller gerçektir. Shrödinger Denklemi adı verilen kuantum sisteminde normalde ihtimallerin çökmesi diye bir şey yoktur.⁵⁶⁴ Atom altı ve üstü âlem tamamen bir birinden ayrı değerlendirildiğinde durum açıktır. Ancak makro âleme geçerken bir şekilde diğer ihtimaller elenerek sadece bir tanesi dış dünyadaki gerçekliğe çıkar.

Teorik fizikçi Brandon Carter’in 1973’te son haline getirdiği⁵⁶⁵ Antropik İlkeyi, klasik fiziğin kavramlarından entropi ile de ilişkilendiren yorumlar vardır. Paul Davies Son üç dakika adlı kitabında çift yarık deneyine dayalı olan gözlemci etkisi meselesini entropi ile ilişkilendirerek ele alır. Bilgi işleyen sistemlerin sıcaklığının bulunduğu ortamdaki ısıya yakın olduğunda en verimli şekilde çalıştıklarını örnek vererek bilgi işlem ile entropi/ısı arasındaki ilişkiyi sistematize etmeye çalışır. Burada bilgi işlem sürecinin evrendeki entropiye katkısı ısı üzerinden değerlendirilir. Buna göre hali hazırda ortam

⁵⁶⁴ Greene, *Evrenin Dokusu*, 247.

⁵⁶⁵ Joanne Baker, *50 Fizik Fikri*, çev. Çağlar, Sunay (İstanbul: Domingo Yayınevi, 2018), 201.

ısısı bilgi işlemcinin ısısından düşük konumdadır. Bu sebeple bu işlemcilerin etrafa ısı yaydığı görülmekte ve bazılarında soğutma sistemleri kullanılmaktadır. Görülmektedir ki bilgiyi işleyen şeyler açık bir şekilde enerji kullanımı, evrenin bütünündeki ısıya katkısı ve verimlilik koşulları üzerinden entropi ile ilişkilidir. Bilgi işlem sistemleri ister insan olsun ister bilgisayar olsun enerji harcarlar. Bu enerji kullanımı ile evrende entropi artışına sebep olurlar. Ayrıca bu etki sürekli artan bir grafiğe sahiptir. Bilgiyi işleme arttıkça evrende ısı artışı meydana gelecektir. Evrenin ısısı arttıkça bilgi işlemcinin ısısına yaklaşacak ve bu, o işlemcinin daha hızlı çalışmasına olanak sağlayacaktır.⁵⁶⁶ Modern dünyamızda bilgisayarların gelişim sürecine baktığımızda bu duruma yakın bir tablo görürüz. Her yıl işlemci hızları yükselmekte ve bu yükseliş aritmetik değil geometrik olarak gerçekleşmektedir. Evrenin entropisinin artması ile bilgi işlem hızının artması arasındaki irtibatı gözlemleyemiyoruz. Ancak diğer hususlar söz konusu irtibatın lehine durmaktadır. Hem insan bilgi birikimi hem de bilgisayar sistemleri giderek hızlanmaktadır.

İnsan beyni biz farkında olmadan da işlemler yapar ve enerji harcar. Canlılığımızın devam etmesi için tüm vücuda komutlar gönderir ki bu da bir bilgi işleme faaliyetidir. Biz insanlar için olduğu gibi tüm diğer canlılarda da bilgi işlem prosesi hayatta olmanın zorunluluklarındandır. Bu sebeple özellikle antropik ilkede canlılıkla evrenin oluşum süreçleri arasındaki ilgiye özel alaka gösterilmiştir. Yani eğer evrenin meydana gelişinde karbonun oluşması temel durak konumunda ve hassas bir dengede ise buradan hareketle antropik ilke savunucularınca var oluşun amacına işaretler olabileceği ifade edilmiştir.

1.2.3. Mikro Âlemde Yok Olma

Bir fenomenin fizik bilimine konu olabilmesi için belirli birimler ile tanımlanıp seçilen bir fonksiyonda hesaplamalara dâhil edilebilmesi gereklidir. Hakkında sonsuz ifadeleri kullanılan şeyler matematik formüllerde bir sıfat olarak geçiyor olsa da nesne kabul edilmez. Negatif veya pozitif değeri olmadığından fiziki bir varlık şeklinde tarif edilemez. Bu sebeple ne klasik fizikte ne de yeni fizikte varlığın yok olması diye bir şey yoktur. Bu durum hem madde hem de enerji için makro ve mikro âlemlerde aynıdır. Makro âlemin yok olmasını ifade etmeye en elverişli durum onun yeniden büyük patlama anındaki tekillik denilen haline geri dönmesidir. Bunun dışındaki senaryolar ancak evrenin sonu olarak ifade edilebilir.

⁵⁶⁶ Paul Davies, *Son Üç Dakika*, çev. Sinem Gül, (İstanbul: Varlık Yayınları, 1999), 112.

Mikro düzeyde yok olmayı ifade etmek daha da zordur. Sadece madde ve enerji parçacıkları için bozunma adı verilen durum yok olmaya benzetilebilir. Bu kelime fizikte dönüşme manasına yakın anlamda kullanılır. Parçacık başka bir parçacığa ve enerjiye dönüşür. Sonluluk konumuzla ilgili olarak ilginçtir ki temel parçacıkların geneli için ortalama bir ömür tespit edilmiştir. Bu ömür diğer özellikler gibi parçacığın temel ayırım noktalarındandır. Bazı parçacıklar her an bozunmaya meyilli oldukları için onlara kararsız parçacık denilmiştir. Temel parçacıklar yine temel kuvvetler etkisi ile bozunurlar. Tüm temel parçacıklar bir atomun yapısı dâhilinden ayrıldığında temel kuvvet dengesinin bozulmasıyla bu kuvvetlerden birinin etkisi altında kalarak bozunur. Ya da kararsız elementlerin içindeyken kendiliğinden bozunur.⁵⁶⁷

Yokolma diye ifade edilen bozunmanın meydana gelme örneklerinden birisi parçacık ile antiparçacığın bir araya gelerek enerjiye dönüşmeleridir. Kalam geleneğinde arazların yok olması da zıt bir arazın aynı mekânı yer tutması ile gerçekleşir. Burada benzer nokta zıddın gelmesi durumudur. Bir araz kendisine zıt bir araz geldiğinde yok olarak yerini devreder. Parçacıklarda birbirine mekân devretme olmamakla beraber iki zıt parçacıklardan birisi sayı bakımından fazla ise mekânda o varlığa devam eder. Anti parçacık bir maddenin zıt yüklü parçacıklarından oluşan hali, tamamlayıcı versiyonuna verilen addır.⁵⁶⁸

Antiparçacığın keşfi diğer pek çok parçacık gibi fizikteki yeni gelişmelerdendir. Teorik fizik ile deneylerin birlikte değerlendirilmesinin sonucudur. Kuantum fiziğinde elektronun davranışları hakkında ulaşılan veriler Einstein'in özel görelilik teorisine uymuyordu. Paul Dirac kuantum fiziğindeki elektronun verilerini özel göreliliğe göre açıklamak için hesaplamalar yaptı. Elektron meselesi halledilmişti ancak denklemin aynı sonucunu hem eksi hem de artı değerlerle bulmak mümkündü. Buna göre ortada aynı parçacığın yani elektronun biri artı biri de eksi değerde iki versiyonu olması gerekiyordu. Elektron eksi yüklü olduğuna göre o zaman diğer parçacık pozitif yüklü olacaktır. Bu sebeple artı yüklü bu elektrona pozitron adı verildi. Matematiksel olarak hesaplandıktan sonra 1932 yılında deneysel olarak da kanıtlandı.⁵⁶⁹ Daha sonra 1965 yılında da ilk kez bir anti atom çekirdeği bulundu.

⁵⁶⁷ Hooft, *Maddenin Son Yapıtaşları*, 55.

⁵⁶⁸ Tyson - Goldsmith, *Kozmos*, 253.

⁵⁶⁹ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, 94.

Parçacık fiziğinin bu yeni buluşuna göre evrende temel parçacık ve onun bir anti parçacığı bulunmakta ve bunlar bir araya geldiklerinde bir birlerini yok etmektedirler.⁵⁷⁰ Örnek verecek olursak proton-nötron karşıt proton-nötronlarla karşılaştıklarında yok olmakta ama sonuçta ortaya yeni bir foton çıkmaktadır. Yani tam anlamıyla bir yok olmadan bahsedemeyiz.⁵⁷¹

Antiparçacığın bulunduğu mikro âlemde dönüşümlerin işleyişine katkı sağlayan bu gelişme Makro düzeyde de akla gelmektedir. Çünkü makro âlem mikro âlemin parçacıkları üzerine kuruludur. Bu sebeple Kuantum Fiziği ile evrenin oluşum süreci incelendiğinde araştırmacılar teorik olarak anti madde kavramını ortaya attılar. Anti parçacık varsa bunların oluşturduğu bir anti madde de var olabilirdi. Hesaplamalara göre evrenimizin oluşabilmesi için ilk başlarda denk miktarda madde-antimadde bulunması gerekmektedir. Ancak yaşadığımız evren ikisinden birine dayalı olarak devam etmiştir. Evrende veya laboratuvar ortamında antimadde gözlemlenebilse de bu nadirdir.

Carl David Anderson 1932 yılında negatif yüklü olan elektronun antiparçacığının pozitif yüklü bir parçacık olduğunu bulmuştur. Elektronun bu karşı parçacığının adı pozitrondur. Bu ikisi çarpışırsa ortaya saf ışınım çıkar.⁵⁷² Günümüzde de bilim insanları parçacık hızlandırıcılarında çeşitli karşı parçacıklar üretmeye çalışmaktadırlar. Hatta bu parçacıkları birleştirerek antiatomlar oluşturulmaya çalışılmaktadır. Antihidrojen bunlardan ilkidir.⁵⁷³ Araştırmacılar hidrojenin anti atomunu üretebiliyor fakat onu gözlemleyebilecek kadar ellerinde tutamıyorlardı. Tümüyle normal madde ağırlıklı evrenimizde bunları normal atomlar tarafından hemen yok ediliyorlardı. Bu antiatomu 2011 yılında CERN’de araştırmacılar 15 dakika boyunca sabit tutmayı başardılar. Onların aradıkları şey abu anti maddelerin de atom üstü seviyede yer çekimi gibi kanunlara aynı normal atomlar gibi tepki verip vermediğidir.⁵⁷⁴ Yine aynı yılda hidrojenden sonra helyum atomunun da anti atomu üretildi.⁵⁷⁵

Anti maddeye doğada pek karşılaştığımız bir şey değildir. Daha çok parçacık fiziği ve onun matematik denklemleri içerisinde ortaya çıkar. Bu yönüyle ona anti-parçacık demek daha doğru olacaktır. Ayrıca anti-madde isimlendirmesi madde olmayan anlamını çağrıştırmaktadır. Fakat anti-parçacık normal parçacığın tüm özelliklerine

⁵⁷⁰ Stewen Weinberg, *İlk Üç Dakika*, çev. Zekeriya Aydın – Zeki Aslan (Ankara: TÜBİTAK, 1996), 80.

⁵⁷¹ Tuna, *Ol Dedi Oldu 1*, 160.

⁵⁷² Weinberg, *İlk Üç Dakika*, 79.

⁵⁷³ Tyson - Goldsmith, *Kozmos*, 33-34.

⁵⁷⁴ BBC News Türkçe, “Antimadde deneyinde dönüm noktası” (Erişim 21.03.2023).

⁵⁷⁵ New Scientist Limited UK/New Scientist, “Physicists create heaviest form of antimatter ever seen” (Erişim 21.03.2023).

sahiptir. Kütlesi onunla aynı fakat elektrik yükü zıttır. Bu yükün zıt olması sebebiyle bir birlerinin atom yapılarını bozarak yok etme kabiliyetine sahiptirler. Elektron, nötron ve protonun karşı parçacıkları sırasıyla pozitron, anti-nötron ve anti-protondur. Parçacık ve onun karşı parçacığı aynı atomik tepkime esnasında birlikte oluşmuşlardır. Ve bu ikilinin her biri zıt yönde kendi etrafında döner.

Klasik kelim atomculuğunda arazların yok oluş şekli yukarıda bahsettiğimiz parçacık-antiparçacık zıtlığına benzetilebilir. Cevherler hep mevcuttur ve ancak hareketle kendi mekânlarını terk ederler. Arazlar ise asla hareket etmezler. Onların mekândan ayrılışı yok olmaları ile gerçekleşir.⁵⁷⁶ Cisim halâ mevcut iken arazın yok olması durumu varsa bunun için onun bir zıddının gelmesi gerekir. Örneğin beyazlık arazi siyahlık arazına zıttır. Dikkat çekmek istediğimiz nokta bu zıtlar meselesidir.

Modern fizikteki madde-antimadde ya da parçacık-karşı parçacık terimleri her ne kadar bahsi geçen kelim terimlerine çağrışım yapsalar da önemli farklılık arz etmektedirler. Öncelikle belirtmek gerekir ki iki alanın metodolojisi ve dayanakları tamamen bir birinden farklıdır. Bu iki benzer isimlendirmede tek ortak nokta bir varlığın gelişi diğerinin yok oluşuna sebep olmasıdır. Bunun dışında araz kavramı kendi başına bir cisim değildir. Ama parçacıklar kütlesi, enerjisi veya momentumu olan varlıklardır. Klasik kelim adına burada ancak günümüz biliminde mevcut olan hususların benzerlerini kendi teorik çerçevesi içinde bahse konu etmiş olmasıdır. Madde ile onun karşı maddesi bir araya geldiğinde ikisi de kaybolur ve enerjiye dönüşür.

2. YENİ FİZİKTE MAKRO ÂLEM VE SONLULUĞU

2.1. Evrenin Başlangıcındaki Sonluluk

Evrenin büyük patlama ile sıfır noktasından başlayıp oluştuğu günümüz kozmolojisinde genel kabul görür hale gelmiştir. Tek bir noktada başlayıp topyekün olarak iç ve dışa doğru ilerleyen bir oluşum gerçekleştiği öne sürülmektedir. Bu teorinin evrenin yoktan var olduğunu ortaya koyması bakımından önemi büyüktür. Buna dayalı olarak zamanın ve varlığın bir başlangıcının olduğu sonucuna gidilebilir. Ayrıca yapısal olarak sonlu oluşunu desteklemektedir. Bu yönleriyle Büyük Patlama teorisi kelim kozmolojisi için önemli bir çalışma alanı sağlama konumundadır.

Büyük Patlamaya giden aşamada öncelikle evrenin genişlemekte olduğunu ortaya koyabilecek deliller bulundu. Alexander Friedmann, Einstein'in görelilik teorisindeki

⁵⁷⁶ Arazın teceddüd ile sürekli yenden yaratıldığı anlayışı burada göz ardı edilebilir.

hesaplamalara dayanarak evrenin genişlemekte olduğunu matematiksel hesaplamalarla ortaya attı. Lemaitre de bu teoriye dayanarak evrenin genişlediğini hatta galaksilerin uzaklıkları ile uzaklaşma hızları arasında bağlantı olduğuna dair hesaplamalar yaptı. Kısa süre sonra genişlemeyle ilgili aynı bağlantıyı tekrar bulan Hubble, Lemaitre'nin getirdiği açılımları sonrasında konuyla ilgili ilk deneysel kanıtı 1929 yılında elde etti.⁵⁷⁷ Bahsettiğimiz bulgular evrenin genişlediğini ortaya koysa da onun için bir başlangıç noktası öngörmüyordu. Sadece mevcut bir genişlemeden bahsediyordu. Bu açıdan Büyük Patlama modeline henüz ulaşmıyordu.

Hubble yaptığı gözlemler ve hesaplamalar sonucunda galaksilerden gelen ışığın yapısını inceledi. Elde ettiği bulgu gelen bu ışıkların zaman içinde kırmızıya kaymakta olduğunu gösteriyordu. O, bu renk kaymasının sebebinin uzaklaşan ışık kaynağından gelen ışığın dalga boyundaki değişimden kaynaklanmakta olduğunu söyledi. Freidmann'ın önceden hazırlamış olduğu genişleme hesapları ile örtüşüyordu. Onun bulgularına göre bizim dışımızdaki galaksiler bizden sürekli uzaklaştığından onlardan aldığımız ışığın rengini kırmızıya kaymaktaydı. Bu şekilde genişlemeye dair önemli bir delil bulunmuş oldu. Bu teorilerin önemi bir mimari evren modeli kurmaktan çok astronomi hesaplamalarını anlamlandırmak ve açıklamaktır. Evrenin gerçekten de genişleyen bir küre şeklinde olması gerekmez. Ama küre modeli üzerinden düşünerek tutarlı hesaplamaların yapılması önemlidir.

Evrenin genişlediği görüşü bilim çevrelerinde kabul görmeye başladıktan sonra sıra Büyük Patlama'ya geldi. Bunun için evrende tespit edilen mevcut genişlemenin tam tersi yoldan izi sürülmeliydi. 1922'de Friedman evrenin başlangıcını tekillığe dayandıran çalışmalar yapmıştı. Sonrasında Lemaitre de genişleyen bu evrenin ilk başta "primitif atom" dediği bir tekilik durumundan bozunuma uğradığını varsaydı.⁵⁷⁸

İlk başlangıç olması dikkate alındığında Big Bang'in ilk anından öncesini konuşmanın imkânsız olduğunu söyleyebiliriz. Bu söz konusu andan öncesinde hakkında nedensellik ilkesi kaybolmaktadır. İlk andaki zamansal durum veya sıcaklık konuları üzerinden konuşmak spekülatif olmaktadır. Bu sebeple büyük patlamadan öncesinin varlığı muhtemel görülse bile içinde bulunduğumuz evrenin bir noktadan başladığı sonucunu değiştirmeyecektir.

⁵⁷⁷ Metin Hotinli, *Elli Soruda Büyük Patlama Kuramı* (İstanbul: Yedi Renk Yayınları, 2011), 76.

⁵⁷⁸ Hotinli, *Elli Soruda Büyük Patlama*, 80.

2.1.1. Mutlak Başlangıç Büyük Patlama

Büyük patlama evrenin başlangıcı kabul edildiğinde onun fizik açısından mutlak olması gerekir. Çünkü ne klasik fizik ne de genel görelilik kuramı Büyük Patlama öncesinde ne olduğunu konu edinemez. Büyük Patlama evrenin ve ondaki zamanın sıfır noktasıdır. Bu sebeple Einstein'ın genel görelilik teorisi ilk anda işlemez. Genel görelilikte zamanda sıfır noktasına ulaşmak yoğunluk, sıcaklık ve basınç gibi özelliklerin sonsuz değerlere ulaşması anlamına gelmektedir. Bu sebeple genel görelilik bu noktada susar. Kuantum fiziği bu konuda çok bir şey söyleyemese de en azından en kısa zaman birimini baz alarak bir başlangıç değeri sunar. Einstein'ın görelilik teorisindeki $t=0$ yerine Kuantum fiziği $t=10^{-43}$ değerini başlangıca koyar. Sıfır noktasından mümkün olan en kısa zaman dilimi kadar sonrasında itibaren konuya başlangıç yapar. Evrenin ilk anının tekillik dediğimiz dokunulmaz alanından kaçınır. Bu kaçınma uzay zaman eğriliğinin sonsuz değerinden kaçınıp sonlu kısma geçmek demektir. Büyük patlamadan önce ne olduğu sorusuna verilebilecek en kolay cevap burada yatar. Patlamadan öncesi hakkında konuşmanın anlamsız olduğu cevabı meseleye başlangıç olur.⁵⁷⁹ Teizm açısından ise yaratmaya dayanak olabilecek yorumlara kapı aralamaktadır.⁵⁸⁰

Büyük patlama teorisi evreni oluşturan süreci açıklama çabasıdır. Bunun ilk aşaması olarak temel elementlerin atomlarının ilk defa nasıl bir ortamda oluşmuş olabileceğini sorgulamaktır. Varlığın başlangıcını anlamak küçük bir alanla başlayan ve her şeye temel olacak ilk atomların meydana gelme anını çözmeyi önümüze koyar. Günümüz fizikçileri bu atomların oluşması için yüksek sıcaklık ve yüksek basınç ortamını gerekli görmüşlerdir. Uzayın genişlemesi gibi pek çok bulguya da dayanarak evrenin en başta çok küçük bir alanda yüksek enerji ortamına sıkışmış olduğunu kabul ettiler. Çünkü günümüz de biz bu hidrojen ve helyum gibi ilk atomların oluşmasını ve bozunmasını nükleer reaksiyonlarda görmekteyiz. Bu reaksiyonlar yüksek sıcaklık ve basınçta gerçekleşmektedir. Bu nükleer reaksiyonlar kimyasal değil fiziksel olaylardır. Kimyasal olaylar daha düşük sıcaklık ve basınç altında gerçekleşebilir. Ancak fiziksel olarak atom parçacıklarının etkileşimi ve içlerindeki derin enerjinin fizik kuvvetlerle açığa çıkması için fiziki olarak yüksek basınç ve sıcaklık ortamı gereklidir. Tüm element ve alt parçacıkların fiziksel şartlara bağlı olarak var oluşunu resmedebilmek için basınç ve enerji bakımından farklı seviyelerde ortamlar gereklidir. Bu muhtemel ortamların

⁵⁷⁹ Hotinli, *Elli Soruda Büyük Patlama*, 104.

⁵⁸⁰ İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslam Kelami Açısından Modern Çağ Ateizminin Eleştirisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 62.

hepsini kapsamaması beklenen ilk var oluş anına büyük patlama denmektedir. Evrende mevcut elementlerin oluşması için gereken fiziki şartlar hesaplanarak büyük patlama ve sonrası aşamalar açıklanmaktadır. Evrenin büyük patlama ile oluştuğunu açıklamak için uzayı incelemek için geliştirilen gözlem araçlarından elde edilen veriler ışığında elementlerin yapısı ele alınmaktadır. Örneğin uzayda gözlemlediğimiz parlak cisimler olan yıldızlarda da çok bulunan helyum elementi önemli bir örnektir.

Astronomik gözlemlerde helyumun yıldızların içindeki nükleer patlamalarda oluştuğu fark edilmiştir. Ancak teorik hesaplar evrendeki helyum miktarının sadece yıldızlarda oluşacak miktardan çok daha fazla olduğuna işaret etmektedir. Bu da helyumun başka bir şekilde de oluştuğu yorumuna imkan vermektedir. Helyum sorunun çözümü olarak büyük patlama olayının erken süreçlerindeki yüksek basınç ortamının etkisi ileri sürülür.⁵⁸¹ Evren ilk başlarda şimdiki olduğundan çok daha yoğun ve sıcak idi ancak zamanla genişleyerek yoğunluğu ve sıcaklığı azaldı. Sıcaklık aşama aşama azaldıkça parçacıkların çeşitliliği arttı ve bir birleriyle ilişki kuracakları ortam gerçekleşmiş oldu. Yani yıldızlarda gözlemlediğimiz fiziksel şartlar uzayın her yerinde mevcut idi. Bu yüzden reaksiyonlar sadece yıldızların içinde değil uzayın çoğu yerinde gerçekleşebiliyordu.

Büyük patlama bizim yukarıda standart modeli anlatırken bahsettiğimiz parçacık hızlandırıcılarına benzemektedir. Büyük patlamada ilk safhalarda tüm uzay günümüz laboratuvarlarının parçacık hızlandırıcıları gibi bir ortamdı. Her ikisinde de yüksek hızlarda ve enerjilerde parçacıklar çarpışmaktadır. Büyük patlamada ortamdaki yoğunluk ve hız çok daha yüksektir. Bu sebeple birçok atom altı parçacık oluşmuştur. Atomlardan daha alt parçacıklar için yüksek ısı ve basınç ortamı gereklidir. Kısaca hem astronomların yaptığı gözlemlere göre evrenin genişlediği anlaşılması hem de maddenin yapı taşı olan atomların oluşum ortamlarının araştırmak bizi büyük patlama teorisine götürmektedir. Zaman içinde çok fazla matematiksel hesaplama, deneyler ve astronomik gözlemlerle bu teori desteklenmiştir.

Büyük patlama evrenin meydana gelişini ifade eden en önemli teoridir. Bu aslında bir “erken evren kuramı”nın meşhur isimlendirmesidir. Gerçekte evrenin oluşumunda bildiğimiz anlamda bir patlama meydana gelmemiştir. Çok küçük bir noktanın bizim anladığımız tabirle “çevreye” doğru bir anda diyebileceğimiz bir varoluş süreci başlamıştır.⁵⁸² Burada “patlama” kelimesinin kullanılmasının bir bakımdan yerinde

⁵⁸¹ Lawrence M. Krauss, *Hiç Yoktan Evren*, Çev. Ebru Kılıç (İstanbul: Aylak Kitap, 2012), 35, 42.

⁵⁸² Weinberg, *İlk Üç Dakika*, 2.

anlaşılabileceğini söyleyebiliriz. Aslında bilimin ifade ettiğine göre en baştaki noktadan itibaren artan bir miktar değil sabit miktardaki evrenin parçacıklarıyla beraber dönüşümler geçirmesi ve içindeki cisimlerin bir birinden uzaklaşması durumu söz konusudur. Kapalı bir sistem olarak tarif edilen evrenimiz ilk andan itibaren mevcut ana kadar aynı maddi/enerji/parçacık potansiyele sahiptir. Sıkışmış olan enerji çok karmaşık ve çeşitli süreçlerle dönüşüm geçirerek zaman ve mekânla birlikte genişlemektedir. Patlama ile olan benzerlik buradan gelmektedir.

Enerji ile madde arasında dönüşümün gerçekleşmesi şeklinde basitleştireceğimiz dönüşümler aklımızı zorlayacak derecede çeşitliliğe sahiptir. Günümüzde halâ bilim adamları Büyük Patlama olayını araştırmaktadır. Öyle ki fizik bilimi ilerledikçe evrenimizin geçmişine yolculuk yapmaktadır. Büyük patlama isminin ifade ettiğinin tam aksine aslında mikro düzeydeki atom altı olayların türündendir. Bu yüzden atom altı parçacıkların incelenmesi evrenimizin kökenine ışık tutmaktadır. Bir açıdan büyük patlama evrenin hem geçmişi hem de geleceğidir. Büyük patlamadaki ortamın taklit edilmesiyle bilim geleceğe ilerlemektedir.

Parçacık fiziği bir yönüyle evreni oluşturan büyük patlamanın incelenmesi ile özdeşleşmiştir. Bunun diğer bir sebebi evrenin varlığının başlangıcının atomun meydana gelmesinden önce olmasıdır. Evrende atom kendisinden daha küçük parçacıkların akabinde ortaya çıkmıştır. Bu durum karşımıza fizik alanında modern dönemde çok farklı ve yeni bir araştırma sahasını açmıştır.

Yaşadığımız dünyada maddi varlık veya fiziki varlık dediğimizde atomdan sonrasını anlamamız gerektiği fark edildi. Her şeyin oluşumunun başlamasının temelinde yatan hadiselerin atom altı diye tabir edilen süreçlerde bir manada da madde ötesi durumda gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Konu metafiziğe kaysa da modern fizik bilimcileri bu konuyu da pozitif bilimin metotlarıyla incelemeye devam etmişlerdir. Ancak metot olarak matematik yöntem, deney ve gözlem kadar geniş yer tutmakta hatta sadece matematiğe dayalı zihin deneyleri yapılabilmektedir. Tüm bunların ışığında büyük patlama olayının hem evrenin nasıl başladığı hem de hali hazırda atom altı seviyede neler olmakta olduğunun araştırılması bakımından bir önemi vardır. Bu âlemin nasıl başladığı konusu bizi onun şimdiki yapısal durumunun ne olduğuna, onun yok oluş şekline ve zamanına götürecektir.⁵⁸³

⁵⁸³ Tanımlama anlamına gelen “had” kelimesi de bize bunu dilsel açıdan çağrıştırmaktadır.

Büyük patlama sadece yıldızlar ve gezegenler gibi gök cisimlerinin değil içindekileri ile beraber tüm uzay boşluğunun meydana çıkmasını açıklamaya çalışmaktadır. Hatta uzay ve zamanı bir birine bağımlı boyutlar olarak ilişkilendiren teorilere dayalı olarak zamanın başlangıcı da Büyük Patlama'ya bağlanmaktadır. Zaman ve uzay düzlemi dâhil her şeyi içine alan evren balonunun dışında bir varlığın veya yokluğun olup olmadığı ise bu büyük patlama teorisince etkisiz eleman olarak kabul edilmiştir.

Uzay adını verdiğimiz mekânla birlikte zaman da henüz oluşuyordu. Oluşan bu ikilinin yoktan yani matematik ifadesiyle sıfır değerden başladığını varsayıyoruz. Bundan sonra varoluş sıfırdan bir sonraki miktarda olacaktır. Burada maddenin ve zamanın sonsuz bölünmesi düşüncesi bizi yarı yolda bırakacaktır. Zenon paradoksuna göre düşünürsek evrende varoluş hiç ilerleyemeyecektir. Ayrıca sonsuz bölünebilen bir uzay bilim için incelenebilir ve hesaplanabilir olmamaktadır. Büyük patlamada başlangıç noktası kabul edilen tekillik durumu da aslında hesaplamaya dâhil edilemeyen sonsuzluk olduğu için sıfır kabul edilmektedir. Tekillik hiçlik anlamında sıfır değildir. Terim olarak “uzay-zamanda, uzay zaman eğriliğinin sonsuz olduğu bir nokta” diye tanımlanır.⁵⁸⁴ Ancak oluşan evrenin mantıksal yapısında sıfır noktasında durmaktadır.

Büyük patlamanın felsefesi atomcu anlayışa da uygundur. Atomcu anlayış modern dönemde Kuantum fiziğinde kendine has şekliyle görülmektedir. Modern fizikte olası en küçük parçacık, en küçük uzunluk ve en kısa zaman kavramlarını bilimsel olarak ele alan teorik Planck hesaplamaları vardır. Buna göre ele alacak olursak zihnimizde canlandırabileceğimiz ilk an 10^{-43} saniyedir.⁵⁸⁵

Yapılan tüm hesaplama ve yorumlar içinde bulunduğumuz zaman diliminde elde edilen verilerden geriye doğru gidilerek yapılır. Ancak henüz parçacık fiziğinin unsurlarının dahi oluşmadığı bir ortam hakkında neredeyse hiç bilgimiz yoktur. O ortamın devamındaki sonucu net olarak bilmemize dayanarak kuramlar üretilmektedir. İlk evre hakkında büyük patlamaya ve sürekli genişlemeye yol açmasına bakarak söyleyebileceğimiz şeyler yüksek yoğunluk ve yüksek sıcaklıktır. İlk andan günümüze kadar değişmeden gelen iki kavram üzerinden gidilir. Bu çerçevedeki öngörülere göre evrenin olağanüstü sıcak ve yoğun ilk oluşum evrelerinde genişleme ile birlikte 10^{-35} saniye ile 10^{-6} saniye arasında çok hızlı ısı kaybettiği dönem olmuştur. Bu soğuma sürecinin başında evrende varlığına ihtimal verilen tek şey yüksek enerjili ışımalarıdır.

⁵⁸⁴ Halil Kırbıyık, *Evren Nasıl Oluşturdu* (Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2007), 146.

⁵⁸⁵ Tuna, *Ol Dedi Oldu 1*, 32.

Eşzamanlı olarak soğuma ve genişleme ile birlikte ışımanın parçacığa dönüşümüne imkân veren ortam gerçekleşecektir. Işımalar uygun ortam içinde madde-antimadde çiftlerine dönüşür. Işımadan ortaya çıkan ayrıışmış bu iki madde bir araya gelince tekrar ışımaya dönüşür. Ortamın genişliği ve yoğunluğu arttıkça bu iki maddenin karşılaşmaları bir dengeye oturur. Ve evrende madde ve ışıma dengesi oluşur.⁵⁸⁶ Ancak bu denge kütle sahibi parçacıkların oluşacağı genişlik ve sıcaklığa gelince değişir. Enerjinin, kütle içine hapsedilebilir duruma gelinmesi kritik bir eşiktir. Enerji-parçacık/antiparçacık devri daimi parçacık lehine değişir. 10^{13} kelvinden aşağı sıcaklıkta artık nötron ve protonlar gibi kütleli diğer parçacıklar meydana gelebilmektedir.

Evrende madde ve antimadde sayılarının eşit olması demek yukarıda bahsettiğimiz dengenin hiç bozulmaması ve kütleli parçacıkların oluşmaması anlamına gelecektir. Bu durumda galaksiler oluşmayacaktır. Ancak içinde bulunduğumuz zaman diliminde kütleli cisimlerin her yerde hâkim olduğunu görmekteyiz. Öyleyse ilk başlarda bir şekilde az bir farkla da olsa madde sayısının antimadde sayısından daha fazla olmuş olması gereklidir. Bu ufak fark günümüze kadar evrende antimaddenin çoğunlukla enerji formunda kalması ile sonuçlanmıştır. Bu sonuç gerçekleşmeseydi enerji ve madde dönüşümü sonsuza kadar devam ederdi, uzay ve içindeki sistemler oluşmazdı.

Büyük Patlama tabirinin bildiğimiz anlamda bir patlama olmadığını yukarıda belirtmiştik. İlk başta saniyenin yüzde biri kadar bir zaman diliminin ve onunla birlikte ortaya çıkan çok küçük çapta bir ilk evrenin meydana geldiği öngörülür.⁵⁸⁷ Bu evrede sıcaklık yüz milyar santigrat derece civarında idi ki bu değer de günümüzde yapılan astronomik gözlemler ile elde edilmektedir. Bu yüksek sıcaklıkta klasik madde diyebileceğimiz atom yapısı oluşamayacağı söylenmektedir. Sadece kendisinden daha küçük kısımlara ayrılamayan temel parçacıklar vardı.⁵⁸⁸ İlk meydana gelenler elektron, pozitron, nötrino ve bizim ışık olarak bildiğimiz foton parçacıklarıdır. Yani hadisenin en başı için diyebiliriz ki ilk başta ısı enerjisi vardı. Devamında çok kısa süreliğine ısının içerisinde yukarıda saydığımız parçacıklar oluştu. Bu parçacıklar enerjiden oluşuyor ve hemen yok oluveriyordu yani soğularak dönüşüyordu. Bu parçacıkların artmasıyla sıcaklık da bir anlamda yerini onlara bırakıyor ve düşüşe geçiyordu. Parçacıkların yüksek ısı içinde küçük bir alana sıkışmış halde artmaları yoğunluk kavramını da gündeme

⁵⁸⁶ Nicolson, *Evren*, 38.

⁵⁸⁷ Bu teoride oluşum sürecinde zaman önemli yer tutar. İleriki aşamalarda uzay düzemi ile birlikte kabul edilmiştir.

⁵⁸⁸ Nicolson, *Evren*, 2

getiriyordu. Düşen sıcaklığın elverdiği ölçüde atom çekirdeğini oluşturan nötron ve protonlar sırayla meydana çıkmaya başladı.⁵⁸⁹

Burada ifade etmeliyiz ki bilim bu süreçlerin sadece tespitini yapmakta ve bir nevi gözlemci rolü üstlenmektedir. Gözlem diye ifade ettiğimiz eylem için de kuantum fiziği ve Standart Model astronomik araçlarla beraber kullanılmaktadır. Bahsi edilen parçacıkların temel yapı taşlarından olduğu ifade edilmekte ise de aralarındaki çeşitliliğin ardında yatan ortak malzeme veya enerji biriminin ne olduğu bilinmemektedir. Yani her şeyin temel biricik parçacığı veya doğadaki kuvvetlerin kendisinden dönüştüğü temel kuvvetin ne olduğu henüz bilinmemektedir. Yüksek ihtimalle de insanlık için imkânsız bir hedeftir. Ancak işin güzel yanı bulunan parçacık ve kuvvet türlerinin ötesinde ulaşabileceğimiz daha nelerin olduğunu bilmememizdir. Konunun bu ucu açık durumu bize günlük hayatımızda kullanabileceğimiz veya doğayı daha fazla anlamamıza yardımcı olacak keşifleri gerçekleştirme şansı vermektedir.

Evren ısısı azaldıkça atomun çekirdeğinin oluşması için nötron ve protonların bir araya gelmesine imkân sağlandı. Patlamadan birkaç saniye sonra ortam ısısının 5 milyar kelvine düşmesi ile enerji fotonlarından elektron ve onun karşı parçacığı pozitron oluşmasına imkân tanıyacak ortam sağlanır. Elektron ve pozitron bir birini yok ederek tekrar ışımaya dönüşür. Bu devri daimde bir tek elektronun sağ çıkması yeterlidir. Bu elektron proton ve nötronlarla ilk atomları oluşturmak için hazırdır. İlk olarak hidrojen çekirdeği ve sonrasında da helyum çekirdeği oluşmuştur. İlk üç dakikada oluşan bu durum birkaç yüz bin yıl devam etti. Bu süre sonrasında mevcut çekirdeklerin elektronlarla birleşmesine imkân verecek ısı düşüşü gerçekleşti. Elektronlarla çekirdekler birleşerek atomları meydana getirdi. İşte bizim madde dediğimiz ve klasik fiziğin kurallarının işlediği seviye gerçekleşmiş oldu. Kütle çekim kanundan ancak buradan itibaren bahsedilebilirdi. İlk oluşan atom ağır hidrojen olarak bilinen Döteryumdur. Döteryumdan sonra Helyum atomu oluşur. Oluşan hidrojen ve helyum gazları halâ yüksek sıcaklık ve yoğunluk altında olduğundan bir çeşit toplanma veya topaklanma meydana getirdiler. Bu topakların da şu anki galaksilerin ilk tohumları olduğu söylenmektedir.⁵⁹⁰ Bu anlatımlarda dikkat edilmelidir ki belirli varlıkların belirli şartlarda ve sürelerde geçirdiği evrelerden bahsedilmektedir. Bu süreçlerin ister ilâhî bir güç tarafından isterse kendiliğinden doğallıkla gerçekleştiği kabul edilsin her iki durumda da ortada çok ince

⁵⁸⁹ Weinberg, *İlk Üç Dakika*, 4.

⁵⁹⁰ Weinberg, *İlk Üç Dakika*, 5.

bir kurallılığın ve sistemin olduğu açıkça bellidir. Bu gerçek bazen hassas dizayn bazen antropik ilke bazen de doğal seleksiyon olarak ifade edilmektedir.

Hidrojen ve Helyum gazlarının topaklanmasıyla ilk yıldızları oluşturduğu kabul edilir. Ancak Büyük Patlamada ilk başta homojen olarak dağılan bu gazlar nasıl oldu da bir araya geldi. Çünkü bu gazların kütle çekim kuvveti ile birleşmeye yetecek kadar kütlesi yoktur. Bilim insanları bu olaya sebep olan şeyin karanlık maddenin olabileceğini söyleyerek çözüm bulmaya çalışır.⁵⁹¹

İlk nükleer sentezlerle ilk ağır elementlerin olduğu bu süreç patlamanın ilk 300-400 saniyeleine denk gelir. Evren soğudukça genişlemekte olan bir kozmik çorba şeklinde düşünülebilir. İçinde Hidrojen çekirdeği, Helyum, Lityum, serbest elektronlar, nötrinolar ve diğer parçacıklar vardır. Bu genişleme ile birlikte elektromanyetik dalgaların hareket edebileceği ortam oluşmuş olur. Bu elektromanyetik hareketlerle elektronlar proton ve nötronlara daha fazla bağlanarak atomları oluşturmaktadır. Ancak fotonlar yüksek enerjiye sahip olduğundan elektronları bu çekirdeklerden hemen ayırır. Fakat 380000 yıl sonra 3000 kelvinlik ısı ortamında fotonlar elektronları çekirdekten ayıramayacak düşük enerji seviyesine inerler. Bu süreçten sonra kararlı atom oluşumu hızlı bir sürece girer. Ortamdaki elektron yığını çekirdeklerde toplanır ve enerji ışınmaları için daha fazla alan açılır. Işımların dalga boyları uzamaya başlar. Bu süreç ilk yıldızların ve sonrasında galaksilerin oluşumuna kadar devam eder. Büyük patlamadan birkaç milyon yıl sonra kozmik gaz bulutları kütle çekimin etkisine girer ve yıldızlar oluşmaya başlar.⁵⁹²

Büyük patlamanın safhalarında sürekli yıldızlar oluşup patlamalar geçirerek dönüşümler yaşıyordu. Evrende canlı yaşamın oluşmasının izleri de bu yıldız oluşumlarına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Evrenin oluşum aşamaları ile canlı hayata imkân yaratılması bir biriyle bağlantılı olmuştur. Yıldızlar süper nova halinde patlayıp dağıldığında etrafa helyum, karbon, azot, oksijen ve fosfor elementlerini saçarlar. Bu elementlerin hepsi canlı yaşamı için gereklidir. Karbon elementinin önemi tüm canlıların DNA'sını oluşturmasıdır. DNA canlı hayatının en temel yapı taşıdır.⁵⁹³ İnsanları bir birinden, hayvanlardan ve bitkilerden hatta bunları da kendi içinde farklılaştıran şeydir. Karbon atomunun Büyük Patlama sürecinde oluşumu evrende canlı hayatın habercisiydi.

Bilim tarihinde insanın merkeze alınması yeni bir durum değildir. Kopernik öncesi evren modellerinde insan ve dünya merkezli anlayış hâkimdi. Sonrasında ise

⁵⁹¹ Crauss, *Hiç Yoktan Evren*, 43.

⁵⁹² Nicolson, *Evren*, 41.

⁵⁹³ Tuna, *Ol Dedi Oldu 1*, 58.

dünyamızın evrende merkezi bir konuma sahip olmadığı kabul edildi ve insanı odağa alan anlayışın kapısı kapatıldı. Ancak sonraki dönemde ortaya çıkan yeni durum da evrenin insan merkezli olarak ele alınıp açıklanmasına imkân veren gelişmeler oldu. Kuantum fiziğinde gözlemci olarak adlandırılan insanın merkezi bir rolü ortaya atıldı. İnsanın temel malzemesi olan karbon elementinin evrenin oluşum sürecindeki kritik konumu yine dikkatleri insana çekiyordu.⁵⁹⁴ Bu ve buna benzer gelişmeler kozmolojik kuramlarda insan merkezli açıklamalara yeni bir kapı açtı. Burada insan evrenin haritasındaki merkezi konumunu kaybetmiş olsa da yeni bir merkez elde etmiş kabul edildi. Öyle ki bu yeni konum var olma süreçleri ve evrenin tarihi açısından önem arz etmektedir. Bu ifade ettiklerimizin kısa adı ise “antropik ilke” olarak adlandırılmaktadır.

Büyük Patlama teorisi evrenle ilgili bir açıklama olmasının yanında bilimsel araştırmaların ilerleyişi ve sistematığı açısından da önem taşımaktadır. Günümüzde yapılan araştırmalarda bir kılavuz görevi görmektedir. Anlaşılması zor ve karmaşık meselelerin ortak bir ifade tarzında buluşturulmasını sağlamaktadır. Büyük Patlama'nın mevcut durumdaki atom altı fiziği ve astronomi araştırmalarına da ışık tuttuğunu belirtmiştik. Bir varoluş açıklaması olan bu teori söz konusu kapsamına ek olarak yok oluşun da ipuçlarını aramada yol gösterebilecek potansiyele sahiptir.⁵⁹⁵ Tezimizin konusuyla ilgili olarak âlemin mevcut durumunun sınırlılıkları hakkında ve en nihayetinde zamansal sonluluğu hakkında üretilen yaklaşımlara dayanak oluşturmaktadır.

İçinde bulunduğumuz zaman diliminde yapılan astronomi araştırmaları esnasında Büyük Patlama teorisi ifade olarak yerini “Genişleyen Evren” teorisine bırakmaktadır. Astrofizikçiler mevcut evreni anlamaya çalıştıklarından onların gözlemekte oldukları şey ilk büyük patlama diye ifade ettiğimiz genişlemedir.

Genel olarak değerlendirildiğinde evrenin miktar, zaman ve alan bakımından sonlu olduğunu ifade eden Büyük Patlama teorisine karşıt olarak ortaya konan “Kararlı Durum” teorisi vardır. 1949 yılında Herman Bondi, Thomas Gold ve Fred Hoyle tarafından ileri sürülmüştür. Bu teoriye göre ilk patlama diye bir şey yoktur. Evren her zaman olduğu gibi durmakta ve genişlemeye devam etmekteydi. Bu teoriye göre de evren ezelden beri genişlemektedir. Galaksiler arası mesafe bu sonsuz genişleme süresinde sonsuz miktarda olması gerekirken sadece gözlemlediğimiz kadarıyla sınırlı kalmaktadır. Çünkü teoriye göre asıl genişleme bizden çok uzakta yeni yıldızları sürekli olarak

⁵⁹⁴ Kurşunoğlu, *İnsan Evren İlişkisi ve Antropik İlke*, 81.

⁵⁹⁵ Weinberg, *İlk Üç Dakika*, 6.

yaratılmaktadır.⁵⁹⁶ Görüldüğü üzere bu teori meseleyi “patlama” mantığı ile ele almaz. Öncelikle evrenin ezelden beri var olduğunu ve genişlemeye devam ettiğini ileri sürerek zamanda başlangıç olgusunu kabul etmez. Buna bağlı olarak yekünler olarak da sonsuz olduğu sonucuna varır.

Anlaşılır olması ve diğeri kadar problemlili olmamasına rağmen bu teori Büyük Patlama kadar çok taraftar bulmamıştır. Büyük patlamanın daha çok destek görmesinin sebebi diğere göre pozitif bilim anlayışına daha yatkın olması ve deneyselliğe sıkıca bağlı olmasıdır.⁵⁹⁷ Gold ve Bondi Dünya üzerindeki fizik yasalarının değişmez kalabilmesi için evrenin görünümünün de değişmemesi gerektiğini düşünüyorlardı. Bu yasalar değişmediği gibi sona ermesi de kabul edilemezdi. Evrenin genişlemesi inkar edilemez bir gerçektir. Onlar bu genişlemenin evrenin yoğunluğunda bir farklılık oluşturmaması gerektiğini düşünüyorlardı. Ancak parçacık fiziğinin ve astronomi gelişmesi ile birlikte elde edilen yeni veriler kararlı durum modelini yanlışlamaya devam etti.

Kozmik delillere göre Büyük Patlama teorisi doğruysa her şey canlı yaşamın başlangıcını odağa almış gözükmektedir. Evrenin en başından itibaren var oluş süreçlerinin tümünde dünya özelinde üzerinde insanın yaşamasını mümkün kılacak gerekli fiziksel, kimyasal ve biyolojik özellikleri karşılayacak şekilde gerçekleşmesi, bunun ince bir ayar üzere oluşu ayrıca bundan sonraki süreçlerde de buna uygun biçimde devam edecek olması gerektiği çıkarımı antropik ilke olarak ifade edilmiştir.⁵⁹⁸

Evrenin mevcut halinde de insan ile irtibatı yeni fizik ile daha güçlü şekilde ortaya çıkmaktadır. Hem kuantum mekaniği hem de kısmen özel görelilik kuramı insan gözlemini bilimsel süreçle ilişkisi bakımından sadece matematik hesaplar yapan ve algılayan konumundan daha öteye taşınmış ve “gözlemci etkisi” örneğinde olduğu üzere mikro düzeylerde etkenlerden biri konumuna getirmiştir.⁵⁹⁹ Bu ortaya çıkan yeni durum da Big Bang’den bu yana evrenin insan yaşamını mümkün kılacak yapıyı oluşturmak üzere belirli bir düzene ve sabitelere sahip olduğunu savunan Antropik İlke açısından olumlu bir gelişmedir. Kelam ilmi açısından insanın teklif üzere oluşunu daha da anlamlandırmaktadır. Âlem insanı “teklif” için var edilmişse süreç sonlu ise âleminde sonlu olması beklenecektir.

⁵⁹⁶ Yalçın İnan, *Kozmos’tan Kuantum’a 1* (Ankara: Doruk Yayıncılık, 2003), 27; bkz. Faruk Yılmaz, *İslamda Varlık Düşüncesi Epistemoloji-Ontoloji* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2011), 108.

⁵⁹⁷ Weinberg, *İlk Üç Dakika*, 5.

⁵⁹⁸ Kurşunoğlu, *İnsan Evren İlişkisi ve Antropik İlke*, 31.

⁵⁹⁹ Kurşunoğlu, *İnsan Evren İlişkisi ve Antropik İlke*, 31.

Sonlu bir zaman için teklif edilmek için bulunduğumuz evrenimizin hakkında Big Bang teorisi başlangıç alınarak bir bakış getirilmesi önemlidir. Bu şekilde sonlu varlıktaki hareketin sayımı olarak kabul edilen zamanın da sonlu olduğu ifade edilmiş olur. Ancak varlık açısından tek gerçekliğin bu söz konusu maddi evren zamanı olduğunu kabul etmek probleme yol açacaktır. Ya bizim zamanımızdan ayrı bir zaman kavramı daha ortaya konmalıdır. Ya da zaman kavramı olmadan fizik ötesi varlığın zaman ötesi ilintisi ifade edilmelidir. Özellikle klasik kelam ekollerine göre de âlemin varlığının önceleyen bir varlık durumu yaratıcı için zorunlu görülmüştür. Kelamcılar âlem var olmadan önce varlığın olmadığı bir süre şeklinde ifade etmişlerdir. Onlara göre Allah'ın âlemi yaratmasından önce belirli bir süre var kabul edilmezse akli ve sem'î bazı çelişkiler ortaya çıkacaktır. Bu sebeple İslam Filozoflarının südür teorisine âlemin öncesizliği açısından da kıdem terimi etrafında karşı çıkarlar. Ancak yeni fiziğe baktığımızda zamansızlık veya farklı zaman konusunun kendine yer bulduğunu görürüz. Bununla ilgili olarak tekillik, olay ufku ve zamansız kuantum ışınımları konuları örnek verilebilir.

Âlemin ezelden beri var olduğunu savunan ateistlere göre zaman sonsuz olacaktır. Fakat varlığımızın tesadüfen veya sebepsiz yere bir anda hiç yoktan beliriverdiğini savunan Krauss gibi yazarlar da vardır. Zamanın evrenin varlığından bağımsız bir versiyonunu açıklama girişimi olan Hartle-Hawking teorisi teistlerin dikkatini çekmiştir. Bu teoriye göre zamanın sıfır noktası diye bir şey yoktur. Geometrik hesaplarla evrenin varlığa çıkışından öncesini de kapsayan bir sonsuzluk hesaplaması yapılmıştır. Bu teori bizim uzayımızla ilişkilendirdiğimiz zaman koordinatından farklı bir yerde durmakta ancak onu reddetmemektedir.

Hawking en az üç farklı zaman okunun varlığına dikkat çeker. Bunlardan birincisi termodinamik zaman okudur ve düzensizlik veya entropinin arttığı zaman yönüdür. İkincisi psikolojik zamandır. Bir diğeri ise kozmik zaman okudur. Bu ise evrenin genişlemesinden doğan zaman yönüdür.⁶⁰⁰ Bu üç zaman çeşidinden en az ikisine baktığımızda doğrudan belirli bir hareketle ilişkili olarak ortaya çıktığını görürüz. Termodinamik zamanda parçacıkların düzen-düzensizlik eğrisi üzerinde değişim hareketi temel alınmış durumdadır. Kozmik zaman ise evrenin genişleme hareketinin bir sonucudur. Psikolojik zamanı da değerlendirdiğimizde biz insanlar için zamanın geçmesi algısının temelinde de geçmişte öğrendiğimiz hareketler yatmaktadır.

⁶⁰⁰ Hawking, *Zamanın Kısa tarihi*, 181.

Zamanın sonlu oluşunu yeni fizikten önce klasik fizikte de destekleyen hususlar vardır. Bunlardan en önemlisi zaman birimlerinin ilerleyişinin entropi ile ilişkisidir. İkisi de aynı yöne yani entropinin artış yönüne doğru ilerler. Bu yüzden zaman geçmiş ve gelecek uçları arasında simetrik değildir. Bunun önemli bir sonucu da zaman için bir başlangıç noktasını gerektiriyor olmasıdır.⁶⁰¹

Zamanın göreceliliği meselesi de yukarıdaki gibi bir zaman sınıflandırmasını desteklemekte ve özellikle teizm için Tanrının zaman karşısında aşkın konumunu ve ilişkisini açıklama imkânı sunmaktadır. Biz insanlar için göreceli bir kavram olan zamanın Tanrı'nın kendisi için mutlak olarak değerlendirmemiz mümkün hale gelmektedir.

Bilim ve din ilişkisi bağlamında karşımızda yeni ve eskiye göre daha makul bir durumun olduğunu söylememiz gerekmektedir. Son yıllarda insanlığın kaydettiği ilerlemeler neticesinde bilim maddenin görünenden ve deneyimlenenden daha öte bir şey olduğunu ortaya koymuştur. Bu haliyle fizik bilimi metafizik sınırlara yaklaşmıştır. Karşı taraftan din savunucuları da maddeden kopuk açıklamalardan sıyrılarak bilimin madde hakkındaki verilerine daha fazla önem atfetmekte, onları açıklamalarında kullanmaktadır. Allah'ın yaratıcılığını açıklarken bilimsel verilere dayanan yeni ifade tarzları geliştirilmektedir. Bu noktadan bakıldığında her iki alanın bir birine yaklaştığını söyleyebiliriz.

Ateizmin yaratma kavramı karşısında savunduğu rastlantısallık temel olarak dünya üzerindeki biyolojik yaşamın meydana gelmesini açıklayan evrim teorisi için geçerlidir. Onların bu rastlantı ögesini evrenin ilk oluşum süreçlerinden tutun diğer hassas astronomik hadiseler için de ortaya attıklarını görmekteyiz. Ancak bu onlar açısından da evrim anlayışını zedeleyecek bir durumdur. Evrenin hem ilk oluşum aşamalarında hem de diğer zamanlardaki bir takım olaylarda evrimi ve rastlantıyı ileri sürmek olanaksızdır. Rastlantı kavramının kelime anlamı ile çelişecek şekilde bir açıklama konumundadır.⁶⁰²

2.1.2. Var olanın Genişleme Hareketi

Sonluluk açısından evrenin genişlemesi önemlidir. Evrenin genişlemesi hem onun yapısal olarak hem de zaman bakımından sonlu olduğu yorumuna kapı aralamaktadır. Genişlemenin evrenin kendi yapısındaki madde ve enerji yoğunluğuna yaptığı etkiler incelendiğinde mevcutta sonlu bir miktarın var olduğu anlaşılmaktadır. Yine sonlu

⁶⁰¹ Kurşunoğlu, *İnsan Evren İlişkisi ve Antropik İlke*, 285.

⁶⁰² Kurşunoğlu, *İnsan Evren İlişkisi ve Antropik İlke*, 261.

miktarın genişleme hızının olması ve bu hızda değişimlerin meydana gelmesi zaman bakımından da sonluluğa işaret etmektedir.

İlk planda genişleyen evren kuramını dikkate almadan geliştirilen Einstein'ın görelilik teorilerinin ortaya koyduğu evren statikti(genişlemiyordu) ve sonluydu. Ayrıca bu uzayın kenarı veya köşesi diyebileceğimiz bir sınırı yoktu. Geometrideki küre şekline bu yönüyle benzetilebilir. Ancak Einstein ile birlikte uzay artık tek başına değil zaman ile birlikte anılmaktadır. Küre şekli üç boyuta ek olarak zamanı içermediğinden hiperküre uzayı tasvir etmeye daha yakın görülmektedir. Ancak evrenin bu şekilde statik ve kapalı şekilde olduğu düşüncesi bazı sorunlar taşıyordu. En belirgin sorun uzayın neden karanlık olduğu sorusuydu. Çünkü evren yukarıdaki şekilde düşünüldüğünde karanlık olmaması gerekecektir. Daha sonra evrenin genişliyor olduğunun anlaşılması uzayın neden karanlık olduğunu açıklamıştır.⁶⁰³

Dünya üzerinde uzaklıkların ölçümünde üçgenin iç açılarını kullanan üçgenleme yöntemi vardır. Bu yöntemde iki farklı noktada bulunan gözlemcilerin karşısında bir farklı nokta belirlenir. Oluşan üçgenin iç açıları üzerinden noktalar arası uzaklıklar hesaplanır. Ancak bir yıldızın karşısına koyacağımız mesafe için dünyanın uzunluğu yetmemektedir. Bu yüzden yöntem yıldızların uzaklığını ölçmeye yaramamaktadır. Daha sonra Henrietta Leawitt isimli bir gözlem evi çalışanı bazı yıldızların belirli periyotlarda parlaklıklarının değiştiğini saptadı. Yıldızların değişen parlaklığı ile gerçek parlaklığı arasında bağlantı vardı. Hubble da bu bulgulara dayalı olarak yıldızların uzaklıklarını ölçmeye başladı.⁶⁰⁴

Edwin Hubble'ın 1929 yılında yaptığı gözlemlerle uzaydaki galaksilerin devamlı olarak birbirlerinden uzaklaştıklarını keşfetmesi önemlidir.⁶⁰⁵ Bu keşifle uzaydaki cisimlerin aralarındaki mesafenin artmasından hareketle bu durumun en başında hepsinin bir sıfır noktasında bir arada olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar bilim tarafından kesin bir gerçeklik olarak adlandırılmasa da Evrenin bir sınırının ve başlangıcının olduğu en sağlam şekilde gündemde yer edinmiştir. Hubble evrenin genişlediğini gözlemlerle somut olarak ortaya koyarken aynı zamanda genişlemenin hızının uzaklığa bağlı olarak arttığını da keşfetti. Gök cisimleri bir birlerine olan uzaklıkları ne kadar fazla ise ona göre bir oranda daha fazla uzaklaşıyorlardı.

⁶⁰³ Hotinli, *Elli Soruda Büyük Patlama*, 58-59.

⁶⁰⁴ Hotinli, *Elli Soruda Büyük Patlama*, 72.

⁶⁰⁵ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, 20.

Evrenin genişleme hızının olduğuna dair hesaplamalarda problem olarak bilim adamlarının karşısına ışık hızı engel olarak çıkmıştır. Hesaplara göre genişlemedeki hız ışık hızından fazla olabiliyordu. Hiçbir cismin ışık hızına ulaşamayacağı düşünüldüğünde teoride bir hata var gibi görünüyordu. Ancak Einstein'ın tüm maddeler için koyduğu ışık hızı limiti yalnızca uzay içerisinde hareket eden nesnelere için geçerlidir. Uzayın Büyük Patlama etkisiyle genişleyen dış kısımları için bu limit geçerli değildir. Çünkü özel görelilik ışık hızını uzay-zaman zeminine bağlı olarak açıklayan bir teoridir.⁶⁰⁶ Uzayın dışı diye bir mekân var olmadığından genişleme hızı ışık hızını geçebilir.

Evrenin genişleme hızının artması ile uzaklığa bağlı olarak gök cisimlerinin bir birlerinden uzaklaşma hızının değişmesini ayırt etmek gerekir. Evrenin belirli bir hızı vardır ve bu hız evrendeki enerji durumuna göre ilk başta çok hızlı artmış daha sonra yavaşlayan bir seyir izlemiştir, daha sonrasında ise tekrar artmaya başlamıştır.

1998 yılında Amerika ve Avustralya'da süpernovaların ışık tayfi üzerinde iki farklı gözlem yapıyordu. Amaçları süpernova patlamaları üzerinden evrenin genişleme hızını tespit etmektir. Araştırma esnasında iki farklı yöntemle evrenin genişleme hızının bulunması mümkündür. Her iki yöntem de aynı sonucu verecekti. Birinci yöntem süpernovanın yaydığı ışığın kırmızıya kayma miktarıyla onun radyal hızı bulunur ve Hubble yasası ile hesaplama yapılır. İkinci yöntem ise bir süpernovanın patlama esnasında yayacağı gerçek ışığa bilindiğinden, bununla gözlemlenen ışığın kırmızıya kaymış hali kıyaslanarak hesaplama yapılır. Ancak sonuçlar bir biriyle tutarlı değildi. Her iki araştırmacı grubu da iki yöntemi uyguladı. İki grupta da bir yöntemden farklı diğerinden farklı sonuç çıkıyordu. Bu farklılığın sebebinin evrenin genişleme hızındaki değişim olduğu sonucuna varıldı.⁶⁰⁷

Gök cisimleri arasındaki uzaklaşma hızının aradaki mesafeye bağlı olarak değişmesi ise ayrı bir konudur. Dünyamızdan uzayı gözlemlediğimizde yıldızların ışığındaki kırmızıya kayma miktarının aynı olmadığını görürüz. Daha uzaktan gelen ışığındaki kırmızıya kayma daha fazla tespit edilmektedir. Bu da bize uzay cisimlerinin bizden uzaklıkları oranında dünyamızdan uzaklaştığını gösterir. Buna göre gök cisimlerinin bizden orantısız artışla uzaklaşması evrenin merkezinde olduğumuz algısını oluştursa da bu tespit sadece bizim gezegenimizden yapılan gözlemlere has değildir. Tüm gök cisimleri kendi aralarındaki uzaklığa bağlı oranda artan hızda uzaklaşma tespit ederler. Evren bir kürenin yüzeyinin tüm noktalardan genişlemesine benzer şekilde

⁶⁰⁶ Tyson - Goldsmith, *Kozmos*, 65.

⁶⁰⁷ Hotinli, *Eller Soruda Büyük Patlama*, 112.

genişlemektedir. Işığını gözlemlediğimiz nokta ile aramızdaki mesafe ne kadar aratsa araya genişleme özelliği olan o kadar alan gireceğinden uzaklığa bağlı olarak uzaklaşmalarda ölçülen farklılığında orantısal olarak artması gerekecektir.

Evren ilk 8 milyar yıl içerisinde azalan hızlarda genişlemiş ancak sonraki 5-6 milyar yılda bu hız yükselen bir çizgi izlemiştir. Hızın yavaşladığı dönemde evrenin boyutu küçüktü ve maddesel yoğunluk da fazla idi. Ancak genişlemenin ulaştığı belirli bir sınırdan sonra maddesel yoğunluk genişlik karşısında yenik durumda kalmıştır. Günümüzde kütle çekim genişleme üzerindeki etkisini kaybetmiş gibi görünmektedir.⁶⁰⁸

Evrenin sonluluğunu destekleyen hususlardan biri de onun genişlemesine bağlı olarak yaşının hesaplanmasıdır. Bu hesaplama evrenin genişleme hızı üzerinden yapılmaktadır. Edwin Hubble evrenin genişlemekte olduğunu kanıtlayan astronomi gözlemlerinin sonucunu açıklarken ona evrenin yaşının da buna göre bulunabileceği soruldu. O da kendi hesaplamalarına göre evrenin 2 milyar yaşında olduğunu bulduğunu söyledi. Ancak bu sonucun eldeki mevcut teknik gözlemlerin kapasitesine göre olduğunu ve ilerleyen yıllarda evrenin yaşının daha büyük olduğunu anlaşılabileceğini tahmin ettiğini söyledi.⁶⁰⁹ Aynen onun dediği gibi gözlem araçlarının kapasitesi arttı ve hesap yenilendi. 2001 yılında NASA tarafından fırlatılan WMAP uydusunun kozmik arkaalan ışınması hakkında elde ettiği bulgular evrenin yaşına dair elimizdeki nihai rakamı da vermiştir. Buna göre evren 13,7 milyar yıl yaşındadır.⁶¹⁰ Hubble yasası kullanılarak genişleme hızından hareketle evrenin yaşı hesaplanır. Başlangıcı olanın sona erme zamanı araştırılabilir. Ancak en azından mevcut zamanda mekân ve miktar bakımından sonlu olduğunu söyleyebiliriz. Evrenin zamanının onun varoluşu ve genişlemesi ile bağlantılı olması onun hem zaman hem de mekân bakımından sonlu olduğunu gösterir.

Evrenin yayılma hızındaki kritik değer bizim varlığımızla doğrudan alakalıdır.⁶¹¹ Big Bang teorisi ve genişleyen evren modeli kuantum mekaniğindeki gözlemcinin konumu açısından da değerlendirilmelidir. Genişleyen evren modelinde genişleme hızındaki değişimde kritik bir eşik vardır. Bu eşik canlı hayatının oluşması için belirleyici bir eşiktir. Bu noktada gözlemci insanın varlığa gelebilmesine olanak tanıyan parçacıkların ve kuantum mekaniğinin olduğu başlangıçtır. Bu parçacıklar oluşum aşamasından itibaren insanın var olma ortamını hedeflemiş gözükmektedir. Başlangıçtan

⁶⁰⁸ Nicolson, *Evren*, 184.

⁶⁰⁹ Tuna, *Ol Dedi Oldu 1*, 114.

⁶¹⁰ Tuna, *Ol Dedi Oldu 1*, 140.

⁶¹¹ Kurşunoğlu, *İnsan Evren İlişkisi ve Antropik İlke*, 56.

itibaren genişlemeyle mekânı, madde ve zaman içerisinde insanın yaşamına olanak sağlayacak özelliklerin oluşması hassas bir denge üzerinde durmaktadır. Canlı yaşamına imkân tanımayacak sayısız ihtimal varken bunların yerine mevcut durum gerçekleşmiştir.

Kur'ân'da Zariyât Suresi 47. Ayete bazı meallerde “*Göğü biz kendi ellerimizle kurduk ve onu biz genişletiyoruz.*”⁶¹² anlamı verilmiştir. Bu ifadeler genişleyen evren bağlamında okunduğunda onun genişlemesini hatıra getirmektedir. Ancak klasik tefsirlere baktığımızda Zariyât suresinde geçen “*وَلِنَّا لَمُوسِعُونَ*” ibaresi genişletme manasında açıklanmamıştır. İmam Mâtürîdi tefsirinde ibareye “biz buna kadiriz” manası vermiştir ve caiz mana olarak da “yaratıcıyız” anlamına gelebileceğini ifade etmiştir.⁶¹³ Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) de tefsirinde rızık verme ve bollaştırma anlamlarını vermiştir.⁶¹⁴ Zemahşerî'nin(ö. 538/1144) tefsirinde de kelime anlamı olarak Allah'ın infak etmesi ve rızık vermesi açıklamaları yapılmıştır.⁶¹⁵ Görülüyor ki ayetlere genişletme yorumunun yapılması güncel durumla alakalıdır. Yeni gelişmeler ışığında ayetlerden yeni manaların anlaşılması mümkündür. Ancak bu yeni yorumların temel manalara ek olarak yapıldığının akılda tutulması gerekmektedir. Kur'ân'ın birinci amacı kozmoloji yapmak olmadığından ayetlerde asıl hedeflenen manaların birincil konumda değerlendirilmesi gereklidir. Genişlemeyi ya da büyük patlamayı ile ilişkilendirilebilecek ayetlerden olarak zikredilebilecek bir ayet de şöyledir: “*İnkar edenler, gökler ve yer yapışırken onları ayırdığımızı ve bütün canlıları sudan meydana getirdiğimizi bilmezler mi? İnanmıyorlar mı?*”⁶¹⁶

Genişlemeye devam eden evrenin ilk var olduğu andan itibaren belirli bir kütle-enerji toplamına sahip ve sonlu yapıda olduğu kabul edilmiş ve gözlem ve deneyler bu yönde gerçekleştirilmiştir. Günümüze kadar gelen astrofizik biliminin verileri bu öngörüğü çoğunlukla doğrulamaktadır. Evrende karanlık madde ve karanlık enerji gibi varlığı tam olarak açıklanamayan şeyler bulunsa da söz konusu kanı değişmemiştir. Çünkü bu karanlık varlıkların da sonsuz olmadığı onların sonlu ve ölçülebilir etkilerinden anlaşılmalıdır.

Evren miktar bakımından sonlu ise o zaman onun genişlemesi de tüm yönleriyle sonsuz olamayacaktır. Genişleme ile ilgili üç senaryo vardır ve bunların hepsi de mevcut

⁶¹² Zariyat 60/47.

⁶¹³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdi Belsum (Beyrut: 2005), 9/390.

⁶¹⁴ Ebü'l-Berekât en-Nesefî Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi (Beyrut: 1998), 3/379.

⁶¹⁵ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-eġâvil fi vücûhi't-te'vil'* (Beyrut: 1407H), 4/404.

⁶¹⁶ Enbiya 21/30.

evrendeki sistemin çöküşü ile son bulmaktadır. Genişleyen evren modellemeleri; kapalı evren modeli, açık evren modeli ve düz evren modeli olarak sıralanabilir. Bunlardan birincisi evrenin sonunun büyük bir içe çökme şeklinde olacağını öngörürken diğer ikisi sonsuz bir düzlem üzerinde sürekli genişleyen bir model sunarlar. Ancak genişlemenin sonsuz düzlemde varsayılması da evrenin sonsuza kadar sistemli yapısını koruyacağını garanti etmez. Evren ne kadar genişlerse o oranda enerji ve ışığa yoğunluğunu kaybedecektir. Ancak bilimin ulaştığı nokta çoğunlukla kapalı evren modelini desteklemektedir.

Einstein genel görelilik teorisini ilk ortaya koyduğunda evrenin genişlediği bilinmiyordu. O zamanlar evren genişleme ve daralma yapmayan sabit bir halde düşünülüyordu. Genel görelilik uzay geometrisi ve kütle ile ilgili bir teoridir. Uzaydaki tüm kütleli cisimler uzayın şeklini de etkilemektedir. Ancak, kütle çekimi uzayı etkiliyorsa uzayın genişleme veya daralma yapmaması için ikinci bir etkenin daha olması gerekiyordu. Kütlenin yaptığı çekime karşı bir kuvvetin varlığı gerekiyordu. Einstein bunun için “kozmojik sabit” adı verilen varsayımsal bir kuvvet değerini denkleme yerleştirdi. Teoride bu kuvvetin uzaydaki gök cisimlerinin hareketlerini etkilemeyecek derecede boşluğa yayılmış olduğu var sayıldı. Bu yaklaşımda evren kütle çekimi ve kütle-itim kuvvetlerinin dengede olduğu sonlu ve hassas ayarlı bir sistemdir.⁶¹⁷ 1929 yılında Hubble tarafından evrenin genişlemesinin gözlemsel kanıtları ortaya konunca kozmojik sabite gerek olmadığı düşünülmüştür. Bunun üzerine Einstein ve Sitter kozmojik sabiti sıfır kabul ederek devreden çıkaran yeni formül geliştirmişlerdir. Böylelikle kütle çekimin karşısına konulan kütle-itim ortadan kalmıştır.⁶¹⁸ Karanlık enerji konusu ortaya atılınca kozmojik sabit tekrar gündeme gelmiştir. Einstein’ın bu sabiti ortaya atması ile ilgili olarak “en büyük hatamdır” dediği söylenir.

Einstein’ın genel görelilik denkleminde genişleme gerçeği çerçevesinde iki farklı çözüm getirilmiştir. Bunlar 1917’de Willem de Sitter ve 1922’deki Alexander Friedmann çözümleridir. İlk çözüm evrende kütleli cisimleri ihmal ederek ve “kozmojik sabiti” yerinde koruyarak yeni bir hesap çıkarmıştır. Bu hesaba göre evren artan hızlarda genişlemektedir. İkinci çözümde ise Friedmann evrendeki kozmojik sabiti aradan çıkararak hesaplama yapmıştır. O, evrenin hem sonsuzsa kadar genişleyeceğini hem de tam tersi şekilde belirli bir genişlemeden sonra büzüşmeye başlayarak kendi üzerine

⁶¹⁷ Nicolson, *Evren*, 186.

⁶¹⁸ Nicolson, *Evren*, 187.

çökeceğini hesaplarla ifade etmiştir.⁶¹⁹ Her iki çözümde de evrenin sabit değil genişleyen bir yapıda olduğu ortaya konmuştur. Ve her ikisi de bir sınır tayin etmemekle beraber sonlu âlem tasavvuruna uygundur.

Evrenin genişlemesi dediğimizde aynı zamanda oluşum aşamalarını ve yapısal durumunu da dile getirmiş oluyoruz. Genişleme onun içinde bulunan madde ve enerji ile beraber şeklini de belirliyor. Evrenin şekli de onun sonluluğu ve sona erişini anlatıyor.

2.2. Evrenin Yapısal Sınırları

Bilim bir varlığı incelerken onun yapısını bilmek ister. Onun üzerinde ölçümler ve hesaplamalar yapması gerekir. Bunun için de öncelikle nesneyi uzunluk, hacim ya da ağırlık gibi eşit birimlere ayırır. Konu uzay olunca yöntem gereği onu da sabit birimlerle ifade etmek gerekmiştir. Uzayı anlamlandıran en yaygın kullanım uzay-zaman modellemesidir. Bu model evreni içerik, mekân ve zaman bakımından bütünleştirici şekilde ele almaktadır.

2.2.1. Uzay-Zaman

Uzay-zaman Einstein'ın özel görelilik teorisine dayalı bir matematik modellemesidir ve uzay ile zamanı “uzay-zaman sürekliliği” adıyla tek bir yapı halinde birleştirir. Zaman uzaydaki üç boyuta eklenen dördüncü boyut olur. Büyük patlama ile birlikte evrenin zamanın sıfır noktasından başladığını ifade eder.⁶²⁰ Bizim açımızdan bu kavram yeni bir mekân tanımı konumundadır. İki kavramın birleştirilmesi, yapılan hesaplamalarda ilerleme sağlayacak basitliği sağlamıştır. Hem galaksiler arası boyutta hem de atom altı düzlemde yapılan araştırmalar için kullanışlı olmuştur.⁶²¹

Mesafe ölçme işlevinin yanında uzay-zaman kavramı cismin sahip olduğu görelilik hareketi esnasındaki hızının kendi kütlesi ve mekâna etki ettiğini ifade eder. Cisim kendi görelilik hızı oranında kütle artışına ve uzunluk kaybına uğrar. Kütle artışı da mekânın genişlemesine sebep olur. Sonuç olarak cismin zamanı yavaşlar. Hem Genel göreliliğe hem de özel göreliliğe göre zaman değişken yapıya bürünür. Genel göreliliğe göre uzay bükülürken zaman da bükülür. Bulduğu uzay düzleminin yapısına göre değerlendirilir. Özel görelilikte zaman, ışık hızı ile irtibatı bakımından yavaşlar veya hızlanır. Yüksek hızda giden nesne için zaman diğer yavaş nesnelere göre daha yavaş akar. Bu yaklaşım

⁶¹⁹ Nicolson, *Evren*, 187.

⁶²⁰ Uslu, *Tanrı ve Fizik*, 46.

⁶²¹ Tyson - Goldsmith, *Kozmos*, 273.

zamanı maddi varlığın oluşlarından olan biri gibi göstermektedir. Zamanın hareket fiiliyle irtibatı onu da bir oluş hüviyetine sokmaktadır. Kelam sisteminde hareket kevn denilen oluş arazlarındanadır. Zaman harekete bağlı değerlendirildiğinde benzer konuma girmektedir.

Uzay zamanı açıklaya bir yoruma göre de evrendeki her şeyin sadece uzaydaki hızı 300000km/sn yani ışık hızıdır. Bu durumda zaman 0 konumundadır. Cisim bu hızdan daha yavaş olduğunda geriye kalan hızı zaman boyutuna aktarır ve biz onu zaman olarak ölçeriz. Hız arttıkça zaman azalır. Hız azalırsa zaman artar. Kütleli cisimler ışık hızına ulaşamayacağından evrendeki her şeyin hareketli olması gerekmektedir. Bu şekilde her şeyin hareketli olduğu uzayda zaman dördüncü boyut olur.

Biz her ne kadar uzayı boşluk olarak ifade etsek de Einstein'ın teorileri onun bir hiçlik olmadığını ortaya koymaktadır. Uzay-zamanın bükülebilir yapıda olduğunu söylemesi bunu göstermektedir. Bükülebilen bir şey için hiçlik ifadesini kullanamayız. Bu bükülme cisimlerin bir birine doğru hareket etmesini sağlayacak ve ışığın kat edeceği yol bundan sonra kısalmaya başlayacaktır. İki cisim arasında bir eğrisel mesafe varken bu eğri üzerinde hareket oluşacaktır. Eğrinin kaybolup tam düz olması ise ancak ikisinin birbirine teması esnasında gerçekleşecektir. Ve bu durumda ışığın kat edeceği mesafe ve ölçülecek zaman tükenecektir.

Sosyal bilimler açısından zaman temel olarak tarih için kullanılır. Geçmişte yaşanan bir olayı tarih belirterek ifade ederiz. Bir olayın gerçekleşme yeri ve zamanı tarih bilimi bize verir. Ancak Einstein yer ve zaman bilgisinin fizik için daha önemli olduğunu söyler. Çünkü bu veriler incelenen nesnenin nicel özelliklerini hesaplamak için birlikte gereklidir.⁶²²

Bu konuda en dikkat çekici yaklaşımlardan birisi Kindî'ye aittir. Ona göre zaman, mekân ve hareketten hiç birisi diğerinden önce var olamaz. Hepsi aynı anda ve düzlemde gerçekleşir. Onun bu düşüncesi modern manada uzay-zaman kavramına denk düşmektedir.⁶²³

2.2.1.1. Uzay-Zaman'ın Hudûs İle İlgisi

Uzay-zaman kavramı mekânı zamanla birleştirmekte ve bu sebeple kelamdaki hudûs terimine benzemektedir. İki kavram da âlemi zamanda bir başlangıcı olma özelliği ile açıklamaktadır. Uzay-zamanın sadece başlangıç değil âlemde sürekli bir yapısıdır.

⁶²² Albert Einstein-Leopold Infeld, *Fiziğin Evrimi*, Çev. Öner Ünalın (Ankara: Onur Yayınları, 1994), 173.

⁶²³ Kindî, *Resâ'il*, 1/117-122; bk. Kutluer, "Zaman", 44/112.

Kelamda da cisimler hâdistir ve tüm varlığa havadis denmektedir. Özellikle mekân bağlamında düşünüldüğünde iki alanın yakın bir çizgide oldukları söylenebilir.

Zamanın zihnimizde her şekilde tüm olaylarla bağlantılıdır. Onun yokluğu düşünülemeyen bir kavram olmaktan çıkarılması zordur. İslam düşüncesinde zamanın hareketin sayımı olarak tanımlanması genel kabul gören bir tanımdır. Ancak bu tanımlamanı bazı durumlarda aşılma zorunda kalındığı görülmektedir. Hudûsü savunan kelam âlimleri âlemin var edilmeden önceki bir yokluk durumunun olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Onun sonradanlığının tam bir şekilde gerçekleşmesi için bunu ortaya atmışlardır. Bu yaklaşım zamanı âlemin yokluğu esnasında bile mümkün görmüş ve bu şekilde onu zihni bir varlık olarak sürekli var kabul etmiştir. Aynı şekilde modern bilimde de zamanın mekânla ilişkili bir şey olduğunun ortaya konması önemlidir. Bu bilimsel yaklaşım zamanın varoluşunu âlemin varlığı ile eşdeğer görebilmek için bize imkân vermektedir. Klasik İslam düşüncesindeki, zamanın hareketin sayımı olarak görülmesi ile modern bilimde evrenin bir boyutu ve parçası olması benzetmektedir. Uzay-zaman diye bütünleşik bir yapı ortaya atıldığında zamanın kendisi de olaylara dâhil olmakta ve sayılan nesne konumuna gelmektedir.

Diğer bir yönden baktığımızda ise hem uzayın hem de zamanın sonlu bölünebilir yapıda değerlendirilmesi onları sayılabilir hale getirmektedir. Bilimin amacı da bu fenomenleri incelenebilir ve hesaplanabilir olmaları için temel birimlere ayırmaktır. Bu yapılan ise bir sayma işlemi türündendir. İslam düşüncesindeki tanım önemli farklılıklara sahip olmakla beraber modern bilimin yeni bakış açısı ile örtüşen noktalara sahiptir.

Yeni fizikteki zaman anlayışıyla İslam düşünce tarihindeki anlayışın benzeşen önemli noktalarından birisi de bölünemeyen parçalardan oluşmasıdır. Zaman da uzay gibi bölünemeyen en küçük birimlerden oluşur. Bu sebeple bükülür ve genişler. Eğer sonsuz bölünebilseydi onun bükülmesinin bir anlamı olmazdı. İbn-i Meymûn (ö. 601/1204) kelamcılarının zaman, mekân ve hareketi bir birinden ayrılmaz bir bütün olarak kabul ettiklerini, bu sebeple onların zamanı bölünemeyen en küçük birimlere ayırdığını düşündüklerini söylemiştir.⁶²⁴ İslam filozofu Kindî de zamanla beraber âlemin hâdis olduğunu açıklamak için zamanın da âlem gibi sayı bakımından sonlu olduğunu ve cüzlerinin sonlu olduğunu ifade eder. Âlem gibi zaman da bölünemeyen en küçük

⁶²⁴ İbni Meymun, *Delâletü'l-hâ'irîn*, haz. Hüseyin Atay (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.), 201-202; bk. Kutluer, "Zaman", 44/112.

cüzlerden meydana gelmektedir. O, zamanın sonlu cüzlere dayanması sebebiyle ebede kadar sonsuz bir dizi oluşturmayacağını söyler.⁶²⁵

Uzay düzlemine entegre olan sayılabilen zaman haricinde başka zaman yorumları da vardır. Söz konusu ayrımlar âlemin hudûsü öncesinde bir zaman aralığının var kabul edilmesi veya reddedilmesi için önemli bir alan açmaktadır. Zaten zamanın uzay dediğimiz âlem parçasıyla ilişkili kabul etmek bizi onun zihni/psikolojik versiyonunun da olduğu gerçeğine götürecektir.

Zamanın birden fazla çeşidinin kabul edilmesi Kelam açısından pek çok sorunu çözmeye yardımcı olacaktır. Hâdis âlemin tabi olduğu zamanla ilâhî “Yaratma” fiilinin zamana tabi olmaması bir birinden ayrılabilir. Klasik kelamcılar böyle bir ayrıma gitmemişlerdir. Fakat âlemden önce zorunlu gördükleri zaman aralığının başka bir açıklaması uygun olmayacaktır. Diğer yandan Kadim varlığın âleme olan müdahaleleri veya hitapları hakkında da zamanın keyfiyeti sorunu gündeme gelmektedir. Modern bilim vasıtasıyla zaman hakkında insanlarda oluşacak yeni kabullerin olması Kelam ilmi için de konuya girmeye bir sebeptir. Kelamın İslam Düşüncesi içinde bu konuda kendisinden faydalanabileceği birincil alanların İslam Felsefesi ve Tasavvuf olduğu söylenebilir.

2.2.2. Hızdaki Sonluluk Özel Görelilik

Uzay-zaman bir bütün halinde düşünüldüğünde bu yapının olgularından olan hız da sonlu olmak durumundadır. Yeni fizikte ışık hızı tüm cisimler ve parçacıklar için hızın sınırını göstermektedir. Descartes ışık hızının sonsuz olduğunu savunurken çağdaşı Galileo da aksine onun sonlu olduğunu söylemiştir. En yüksek hız ışığın hızıdır ve bu hız daha fazla olamaz. Ayrıca diğer tüm cisimler bu hızdan düşük hızlara sahip olmak zorundadır. Einstein’ın ortaya koyduğu bu teori sadece ışık hızı ile değil maddenin kütlesi ve enerjisi ile de ilgilidir ve yukarıda geçen uzay-zaman kavramını oluşturan temeldir. Zaman, mekân ve hareket unsurlarını bir arada açıklayan bu teori hareket hızının sonluluğunu da ifade eder.

Işık normal bir cisim olmasa da onun hareket ettiği ortadadır. Ve her hareket eden şey gibi onun da bir hızı olması gereklidir. Tarih boyunca ışık hızının sonsuz olduğu kanaati yaygındı.⁶²⁶ Ancak zamanla bunun doğru olmadığı deneylerle anlaşılmıştır.

⁶²⁵ Kindî, *Resâ`il*, I, 117-122

⁶²⁶ Işığın sonsuz hızda oluşuna benzer şekilde İslam filozofları yıldızların hareketlerinin sonsuz olduğunu kabul ediyorlardı. Buna karşın kelamcılar yıldızların da sonlu harekete sahip olduğunu ispatlıyorlardı. Gazzâlî, Meşşâî geleneğin zaman anlayışına karşı yaptığı eleştirilerde gök cisimlerinin hareketlerine dair gözlemlere dayalı olarak bu sonluluğu ispatlamıştır; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 99.

Bunun için Galileo ışığın hızını ölçmek için birtakım deneyler yapmış ancak her denemede farklı sonuçlar elde etmiştir. Çağının imkânları sonuç elde etmeye yetmemiştir. Ancak daha sonra onun yeni keşfedilen teleskobu gökyüzünü incelemek için kullanması ışığın hızını ölçmek için imkân sağlamıştır. Galileo'nun ilk gözlemleri sonucu bulduğu Jüpiter uyduları üzerinden yapılan hesaplamalarla ışığın hızı ilk defa ölçülmüştür. Jüpiter'in her bir uydusu onun etrafında dönerek 42,5 saatte gezegenin arkasında kalıyordu. Bu hareketleri gözlemleyen Olaf Roemer 1675'de dünya kendi yörüngesinde Jüpiter'e en yakın noktada iken 42,5 saat miktarını hesapladı. Ancak yaptığı ilk gözlemden altı ay sonra yaptığı gözlemden tutulmanın öncekine göre 1000 saniye geciktiğini fark etti. Altı aylık sürede dünya kendi yörüngesinde Jüpiter'e en uzak noktasındaydı. Bu da birinci ve ikinci ölçüm arasında dünya yörüngesinin çapı kadar bir mesafe farkı oluşturuyordu. Uydunun Jüpiter etrafında dolandığı süre sabit olduğuna göre söz konusu gecikmenin sebebi ışığın kat ettiği mesafenin uzaması idi. Bu da ışık hızının sonlu olduğunu gösteriyordu. O tarihlerde Dünya'nın Güneş etrafındaki yörüngesinin çapı olduğundan çok daha kısa yani 266000000 km olarak biliniyordu. Bu ölçüme dayanarak ışığın hızı gerekenden daha az da olsa tespit edilmişti.⁶²⁷

Işık hızının uzay cisimleri üzerinden teleskopla belirlenmesi çalışmalarından başka yeryüzü üzerinde de deneyler yapılmıştır. Astronomi tekniklerinin kullanılmadığı bu ilk deney 1849 yılında Fizeau tarafından yapılmıştır. Dişli çarklar ve ayna kullanılarak yapılan bu deneyde ışığın hızı saniyede 312300 km bulunmuştur. 1926 yılında Fizeau'nun yöntemini daha da geliştiren Michelson günümüzde de bilinen saniyede 300000 km hızı tespit etmiştir.⁶²⁸

1800 lü yıllarda Maxwell elektromanyetik dalgaların nasıl hareket ettiğini açıklayan geçerli bir sistem oluşturdu. Sonrasında da ışığın da bu sisteme dâhil olduğunu ve hareketinin buna göre hesaplanacağını ortaya attı. Çünkü elektromanyetik dalgaların hızını ölçtüğünde daha önce ışık hızı hakkında teorik olarak ortaya konan miktarla örtüşüyordu. Einstein, Newton fiziğinde ışığın hızını açıklayamayan noktaları görünce Maxwell'in optikle elektromanyetizmayı birleştiren yaklaşımı üzerinden bir çözüm üretmeye girişti. Sonunda "Özel Görelilik" diye bildiğimiz teoriyi "Hareket Halindeki Cisimlerin Elektrodinamiği" adlı makalede yayımladı. Kuramın ortaya koyduğu sonuçlardan birisi de cismin kütesinin o cismin sahip olduğu hızla orantılı olduğudur. Cisim hızlandıkça kütesi de artmaktadır. Ancak teoriye göre bir cismin ulaşabileceği

⁶²⁷ Coleman, *Herkes İçin görelilik*, 2-3.

⁶²⁸ Coleman, *Herkes İçin görelilik*, 9.

maksimum hız ışık hızına kadardır.⁶²⁹ İşte bu tespit maddi kütleyle sahip cismin hareket ve hızının bir sınırı olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca burada hızın artışının kütleli artırması da ilginç bir durumdur. Burada hareket veya hız cisme zaid bir durum ortaya çıkarmaktadır. Kelam kozmolojisinde hareketin araz olarak cevhere araz olmasını çağrıştırmaktadır.

Cisimlerin hız ölçümlerinin bir sabite göre yapıldığı zaten biliniyordu. Ancak bu göreliliğin de bir kuralı ve sınırları olması gerekiyordu. İnsanlığın o dönemlerde bildiği ve tespit ettiği en hızlı şey ışıktı. Öyle ki insan gözünün sınırlı kapasitesi sebebiyle ışığın ilerleyişi tespit edilemiyor ve onun sonsuz hıza sahip olduğunu düşünülüyordu. Işığın hızının sonsuz olduğu düşüncesi yıkılınca Einstein bu hızının sonlu ve sabit oluşu ile birlikte değerlendirerek anlamaya çalıştı. Bu yüzden özel görelilik ışığın hızını ele alan bir görüntüye büründü.

Işık hızı ile ilgili konular da 19. Yüzyılda fizik alanında kırılmaların yaşanmasına sebep oldu. Işığın hızı üzerinden hareket ile ilgili konular tartışmaya açıldı. Dünyanın kendi eksenini etrafında dönüş hızı üzerinden yapılan ışık deneyleri beraberinde bazı soruları getirdi. 1881 yılında Edward William Morley ve Albert Michelson bu deneyi yaptılar. Elde edilmesi düşünülen sonuç dünyanın dönüş yönü tarafına doğru olan ışığın hızının tersi yöne doğru olan ışıktan daha hızlı ölçülmesi idi. Ancak sonuç beklenenden farklı oldu. Şaşırtıcı şekilde her iki ışığın da aynı hızda olduğu ölçüldü.⁶³⁰ Bu sonuca göre ışığın hızı değişmiyordu. Işık kaynağı ile ölçümcü kişi birbirinden hızla uzaklaşırken ölçüm yapılırsa da ışığın hızı 300000 km çıkacaktır. Aynı ışık ve ölçümcü bir birlerine hızla yaklaşırken de ölçüm yapsa yine aynı sonucu bulacaklardır. Burada dikkat çeken husus ışığın hızının sonlu olmasıdır. Bu hız hiçbir şekilde daha fazla olamamaktadır. Einstein normal cisimlerdeki göreliliğin ışık için geçerli olmadığını özel görelilik kuramı ile sistematik olarak ortaya koydu.⁶³¹

Teorinin içeriğine de baktığımızda Einstein cisimlerin hız ölçümlerinin diğer cisimlere bağlı olduğunu söylemektedir. Teoride her hâlükârda belirli şartlarda belirli ölçümlerin çıkacağı sabittir. Yani cismin hızına dair ölçümden çıkacak miktar kriter aldığımız diğer cismin hareket ve hızına göredir. Dünyada hızımızı gittiğimiz yola veya bir noktaya göre belirleriz. Ancak uzayda boşluğun ortasında hızla ilerlemekte

⁶²⁹ Hotinli, *Elli Soruda Büyük Patlama*, 53.

⁶³⁰ Hotinli, *Elli Soruda Büyük Patlama*, 50, Bu deney bilim tarihinde “eter” diye bir madde olmadığını kanıtı sayılır. Ancak daha sonra Higgs parçacığı ile ilgili çalışmalar eter benzeri varlığın uzayın tümünü doldurduğuna dair iddialar yeniden gündeme gelecektir.

⁶³¹ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, 35.

olduğumuzu varsayalım. Eğer hızımızı ölçmek istersek bunu yapmak için hiçbir referans noktası bulamayız. Bu durumda bizim hareket etmediğimizi de söyleyemeyiz. İşte burada özel görelilik hareket eden cismin kütleindeki değişim ve uzay-zamandaki bükülmeye bakarak hızın tespitini yapabilir.

Işık gibi diğer elektromanyetik ışımaların da hızının ulaşabileceği sınır aynıdır ve onu aşamaz. Cisimlerin ise zaten bu hıza ulaşamayacağı kabul edilmektedir. Özel göreliliğe göre hızı artan cismin kütlesi artar ve hareket yönü doğrultusundaki boyu kısalır. Hız maksimumuna yani 300000 km ye ulaştığında uzunluğun sıfıra düşeceği yani cismin yok olacağı varsayılır. Bu, Einstein'ın meşhur $e=mc^2$ formülüne dayalıdır. Formül kütle ile enerjinin eşdeğer olduğu söylemektedir. Cisimlerin kütlelerinin yüksek miktarda enerjiye karşılık geldiğini nükleer reaksiyon örneğiyle görmüş bulunmaktayız.⁶³² Bir atom parçalandığında açığa çıkan yüksek enerji onun çekirdeğindeki nötron ve protonları bir arada tutan enerjidir. Sonucunda geriye az bir kütle kalır. Bu da bize atomdaki kütlelerin bir kısmını enerjiye dönüştürdüğümüzü gösterir. Einstein'ın yukarıdaki formülü geriye kalan kütlelerin de enerjiye eşdeğer olduğunu söyler. Hız artışı ile beraber uzunluk kısalırken kütle de sonsuza doğru artmaktadır. Sonsuz kütle de imkânsız olduğundan hiçbir cisim ışık hızına ulaşamaz.⁶³³ Enerji, Hız ve madde arasında bu şekilde irtibat kurulup tanımlamaların yapılması evrenin yapısına dair bilgileri artırmaktadır. Evrenin mevcutta ve gelecekte ne durumda olacağını anlamaya yardım etmektedir.

Kütle ve enerji denkleğinin bir başka deneysel kanıtı da Güneş ile ilgili çalışmalarlardır. Güneşteki Hidrojen ve Helyum gazlarının reaksiyonları ve dünyamıza gönderdiği ışık miktarı üzerinden hesaplamalar yapılmıştır. Yapılan çalışmalar sonucunda bu veriler de kütle ve enerji denkleğini ortaya koymuştur.⁶³⁴

2.2.3. Sonlu Evren Yaklaşımı Açısından Genel Görelilik

Görelilik teorileri en basit haliyle birer matematik formülüdür. Genel ve özel görelilik bir biriyle bağlantılıdır. Özel görelilik yer çekimi hariç bütün fizik fenomenlerine uygulanmaktadır. Genel görelilik ise yer çekimi kanunu ve onun diğer doğa kuvvetleriyle bağlantısını sağlamaktadır. Bu yönden genel görelilik yeni bir kütle çekim teorisidir. Newton'un daha önce ortaya koymuş olduğu kütle çekim yasasına alternatif olarak uzay düzlemi hakkında kullanılmak üzere geliştirilmiştir.

⁶³² Coleman, *Herkes İçin görelilik*, 38.

⁶³³ Coleman, *Herkes İçin görelilik*, 36.

⁶³⁴ Coleman, *Herkes İçin görelilik*, 60.

Newton'un teorileri ışığın evrende hep düz bir çizgide yol alması üzerine kuruludur. Einstein'ın Genel Görelilik kuramına göre ise ışık kütle çekimi etkisiyle bükülen bir çizgide ilerlemektedir. Buna göre evrenimiz sonlu ama sınırsız bir yapıya sahip olmalıydı.⁶³⁵ Işık kütsesiz olduğu bilindiğine göre ışık nasıl oluyor da kütle çekiminden etkileniyor ve çizgisi eğriliyordu. Ortada bir çelişki yoktu çünkü kütle çekiminden etkilenen ışık değil onun uzayda ilerlediği düzlemdi. Uzay bükülüyordu ancak olaya ışığın yaptığı hareket de dâhildi. Bu da meseleyi zaman kavramına bağlı hale getiriyordu. Bu sebeple zaman evrenin dördüncü bir boyutu olarak düşünölmeye başlandı.

Bilim insanlarını uzay zamanı yeniden tanımlamaya götüren daha başka gerekçeler de vardır. Bunların temelinde Newton fiziği denilen klasik fizik yasalarının bazı noktalarda cevap ortaya koyamaması yatmaktadır. Newton'un yer çekimi kanunu ile açıklanamayan ilk hadise Uranüs'ün yörünge hesaplamalarıdır. Uranüs 1781 de keşfedildiğinde ilk başta Newton formölüne göre yapılan hesaplamalar yapılan gözlemlerle uyuşmuyordu. Sonrasında bunun sebebinin ona etki eden başka bir gezegen olabileceği düşünölerek yeni gezegen arayışı başladı. Çünkü gezegenler bir birlerine çekim uygulayarak onların yörüngelerine etki ediyorlardı. Ve Uranüs'ten sonra Neptün gezegeni bulundu. Tutarsızlığın Neptün'den kaynaklanabileceği ihtimaliyle hesaplamalara bu etken de eklendi. Yapılan düzeltmeyle hesaplamalar tutarlı hale geldi. Ardından Plütön ve Merkür de keşfedildi. Gerçekleştirilen tüm gözlemler güneş etrafında artık Merkür'den daha yakında bir gezegenin olmadığını göstermesine rağmen aynı tutarsızlık halâ devam ediyordu. Merkür'ün yörüngesindeki sapma diğerlerinininkine benzerdi ama kendine has bazı durumlara da sahipti. Newton mekaniğine göre bunun bir açıklaması yapılamıyordu. 1915'de Einstein Genel Görelilik kanunu ile Newton'un kütle çekim hesaplamalarında büyük bir geliştirme yaptı. Bu yeni hesaplamalar mevcut problemleri tamamen çözüyordu.⁶³⁶ Genel görelilik, uzayın x,y, ve z şeklinde üç boyutlu koordinatları devamınca sonsuza kadar gittiği anlayışını sarsıyordu. Çünkü x,y, ve z den her hangi birisi bir cismin kütlesi sebebiyle bükölmeye uğrarsa o zaman sonsuza kadar gitmeyecek bir noktada çakışma veya kapanma benzeri bir durum ortaya çıkacaktır. Örneğin düz bir levha düşünölim. Bu zemin kenarlarından sonsuza kadar uzatılabilir. Ancak levha bir kürenin kenarı gibi eğimli olursa onu uzatmaya devam ettiğimizde o zaman sonunda bir küre oluşacak ve sonsuza kadar gitmeyecektir. Genel görelilik kuramı aynı mantığın uzay için de geçerli olduğunu ifadeye imkan sağladı. Bu şekilde sonsuz

⁶³⁵ Coleman, *Herkes İçin görelilik*, 83.

⁶³⁶ Hotinli, *Elli Soruda Büyük Patlama*, 48-49; Coleman, *Herkes İçin görelilik*, 71.

uzay anlayışı değişmiş oldu. Buradan hareketle uzaydaki boşluk dediğimiz alanın da bir gerçeklik olarak cisimlerin varlığını kısıtlayan bir olgu olduğunu söyleyebiliriz.

Dünyanın şeklinin yuvarlak olduğu Macellan'ın yaptığı yolculuktan sonra 1522 yılında ispatlanmıştır. Küre şeklindeki dünyanın yüzeyi kapalı bir yüzeydir. Bu yüzden bir sınırı yoktur. Ancak buna rağmen bu yüzey alanının büyüklüğü sonlu bir değerdir. Bu alan üzerinde bir noktanın tespiti enlemler ve boylamların açı değerleri kullanılarak yapılır. Dünya üzerindeki her nokta bir enlem ve bir boylam değerleriyle gösterilebilir. Dünyanın şeklinden sonra bulunması gereken şey uzayın şeklidir. Einstein genel görelilik teorisiyle uzayın şeklini açıklamaya çalışmıştır. Buna göre belirleyici faktör uzaydaki mevcut toplam madde miktarıdır. Çünkü Einstein'e göre cisimlerin kütlesi uzayı bükmektedir. O zaman uzayın içindeki cisimlerin toplam kütlesi onun geometrisini belirleyecektir. O, toplam kütle için üç farklı referans değer ortaya atmıştır. Öncelikle orta veya denge değeri diyebileceğimiz bir miktar belirlemiştir. Diğer iki değer de bu orta değerden az veya fazla olma durumu için geçerli olacaktır. Madde miktarı orta dediğimiz değerde ise uzayın şekli düz biçimde ve sıfır eğrilikte olacaktır ve sonsuzdur. Eğer miktar bu orta miktarın altında ise uzay negatif veya dış bükey eğrilikte olacaktır ve sonsuzdur. Ya da orta miktarın üstünde ise pozitif eğriliğe yani dış bükey eğriliğe sahip bir küre olacaktır ve sonludur.⁶³⁷

Daha önceki bölümlerde de ifade ettiğimiz üzere bir şeyin tanımlanması bir manada onun sınırlarının belirlenmesi anlamına gelir ve bu da o fenomen için sonlu bir çerçeve çizebileceğimizi gösterir. Söz konusu Fizik alanı olunca bu durum daha da belirginleşmektedir. Fizik bir meseleyi tanımladığında bunu matematik formüllerle yapar ve bu formüllerden çıkacak sonucun sonlu olması beklenir. Bunun için fizikte varlıklar sabit birimlere ayrılarak incelenir. Einstein'ın 1915 yılında ortaya koyduğu Genel görelilik kuramı da bu şekilde uzayı ve kütle çekim yasalarını yeniden açıklar. Cismin kütlesi ile bulunulan uzayın etkileşim içinde olduğunu kabul eder. Buna göre cisim kendi kütlesi oranında bulunduğu uzay boşluğuna etki ederek onun geometrisini değiştirir. Buna bağlı olarak da o alandaki geometrik eğriliğe bağlı olarak oradan geçen parçacıklar bu durumdan etkilenir. Bunun sonucu olarak kütle çekimi oluşur.⁶³⁸

Genel göreliliğin getirdiği yenilik sadece uzay düzlemi ile sınırlı değildi. O tarihe kadar her iki tarafından sonsuza kadar gidebilen bir “doğru” çizgisi olarak kabul edilen zaman kavramı da bu teoriden etkilendi. Çünkü zaman da yukarıda aslında mutlak bir

⁶³⁷ Metin Arık - Mustafa Sancak, *Sorgulanan Uzay ve Zaman* (Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 2019), 4.

⁶³⁸ Hooft, *Maddenin Son Yapıtaşları*, 35.

yokluk olmadığını ifade ettiğimiz uzay düzlemi içinde deneyimlediğimiz bir hadisedir. Aynı cismin bükülmüş yani açısal olarak genişlemiş bir uzayda var oluşuyla daralmış olanında var olması arasında fark olacaktır. Bu fark da zamana algı düzeyimizin ötesinde bir gerçeklik olarak etki edecektir. Bir kütle çekiminin etkisiyle bükülmüş bir uzay düzleminde çekim merkezine yakın düzlemde uzak olan düzleme göre daha dar bir uzay olacağından zaman daha hızlı ilerleyecektir. Uzak olan ise daha geniş bir düzlemde var olacağından yavaş zamana maruz kalacaktır. Bu fark 1960 yılında Harvard Üniversitesi'nde yapılan bir deneyle tespit edildi. Bir kulenin üstündeki ve altındaki iki hassas zaman ölçme düzenekleri arasında çok küçük de olsa bir zaman farkı olduğu bulundu. Günümüzde GPS sisteminde dünya yörüngesindeki uydudan gelen verinin zamanı ile yerdeki GPS alıcısı arasındaki küçük zaman sapmaları Genel Görelilik hesaplarıyla düzeltilmektedir.⁶³⁹ Dünyanın çekim etkisine göre cisimlerin konumu burada belirleyici olmaktadır.

Zaman ve madde arasındaki irtibat her iki görelilik kuramında da karşımıza çıkan önemli hususlardandır. Kurama göre zaman ve uzay bir birinden ayrı bağımsız şeyler değildir. Bir araya gelmekte olan ve uzay-zaman dediğimiz varlığı gerçekleştiren iki unsur konumundadır.⁶⁴⁰ Stephen Hawking şöyle der; Eğer genel görelilik kuantum mekaniğinin belirsizlik ilkesiyle birleştirilebilirse hep uzayın hem de zamanın her hangi bir kenar veya sınır olmaksızın sonlu olması mümkündür.”⁶⁴¹

2.2.4. Olay Ufku (Evrenin Gözlenebilir Sınırları)

Olay ufku tabiri evrende gerçekleşebilecek fiziki olayların sınırını ifade etmektedir. Uzayın düzleminin bükülmesi evrenimizin yeni keşfedilen geometrik özelliklerindedir. Bu bükülmenin bir sınırının olması sonlu âlem anlayışı için sorulması gereken bir sorudur. Görelilik teorileri evrenin genel yapısının sonluluğuyla ilgili şeyler söylemesinin yanında bazı noktasal sınırları da gündeme getirir. Buna göre evren içinde kütle ve hız sebebiyle gerçekleşen bir bükülme eğer son haddine ulaşırsa burada da bir sınır oluşur. Bu sınır insan aklı ve duyularının sınırlılığıyla ilgili olmakla beraber yeni fiziğin kabulleri içindedir. Kısaca ifadesiyle evrende yerel boşluk diye resmedebileceğimiz alanlar bulunmaktadır. Bu alanlar fiziksel anlamda bir tür yokluk kümeleridir. Kütle, enerji ve yoğunluğun çok yüksek olduğu ve uzayın da sonluluğun

⁶³⁹ Hotinli, *Elli Soruda Büyük Patlama*, 55-56

⁶⁴⁰ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, 39.

⁶⁴¹ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, 65.

sınırı kadar bükülmeye uğradığı bu alanlara “olay ufku” denmektedir.⁶⁴² Gözlem yaparken kullanabileceğimiz hiçbir şeyin onun çekim etkisinden kaçamadığı her türlü partikülü kendine çekip bilinmez hale getiren uzay parçasıdır. Örnek olarak karadeliklerin merkezinde bulunur. Bu sebeple bir karadeliğin olay ufkunda neler olup bittiğini bilmemiz mümkün değildir. Olay ufkunda kütle çekim kuvvetinin olağan üstü derecede yüksek olması sebebiyle uzay zaman normal yapısını koruyamaz ve kendi üzerine çöker. Matematikçiler bu duruma uzay-zaman tekilliği adını verirler. Ve bu alanlar bir anlamda uzayın sonu ve sınırı olarak değerlendirilebilirler.

Karadelik merkezlerinin uzayın ve varlığın sınırı olarak değerlendirilmesi mantıken soruludur. Bu yaklaşım var olmayanla ilişki kurmayı ima eder. Ancak fizikçiler pratik olarak deneyle inceleyebilecek olsaydık yokluğun sınırı olan bu alanlarla ilişki kuramayacağımızı görebilecek olduğumuzu söylerler. Örneğin kara deliğe düşen bir astronot gözünden oradaki olaylar anlık bir çökme ve yok olma şeklinde ilerlerken biz ise bulunduğumuz galaksiden astronotun karadeliğe düşmeye devam ettiğini algıladık.⁶⁴³ Bu durum bizim varlığın sonu ve sınırı ile irtibat kuramadığımızı göstermektedir.

2.2.5. Sonlu Evren Modeli

Newton’un kütle çekim kanunu uzaydaki tüm cisimlerin bir birini çekmesini ve dolayısıyla da hareketli olmalarını zorunlu kılıyordu. Ancak sonsuz sayıda yıldız sonsuz genişlikteki uzayda çekime maruz kaldığında hepsinin tek bir odak noktasına toplanması gibi bir problemle karşılaşılıyordu. Newton bunun tek çözümünün sonlu sayıda yıldızın sonlu bir alan içinde bulunduğunu düşünmek olduğunu söylemiştir. Stephen Hawking “Bu gün artık kütle çekim kuvveti devredeyken sonsuz ve durağan bir evren modeli kurmanın olanaksız olduğunu biliyoruz”⁶⁴⁴ diyerek kendi sonlu evren anlayışını ifade etmiştir.

Hawking sadece bir önerme olduğunu belirterek evrenin uzamsal açıdan sonlu ancak kenarları farz edilemeyecek ve sınırları gösterilemeyecek bir yapıda olduğunu söyler. Bunu dünyanın küre yapıda oluşuna benzeterek bir noktadan yola çıktığımızda hiç sona ulaşmıyor oluşumuzla örneklendirir. Buradan evrenin küre biçiminde olduğu sonucu çıkmamaktadır. Uzay zamanda hareketin sonsuz sayıda yönleri ihtimali olduğunu ima etmektedir. Buna göre uzay zamanda bir noktadan ihtimallerden birisi doğrultusunda yola çıktığımızda kat edeceğimiz mesafe sonlu olacaktır. Hareket esnasında hiç aç

⁶⁴² Greene, *Evrenin Zarafeti*, s. 94-95.

⁶⁴³ Davies, *Son Üç Dakika*, 75.

⁶⁴⁴ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, 17.

değiştirmeden doğrusal olarak gidilecektir ve harekete son verilmeyecektir. Hawking hareketin sonunda başlanılan yere gelineceğini de söylememektedir. Peki, bu sonsuz hareket uzamsal sonluluk içinde nasıl gerçekleşecektir. İşte burada Newton fiziğinin sınırları içinde kuantum ihtimalleri meselesi ortaya çıkmaktadır. Doğrusal hareketin bizim anladığımız kadar basit olmadığı anlaşılmaktadır.⁶⁴⁵ Hawking'in önermesine göre bahsedilen hareketin sonsuz olması gerekecektir. Ve bu önerme ile o evrenin sınırı olmamasının bizi başlangıcının da olmaması sonucuna götüreceği ihtimaline kapı aralar. Evrene sınırlardan bağımsız bir yapı atfederek kendisini önceleyen ilk nedenden müstağni olabileceği imasını yapar.

Kritik yoğunluk evrenin kendi üzerine çökmeden genişlemeye devam etmesini sağlayan miktarın adıdır. Evren halâ genişlemeye devam ettiğinden iki ihtimalden bahsedebiliriz. İlk olarak toplam mevcut yoğunluğun kritik değerden az olduğu kabul edilebilir ve buna göre açık evren modeli geçerli olur. Buna göre evren sonsuza kadar genişlemeye devam edecektir. Evren sonsuza kadar genişleme ihtimalinde evren düz biçimli veya açık yarı küre biçimlidir ve buna açık evren modeli denir. Ancak büyük patlamanın sağladığı itme kuvvetinin günümüze kadar gelebilen kalıntısı hesaba katılarak mevcut ortalama yoğunluğun kritik yoğunluktan fazla olduğu da söylenebilir. Bu da bizi kapalı evren modeline götürür. Evrende kütleli madde miktarı artınca uzayın içerdiği kütle çekim enerjisi miktarı da artacaktır. Nasıl ki enerji yoğunluğu sebebiyle Büyük Patlama evreni dışı doğru itip genişletmeye başlamış ve devam ediyorsa kütleli madde yoğunluğu da tam tersini yapmakta ve içe doğru çekmektedir. Kapalı evren modelinde Büyük Patlamadan sonra enerji ve maddenin bir birine dönüşme özelliği gereği ilerleyen süreçlerde mevcut yoğunluk madde lehine bozulacaktır. Henüz evren genişlemeye devam etmektedir. Bu da kütle yoğunluğunun bu genişlemeyi durduracak seviyeye ulaşmadığını göstermektedir. Ancak evrenin genişlemesinin devam etmesi kütle yoğunluğuna bağlıdır.⁶⁴⁶ Sonlu âlem tasavvuru açısından kapalı evren modeli daha belirgin ve akla yatkın olsa da her iki modelde de evrenin sonlu olduğu ifade edilebilir. Hangi evren modelinin doğru olduğu henüz bulunamamıştır.

2.3. Evrendeki Sonlu Madde-Enerji Miktarı

Evren madde ve enerjiden oluşan kapalı bir sistem olarak kabul edilir. Bu sistemin sahip olduğu madde ve enerji bir biri arasında dönüşümler gerçekleştirmektedir. Ancak

⁶⁴⁵ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, 173.

⁶⁴⁶ Nicolson, *Evren*, 157.

madde miktarı oranı evrenin yapısını etkilemektedir. Bu madde miktarı oransal olarak “kritik yoğunluk eşiği” diye ifade edilir. Bu kavram hem evrenin mekânsal şeklinin hem de varlığının devamının bir sonu olup olmadığını ilgilendirmektedir. Evrenin mevcut geometrisi onun mekânsal sınırını ve bu şekle göre yapısının devam edip etmeyeceğini gösterecektir. Burada belirleyici olan mevcut madde miktarının sebep olduğu kuvvet kütle çekimidir. Doğadaki en zayıf kuvveti kütle çekimi olmasına rağmen evrenini bütününe ilgilendiren konularda etkisi daha fazla hissedilendir. Evrendeki nihai durumun belirleyicisidir.⁶⁴⁷ Çünkü esasında Genel Göreliliğe göre kütle çekimi ile uzayın düzleşiminin bükülmesi aynı manaya gelmektedir. İster normal madde olsun ister karanlık madde olsun kütlesi olan her şey uzayı büker. İki kütle arasında çekim kuvveti belirli bir seviyeye ulaşıncaya bir birlerine doğru yaklaşmaya başlarlar. Bu çekim kuvvetinin artması için aradaki mesafenin kısalması ya da kütlelerin artması gerekir. Büyük patlama ile bir birinden uzaklaşmakta olan evrendeki cisimler de kütle çekimi ile bir birlerine bağlıdır. Cisimlerin bir birleri arasındaki çekimlerin etkileri toplu olarak uzayı da etkilemektedir ve yoğunluğun artması onun genişleme hızını etkilemektedir. Bu etkinin genişleme hızına etkisi evrenin sonuna dair senaryoyu belirleyecektir.

Evrenin yoğunluğunun hesaplanması bir anlamda onun tartılmasıdır. Evrenin sahip olduğu toplam kütlelerin bulunarak ondan kaçmak için gereken hız hesaplanmaya çalışılmaktadır. Yerkürede bir cismin göğe yükselerek uzaya kaçabilmesi için gerek hız yaklaşık saniyede 11 km’dir.⁶⁴⁸ Güneş sisteminden kaçmak için saniyede 618 km, Samanyolu galaksisi için birkaç yüz kilometre, bir karadeliğten kaçmak için 300000 km olan ışık hızını geçmek gerekecektir. Evrenin genişlediği bilindiğine göre belirli bir hızının da olması gerektiği söylenebilir.⁶⁴⁹ Bu hızın evrenin toplam kütlesi karşısında ondan kaçmaya yetip yetmediği hesaplanmalıdır.

Evrendeki mümkün olan en fazla madde sınırını belirleyen kritik yoğunluğun matematiksel hesaplaması Hubble sabiti ile ifade edilebilmektedir.⁶⁵⁰ Hubble sabitinin 70 km/s/Mpc alınması durumunda $10\text{-}26\text{kg/m}^3$ olarak çıkar. Bu miktar boşluğa sahip uzayın genişliği ile içerdiği madde miktarının oranıdır. Bu ortalama miktar hesabı uzayın her bir metreküpüne beş-altı hidrojen atomu düşmesi anlamına gelir.

⁶⁴⁷ Davies, *Son Üç Dakika*, 76.

⁶⁴⁸ John D. Barrow, *Evrenler Kitabı*, çev. Raşit Gürdilek (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 96.

⁶⁴⁹ Davies, *Son Üç Dakika*, 75.

⁶⁵⁰ Hotinli, *Elli Soruda Büyük Patlama*, 105.

Evrenin kendi içine çökmesi için önemli olan birkaç nokta vardır. Bunlardan biri mevcut yoğunluğun kritik yoğunluğa oranıdır. Gök cisimlerinin genişlemeyi tersine çevirebilmesi için madde yoğunluğunun oransal olarak kritik yoğunluktan fazla olması gereklidir. “Kozmik yoğunluk” kritik değerden daha büyükse bu durumda da evren sonludur; genişlemesi sonunda duracak ve yerini hızlanan bir büzölmeye bırakacaktır.⁶⁵¹ Konu tamamen uzayın geometrisinin ne olduğu ile ilgilidir. Bu geometriyi oluşturan da genel görelilik prensibine göre kütle yoğunluğunun yaptığı bükmedir.

Bilim adamları genişleyen evren teorisi altında, kritik yoğunluk eşiğine bağlı olarak evrende var olması gereken toplam enerji ve madde yoğunluğu miktarını varsaymışlardır. Büyük patlama teorisinin tutarlı olması için bu yoğunluğun hassas bir dengede olması gerekli görölmüştür.⁶⁵² Yapılan gözlemlere göre görebildiğimiz uzay cisimlerinin bu yoğunluktaki payı %5tir. Teleskoplarla görölemeyen ancak galaksilerde kütle çekimine etkileri gibi belirtilerle tespit edilen karanlık madde oranı yaklaşık %25 tir. Geriye kalan %70 lik kısımda karanlık enerji olduğu varsayılmaktadır.⁶⁵³

Evrendeki madde miktarını hesaplamada kullanılan en önemli fiziksel kanıt Kozmik Mikradalga Arkaalan Işınımıdır. 1965 yılında bulunmuştur. Büyük patlama ile açığa çıkan fazladan ve her yere yayılmış bir ışımadır. Bu ışımaya karanlık madde ve karanlık enerjiden farklıdır. Hiçbir cisimden yayılmamaktadır.

2.3.1. Kozmik Mikrodalga Arkaalan Işınması

Evrendeki yapı araştırılırken içinde barındırdığı madde ve enerji toplamı da incelenmiştir. Bizim konumuz açısından böyle bir toplam ölçülmesi onun sonluluğunu gösterecektir. Bilim adamlarının kozmik mikrodalga arkaalan ışınması adını verdikleri şey sözünü ettiğimiz ölçümü yapmaya olanak sağlamıştır. Uzayın tamamındaki cisimler tek tek ölçülemeyeceğinden tüm uzayın toplu bir resmi ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu ışımaya uzayın tamamındaki cisimlerin büyük patlamanın ilk zamanlarında yaydığı manyetik etkileri tespit edip bunların karşılık geldiği madde-enerji miktarını tespit etmeye yöneliktir.

Tüm cisimlerin sahip oldukları ısı değerine göre belirli bir mikro dalga ışınımı yaptıkları bilinmektedir. Buna ısı/termal ışımaya da denir.⁶⁵⁴ Bu ışınlar mesafe ile irtibatlı

⁶⁵¹ Weinberg, *İlk Üç Dakika*, 139.

⁶⁵² Geene, *Evrenin Dokusu*, 354.

⁶⁵³ Grene, *Evrenin Dokusu*, 360: Tyson - Goldsmith, *Kozmos*, 75.

⁶⁵⁴ Vien sabitini ölçtüğümüz ışının dalga boyuna bölersek sıcaklığı buluruz. Bu ışımının sebebi elektrik yüklü cisimlerin ivmeli hareketleri esnasında ışınım yapmalarındır. Tüm cisimler atomlarında hareket eden

olmaksızın ışık karakteriyle yayılır.⁶⁵⁵ Öyleyse evren patlamasının ilk evrelerinde kendi sıcaklığına eşit bir ışımaya sahip olması gerekmektedir. Günümüze kadar genişlemenin etkisiyle sıcaklık düşecek ve belirli bir seviyeye kadar da inecektir. Ancak yine de evrenin oluşumunun ilk evrelerinde yapmış olduğu ışımanın yayılan dalgaları halen uzayda yayın yapmakta ve teleskoplar bu yayını algılayabilmektedir. İşte bu kozmik mikrodalga arkaalan ışınımıdır.

Diğer bir ifadeyle Büyük Patlama esnasında büyük miktarlarda fotonlar serbest kalarak çevreye yayılmıştır. Bu fotonlar uzayın genişlemesiyle beraber her yerine dağılmıştır ve öylece durmaktadır.⁶⁵⁶ Bu kalıntılar foton olduklarından onları ışıma olarak tespit ederiz ancak onlar uzaydaki her hangi bir cisme ait değildirler. Ortada bir kaynakları yoktur. Belirli bir kaynağı olmadığından, uzayın neresine baksak onları görürüz. Radyo aktif ışıma sıcaklık ile ilişkili olduğundan bize alanın mevcut sıcaklığını da vermektedir. Evrendeki ışıma üzerine yapılan hesaplamalar uzayın sıcaklık değerini de vermiştir. Önemli olan nokta ise evrende tüm cisimlerden bağımsız bir ışımanın varlığını tespit ediyor olmamız evrenin sonsuz olmadığını ifade etmektedir. Evren sonlu ve kapalı bir kutu gibi ışımayı muhafaza etmeseydi onu tespit edemezdik.

Evrenin geometrisini anlamak için kozmik arkaalan ışınması haritası kullanılmaktadır. Bu haritalarla kozmik yoğunluğun tespiti yapılarak, genişlemenin karakterini analiz edilmesiyle bir sonuca varmaya çalışılır. Bu tespiti yapmak için radyo teleskoplarla uzayın gözlemlenmesi gerekir. Ancak atmosferdeki su buharı aletlere gelen mikrodalga ışınımını etkilemektedir. Bu yüzden araştırmacılar yüksek irtifaları tercih etmektedirler. Bunun için gözlem cihazlarını su buharının donduğu Antarktika buzul bölgesi, dağların zirvesi ve hava balonları gibi yerlere yerleştirmişlerdir. Bu araştırmaların en ileri seviyesi 2001 yılında NASA tarafından uzaya Dünya'dan 1.5 milyon km uzağa yerleştirilen WMAP uydusudur.⁶⁵⁷ Ve en hassas veriler bu uydudan gelmektedir.

Arkaalan ışınımı Büyük Patlamayı açıklamak için de önemli görülmüştür. Bu açıklamanın iki yönü vardır. Birincisi evrenin sonsuz olmadığını açıklayarak kararlı

yüklü parçacıklara sahip olduğu için ışınım yaparlar. Cismin sıcaklığı hareketi etkilediğinden ışımayla da ilişkilidir.

⁶⁵⁵ Ancak cisme dışarıdan bir enerji verildiğinde başka bir tür ışıma daha yapar ki buna da siyah cisim ışınması denir.

⁶⁵⁶ Nicolson, *Evren*, 151.

⁶⁵⁷ Stephen Hawking-Leonard Mlodinow, *Büyük Tasarım*, çev. Selma Ögünç (İstanbul: Doğan Kitap, 2012), 110.

durum kuramına karşı çıkmaktır.⁶⁵⁸ İkincisi de evrenin başlangıç koşullarını taşıdığına ihtimal verilen ve hali hazırda uzayda mevcut bulunan alanlar üzerinde araştırma yapmaktır.

Uzayın hiçlik olduğunu söyleseydik onu sonsuzluğa yakın anlamda ifade etmiş olurduk. Ancak günümüz kozmolojisi uzayın da kendine has özelliklerini parça parça ortaya koyarak ona sonlu bir varlık atfetmektedir. Uzayın her yerinin dolu olabileceği ifade edilmektedir. Bu özelliklerden birisi de uzayın “izotropi”ye sahip olduğudur. İzotropi herhangi bir nesnenin bütün yön ve doğrultularda değişmezliği demektir. Mikrodalga ışımlar ortamın ve cisimlerin sıcaklığı hakkında bilgi verir. Evrenin her noktasında algıladığımız mikrodalga arkaalan ışınması da onun sıcaklığını verir. Arno Penzias ve Robert Wilson 1965 yılında kozmik arkaalan ışınmasını bulmasıyla uzayın her yerinde aynı ışımanın ve aynı -270 derece sıcaklığının aynı olduğunu ortaya çıkardı.⁶⁵⁹ Uzayın kendine has bir sıcaklığının olması harici bir varlık atfında bulunmaktadır. Uzayı sonlu mekân olarak tarif etmek mümkün olmaktadır.

Uzayın arkaalan ışınması Büyük Patlamada sadece enerji ışınmasından oluşan erken evrenin kalıntısıdır. Bu ışınma denizinde parçacıklar kümelenerek enerjiyi maddeye dönüştürmüştür. Işımayı taşıyan foton parçacıkları kütle çekimi ile etkileşmediğinden maddeye dönüşenlerin olduğu yerler öylece kalmıştır. Işımanın maddeye dönüşerek sönümlenmesi kozmik arkaalan ışınması haritasında iz bırakmıştır. Mikrodalga ışınma ölçümlerine dayanan Arkaalan ışınmasını doğrulamak için ses dalgalarından da yararlanılmıştır. Evrenin mikro dalga haritası yerine ultrasonik ses haritası çıkarılıp sonuçta iki harita karşılaştırılmak istenmiştir. Erken evrenden beri ışınma enerjisi maddeye parçacığa dönüşen komşularıyla bir arada etkileşim içinde olmuştur. Atom çekirdekleri elektronları yakalarken oluşturduğu bir dış basınç vardır ve bu kütle çekimi ile zıttır. Bu hızlı küçük etkileşimler art arda tekrarlandığından kütle çekimi ile itişerek bir titreşim ortaya çıkarır. Bu titreşimler de özel yöntemlerle gözlemlenerek bir harita çıkarılmıştır. Bu ses titreşimleri haritası kozmik mikrodalga arkaalan ışınması haritası ile karşılaştırıldığında bir birleriyle örtüşükleri görülmüştür.

Kozmik mikrodalga arkaalan ışınması haritasındaki soğurulan alan boşluklarının net görüntülenme çabaları boşuna değildir. Bu alanların görüntüsü bize uzayın şu anki geometrisi hakkında ipucu verecektir. Evrenin kapalı, açık ve düz oluşuna göre söz

⁶⁵⁸ Tyson - Goldsmith, *Kozmos*, 33.

⁶⁵⁹ Tuna, *Ol Dedi Oldu 1*, 186.

konusu alanın görüntüsünde gerçeğe göre sapma olacaktır. Uzay kapalı modelde ise görüntü gerçeğinden daha büyük görünecektir. Düz ise gerçeği ile aynı boyutlarda olacaktır. Ancak evren açık modelde ise olduğundan küçük görünecektir. Günümüzde teleskobik gözlemlerde uzayı düz evren modeline yakın olduğunu değerlendiren çalışmalar mevcuttur. Aynı sonucu “Süper Genişleme Teorisi” de desteklemektedir.⁶⁶⁰ Bu tespitler genişleme hızının kritik eşiğe çok yakın olduğunu göstermektedir. Bu durum evrenin açık evren modeli ile düz model arasında olduğunu bu yuzdende kapalı sisteme doğru evrildiği şeklinde de yorumlanabilir. Bu tetpitlerin yapılabilmesi için öncelikle evrendeki toplam madde miktarı bulunmalıdır. Astronomi gözlemleri ile âlemdeki toplam madde ve enerji miktarını ölçmek zorlu bir süreçtir. Bilim insanları bu zorlukları aşmak için teorik bazı çözümler üretmekte ve bunların somut gözlemlerle doğrulanmasını beklemektedirler. Söz konusu çözümlerden ikisi karanlık madde ve karanlık enerji varsayımlarıdır.

2.3.2. Karanlık Madde

Evrene dağılmış halde bulunan, onun toplam kütesinin yaklaşık %25ini karşıladığı varsayılan ancak gözle veya manyetik araçlarla göremediğimiz temel parçacık karakterinde özlere karanlık madde denir. Bilinen tüm madde ve parçacıkların aksine herhangi bir elektro manyetik dalga yaymaması sebebiyle sadece kütleden ibaret olduğunu anlayabildiğimiz bir şeydir. Karanlık madde hem evrendeki galaksilerin oluşumu hem de genişleme hızında açıklanamayan süreçler açısından önem taşımaktadır. Bu maddenin, evrenin genişleme hızını yavaşlatması konusu evrenin ömrünü de ilgilendirmektedir.⁶⁶¹ Antimaddeden, kara cisimden ve karanlık enerjiden farklı teorik bir varlıktır. Tek bir tür mü yoksa birden fazla tür mü olduğu henüz bilinmemektedir.

Uzay ona sonsuz dememizi kabul edecek kadar geniştir. Bu büyüklükteki bir alanı gözlemlemek çok zordur. Burada sorun gözlemlenen alanın büyüklüğüne ek olarak gözlem araçlarının yetenekleridir. Gözlemler tarih boyunca uzaydan gelen ışıkları optik teleskoplarla izleme şeklinde yapılmaktaydı. Günümüzde gelişen tekniklerle radyo teleskopların kullanılmaya başlanması gözlem derinliğini ve ayrıntıyı artırmıştır. Radyo teleskobu ile bir gök cismini incelemek astronomi bilimi için görmek anlamına gelmektedir. Temel olarak gözle optik teleskoptan bakmak ile radyo teleskoptan veri

⁶⁶⁰ Nicolson, *Evren*, 157.

⁶⁶¹ Crauss, *Hiç Yoktan Evren*, 43.

almak aynıdır. Her iki sistem de fotonların taşıdığı ışımadan faydalanma esasına dayanır. Ancak radyo teleskoplar daha uzağı görebilir.

Bu geniş alanda dağılmış halde farklı büyüklüklere sahip gök cisimleri, farklı nüfusa sahip yıldız sistemleri ve galaksiler bulunmaktadır. Bu açıdan uzayın her noktası aynı yoğunlukta homojen yapıda olmadığı açıktır. Ancak yine de uzayın belirli bir kısmı örnek alınarak onun genel yoğunluk durumu hakkında bilgi edinilebilir. Uzayın bazı noktasal yerler hariç genel itibariyle homojen olduğunu söyleyebiliriz. Ve bilim insanlarının astronomik gözlem teknikleri de böyle bir uzay örneği parçasını kapsayabilecek durumdadır. Bu şekilde uzayın tümünü örnekleme yapacak bir alan gözlemlenip bazı sonuçlar elde edilebilir. Burada amaç uzayın tamamının madde yoğunluğu hakkında fikir edinmektir. Ancak yapılan gözlemler görebildiğimiz gök cisimlerinin olması gerekenden çok daha az olduğunu ortaya koymuştur. Yukarıda söylediğimiz gibi uzaydaki madde yoğunluğu onun tamamını temsil eden ve bütünüyle gözlemlenebilir bir kesit olan kısım üzerinden hesaplandığından; eksik olan maddi kısmın uzayın erişemediğimiz bir köşesinde kalmış olabileceğini var sayamayız. Gözlem olanaklarımızın tamamen kapsadığı bir alanda ancak hiç bir şekilde göremediğimiz bir kütle var olmalıdır. Buna “karanlık madde” denilmektedir.⁶⁶² Bu, hiçbir elektro manyetik radyasyon yaymayan, bilinmeyen ancak diğer maddelere uyguladığı çekim gücü ile fark edilen bir tür maddedir.⁶⁶³

Karanlık madde antimaddeden farklı bir şeydir. Karanlık maddenin yaptığı etkilerin aslında bildiğimiz bazı varlıklar tarafından gerçekleştirildiği öne sürülerek konu çözülmeye çalışılmıştır. Bu konuda sayacak olursak nötrino kümeleri, normal maddeden oluşmuş ancak ışık vermeyen gezegenler, kahverengi cüceler, karadelikler gibi gök cisimleri karanlık madde yerine konmak istenmiştir. Ancak yapılan pek çok gözlem ve deneye rağmen bu saydıklarımızdan hiç biri ortadaki açıklanamayan etkiyi karşılamaya yetmemiştir. Bu mevcut varlıklar sonuç vermeyince teorik açıdan konu genişletilerek WIMP(Weakly Interacting Massive Particles) denilen Zayıf Etkileşimli Büyük Parçacıklar yaklaşımı ortaya çıkmıştır. Bir anlamda Karanlık maddenin adı konmaya çalışılmaktadır. Tüm saydıklarımızın Karanlık madde etkisini karşılamada payı olduğunu söyleyerek bir noktada durabiliriz. Bu durumda bilinen varlıkların karşıladığı etki ve WIMP lerin etkisi olarak ikiye ayırmış oluruz. Hatta normal maddeden oluşmuş ancak

⁶⁶² Nicolson, *Evren*, 46.

⁶⁶³ Tyson - Goldsmith, *Kozmos*, 262.

ışık vermeyen gezegenler, kahverengi cüceler, karadelikler gibi gök cisimleri dışarıda bırakarak konuyu sadece özsel parçacık çerçevesine oturttuğumuzda nötrinolar ve WIMP ler şeklinde ikili bir ayrım karşımıza çıkar.

Son yıllarda karanlık maddenin kaynağını araştıran bilim insanlarının en çok ilgilendiği konu WIMP adı verilen bu teorik parçacıklardır. Eğer bulunursa karanlık madde ve uzay hakkındaki büyük bir bilinmez çözülecektir. Daha da önemlisi bu muhtemel kozmolojik buluş kuantum fiziğinde yeni ilerlemelere kapı aralayacaktır. Kuantum fiziğinin Standart Modelinin ileri versiyonu olan Süper Simetri kuramı doğrulanabilecektir. Bu doğrulama ile parçacıkların doğası biraz daha aydınlatılacaktır. Bu parçacığın varlığı henüz tespit edilememiştir. Bu ayrıca çok zor bir uğraştır. Konu hem teorik açıdan çok yalın hem de fiziksel olarak öngörülen özellikleri oldukça naiftir.⁶⁶⁴ Teorik olarak güçlü bir matematik denkleme sahip değildir. Sadece dolaylı etkileşimlerin hesaplamalarıyla açıklanır. Bir teoriye oturtulması daha önce bulunan kuantum parçacıklarından daha zordur. Çünkü makro uzaydan hareketle mikro düzeyde varlığı öngörülmüştür. Bu kadar geniş çerçeveden bakıp evrenin her hangi uzak ucundaki bir varlık keşfetmek uzun uğraşlar gerektirecektir. Belki de hiç var olmadığı anlaşılacaktır.

1933 yılında Fritz Zwicky, Einstein'in genel görelilik teorisi üzerinden galaksilerin dönme hızlarının sahip oldukları yıldızları etrafa savuracak kadar hızlı olduğunu, buna rağmen savrulma gerçekleşmiyorsa ortada 100 kat daha fazla kütle bulunması gerektiğini hesapladı.⁶⁶⁵ Fizikçiler evrende yaptıkları ölçümlere dayanarak uzayda belirli miktarda bir kütlelenin olmasını öngördüler. Ancak yapılan astronomik gözlem sonucu tespit ettiğimiz gök cisimlerinin toplam kütlesi olması gerekenin çok altında idi.⁶⁶⁶ Bu ölçümlerden en belirginini sarmal galaksilerdeki yıldızların hareketleridir. Samanyolu gibi sarmal galaksilerde yıldızlar bir sarmal şekli oluşturarak merkezin etrafında birlikte dönerler. Bu tür galaksilerde merkeze yakın olan yıldızlar ile uzak olanlar yaklaşık olarak aynı hızda dönerler. Kütle çekim yasalarına göre merkeze uzak olanların daha yavaş dönmesi gerekir. Böyle bir hız dengesinin gerçekleşmesi için uzaktaki yani galaksinin dış duvarlarındaki yıldızların kütlesine etki eden bir fazlalığın olması gereklidir. Dönme hızını belirleyen unsurlardan biri uzaklık iken diğeri de dönen cismin sahip olduğu küttedir. Uzaklığa rağmen hız düşmüyorsa o zaman kütlelenin artmış

⁶⁶⁴ Nicolson, *Evren*, 115.

⁶⁶⁵ Crauss, *Hiç Yoktan Evren*, 46.

⁶⁶⁶ Tyson - Goldsmith, *Kozmos*, 50.

olması gerekir. İşte bu yüzden bilim insanları söz konusu bu kütleli sarmal galaksinin etrafındaki karanlık madde olabileceğini öne sürmüşlerdir. Tahminlere göre karanlık madde miktarı samanyolu galaksisindeki yıldızların 5-10 katı olmalıdır.⁶⁶⁷ Yine bu sarmal galaksilerin bir birlerine saniyede 120km hızla yaklaşmaları da karanlık madde ile açıklanmaktadır. Normalde evrenin genişlemesi sebebiyle bu iki galaksinin birbirinden uzaklaşması gerekirdi. Ancak onları çevreleyen yüksek kütleli karanlık maddenin oluşturduğu çekim gücü uzaklaşmayı kendi aralarında tersine çevirmiştir.⁶⁶⁸ Uzayın bir kesitinin yoğunluk hesaplamalarının ikincil bir sonucu olarak karanlık maddenin ortaya konmasından sonra bu bulgu gözlemsel kanıt olma bakımından akla daha yakındır. Uzay kesitinde olması öngörülen karanlık maddenin yeri hakkında ipucu veren bir hipotez kurulmasına imkân sağlamıştır. Bu bulguya göre galaksinin dış kısmındaki yıldızlarının etrafında bize her hangi bir elektro manyetik ışığa göndermeyen ayrıca yakınındaki yıldızların ışığını soğurmayan bir madde bulunmalıdır.

Sarmal galaksilerden sonra küresel galaksiler üzerinde de karanlık maddenin etkileri araştırıldığında benzer bir sonuç ortaya çıkar. Küresel galaksiler o kadar geniştir ki en dıştaki belirli kütle miktarlarındaki bazı yıldızların bu uzaklığa ve kütleyle rağmen galaksi merkezinin etrafında ayrılmadan dönmeye devam etmesi imkânsızdır. Ya yıldız daha yakın olmalı ya da kütlesi daha fazla olmalıdır.⁶⁶⁹ Ancak ölçülen kütle bu gereken miktarın altındadır. Bu da bizi yine o yıldızı etkileyen bir ek kütleli etkiye götürür ki bu da karanlık maddedir. Samanyolunu çevreleyen karanlık madde kabuğunun 500000 ışık yılı kalınlığında olduğu hesaplanmaktadır.⁶⁷⁰

Galaksilerin kütlesi ile ilgili pek çok konuda karanlık madde etkisi kendini göstermiştir. Uzaydaki galaksi kümelerinin incelenmesinde onların kütleleri sebebiyle uzayı bükerek bir tür kütleçekim merceği meydana getirdiği görülmüştür. Galaksi kümesinin arkasındaki noktadan gelen ışık bükülme sebebiyle onun kenarından teğet geçerek bize ulaşır. İşte bu bükme olayının da kütle miktarı ile bir oranı vardır. Bu oran üzerinden yapılan hesaplar galaksi kümesinin kütleli bu seviyedeki bükme olayını karşılamadığını söylemektedir. Geriye kalan kütleli karanlık madde olduğu varsayılmaktadır.⁶⁷¹

⁶⁶⁷ Nicolson, *Evren*, 50.

⁶⁶⁸ Nicolson, *Evren*, 54.

⁶⁶⁹ Greene, *Evrenin Dokusu*, 358.

⁶⁷⁰ Nicolson, *Evren*, 53.

⁶⁷¹ Nicolson, *Evren*, 64.

Einstein'in görelilik teorisine göre bir evrenin geometrisi vardır. Ve bu yapısını koruması için içinde bulundurduğu kütle miktarı belirli bir değerde olmalıdır. Çünkü kütle miktarı geometrik yapıyı etkilemektedir. Buna göre toplam kütle oranlaması alındığında evrendeki kritik yoğunluğun %30 u madde kaynaklıdır. Günümüzde bu maddenin sadece %5 ini görebiliyoruz. Geriye kalan %25 karanlık maddedir.⁶⁷²

Bu maddeye karanlık denmesinin sebebi onun görünür ışık, kızılötesi ışık veya radyo dalgası gibi her hangi bir elektro manyetik formu bize göndermiyor olmasıdır. Bu sebeple karanlık maddeye evrenin karanlık bölgeleri de denilir.⁶⁷³ Aslında ışığı tamamen geçirdiği için saydamdır. Karanlık madde şu an bildiğimiz kadarıyla temel kuvvetlerden sadece kütle çekim ile ilişkiye girebilmektedir. Bu sebeple onu incelememiz neredeyse imkânsız hale gelmektedir. Ayrıca temel kuvvetlerden en az bildiğimiz de kütle çekim kuvvetidir. Bu kuvvetin graviton adı verilen parçacığını henüz insanlık bulabilmiş değildir. Bu graviton adı verilen parçacığın anlaşılması karanlık maddeye de ışık tutacaktır.

Karanlık madde galaksilerin etrafını kaplıyor olsa da onun içindeki yıldızların ışığını görebiliyoruz. Çünkü karanlık madde ışığı engelleyecek bir yapıya ve bütünlüğe sahip değildir. Nötrino parçacıkları da çok küçük olduklarından, ışık parçacığı foton ve onların enerjisi elektromanyetik dalgalarla etkileşime girmediklerinden her yerde bulunmalarına rağmen onları hiç fark etmiyoruz. Karanlık maddeyi de aslında karanlık parçacık ya da karanlık öz diye tabir etseydik de doğru olurdu.

Karanlık madde konusunun galaksilerin hareketleri ile ilgili kısımda alternatif bir açıklama ortaya atılmıştır. Galaksi yıldızlarının hızlarının olası miktardan sapmasının sebebinin karanlık madde ile açıklandığını daha önce ifade etmiştik. Ancak bazı araştırmacılar söz konusu sapmaları bilinmeyen bir madde ile açıklamak yerine yıldızların hareketini hesapladığımız sistemin yenilenmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Buna göre hareket kanunları daima ve her şartta Newton'un ortaya koyduğu denkleme göre işlemez. Gök cisimleri belirli bir ivme eşiğine bağlı olarak kütle - çekim mesafe ilişkisinde iki farklı kanuna tabi olurlar. İvme belirli eşiğin altına geldiğinde aynı kütle daha yavaş hareket eder. Bu anlayış bir nevi görelî kütle çekim kanunu ortaya atar. Bu sebeple adına modifiye edilmiş Newton dinamiği MOND (Modified Newton Dynamics) denir. Henüz kabul edilmemiş bu alternatif yaklaşımı 1983 yılında İsrail Weizman

⁶⁷² Hotinli, *Elli Soruda Büyük Patlama*, 111.

⁶⁷³ Tyson - Goldsmith, *Kozmos*, 50.

Enstitüsü'nden Mordehai Milgrom ortaya atmıştır. Newton teorisinde kütle çekim uzaklığın karesi ile ters orantılı iken bu yeni versiyonda uzaklığın karesi alınmadan kendisi ile ters orantılıdır. Bu şekilde uzaklık artışına rağmen hız sabit kalır.⁶⁷⁴ Hareket hakkında bu şekilde görelî bir bakışın getirilebilmesi günümüzde garipsenmeyecek bir durumdur. Einstein'ın başlattığı ve sonrasında Kuantum mekaniği ile gelişen bakış açısı yeni yaklaşımlar için uygun ortamı hazırlamaktadır. Heisenberg'in belirsizlik ilkesi de günümüzün yeni bilimsel yaklaşımlarındandır. Ancak burada bahsettiğimiz MOND yaklaşımının tedirgin edici bazı tarafları vardır. Öncelikle Mikro kozmos ve makro kozmos ayrımını belirsizleştirmektedir. Kuantum mekaniği harekete yeni yaklaşım getirirken bunu tümüyle kendine has dinamikleri ve yapıları olan bütüncül bir sistem içinde yapıyordu. Ancak MOND teorisi bize bu şekilde net bir ayrım sunmamaktadır. Makro Âlemin hareketlerinde farklı dinamiklerin gerçekleşmesini sadece ivme farklılığına dayamaktadır.

2.3.3. Karanlık Enerji

Günümüz kozmolojisinde evrenle ilgili en önemli parametreler onun yoğunluğu, genişleme hızı ve içindeki madde-enerji oranıdır. Bu unsurlar bilinirse evrenin şu anki durumu ve geleceği hakkında bir şeyler söylenebilir. Bu parametreler evrenin şu anki durumu ile ilgili olarak onun geometrisinin ne olduğunu gösterir. Gelecekte de nasıl varlığına devam ettireceğini ve daha da önemlisi sonsuza kadar devam edip etmeyeceğini anlamamıza yardımcı olur. Karanlık enerji de evrenin genişlemesi hakkında ortaya atılmış teorik bir varsayımdır. Aynı zamanda evrendeki toplam madde-enerji miktarının en fazla kısmını oluşturur. Karanlık enerji direkt olarak deney veya gözlemlerle tespit edilmiş bir şey değildir. Evrenin yapısını incelerken keşfedilen unsurların varlık ilişkisini belirleyen açıklamaların ve kurulan denklemlerin ihtiyaç duyduğu ancak gerçek olarak henüz keşfedilmemiş bir şeydir.⁶⁷⁵ Bilim insanlarını evrende karanlık enerji diye bir şeyin var olduğu düşüncesine götüren hususları sıralayabiliriz. Öncelikli dayanak 1980 yılından itibaren geniş çevrelerce kabul gören yaklaşımlardan biri haline gelen “süper genişleme” teorisidir. Galaksileri dışa doğru iterek evrenin genişlemesini sağlayan bir enerjinin varsayılmasıdır.⁶⁷⁶ İkinci bir sebep de uzayın gözlemlerle tespit edilen yoğunluk miktarının düzlemsel bir uzay geometrisini işaret etmesidir. Bu “süper genişleme” teorisi

⁶⁷⁴ Nicolson, *Evren*, 108.

⁶⁷⁵ Tyson - Goldsmith, *Kozmos*, 262

⁶⁷⁶ Kaku, *Olanaksızın Fiziği*, 301.

düzlemsel uzay modeli ile de uyumluluk gösteriyordu. Önemli başka bir sebep de 1998 yılında evrenin genişleme hızının artmakta olduğuna dair güçlü gözlem verilerinin ortaya çıkmasıdır.

Büyük patlama sonrasındaki dönemlerde bir “süper genişleme” evresi geçirdiği, evrenin genişlemeye devam etmesi ve aynı zamanda geometrisinin düzlemsel olması şartlarını aynı anda sağlayabilmek için ilk olarak karanlık maddeye başvuruluyordu. Ancak yukarıdaki teori ve verileri birleştirebilmek için çok yüksek oranda karanlık maddenin varlığı kabul edilmesi gerekiyordu. Bu karanlık madde çözümü gelişmiş bilgisayar simülasyonlarıyla denendi. Evrende yukarıdaki teorileri doğrulayacak kadar karanlık madde miktarının bir arada olduğu ortam test edildi. Çıkan sonuçlar 1992 yılındaki COBE uydusunun kozmik arkaalan ışınması haritalarıyla uyuşmuyordu. Buna göre teoriyi tamamlayan şey sadece karanlık madde ile sınırlı değildi. Hesaplamalar için varsayılan kütleli karanlık madde bu kadar fazla olamazdı. Bunun üzerine karanlık maddenin önceki hesaplanandan daha az olduğu sonucuna varıldı. Ortada bir etki vardı ancak bu etkiyi sağlayan şeyin kütlesi olmamalıydı. İptal edilen karanlık madde yerine başka bir şeyin konması gerekti. Evrenin yoğunluğuna direnerek düzlemsel uzay geometrisini oluşturan ve genişlemenin hızının artmasını devam ettiren bir etki daha olmalıydı. 1998 yılında süpernovaların gözlemlenebilmesi evrenin genişleme hızının artmakta olduğunu gösteriyordu. Artan bu hız, uzayın düzlemsel olduğu kabulü ve süper genişleme teorisi birlikte ele alındığında genel tablonun yerine oturması için ek bir enerji denkleme girdi.⁶⁷⁷

Aslında karanlık enerjiyi devreye sokarak evrenin belirli bir dengede durmasını açıklama girişiminin benzeri bir denemeyi Einstein daha önce yapmıştır. Einstein evrenin genişlemeden sabit bir genişlikte kalabilmesini açıklamak için kütle çekiminin karşısına kütle itim kuvveti olan kozmolojik sabiti koymuştu. Bu şekilde evren bünyesindeki kütle çekim kuvveti sebebiyle kendi üstüne çökerek yok olmuyordu. Karanlık enerji meselesinde ise evrenin hacim olarak sabitliğini değil onun geometrik olarak düzlemsel oluşunu açıklıyordu. Evren artan hızlarda genişlerken bu genişlemenin onun geometrik yapısını bozarak yok etmemesinin nasıl gerçekleştiğini anlamak için Einstein’ın kozmolojik sabitine benzer bir kavram olarak “karanlık enerji” ortaya atıldı. Kütle çekiminin karşısına konulan kütle-itimi kavramı tekrar gündeme geldi.⁶⁷⁸

⁶⁷⁷ Greene, *Evrenin Dokusu*, 522

⁶⁷⁸ Nicolson, *Evren*, 197-198.

Teorik olarak ortaya atılan bu karanlık enerjiyi gözlemsel olarak tespit etmek karanlık maddeden daha da zordur. Belki de imkânsızdır. Karanlık maddenin kütlesi olduğu için etkilerini uzayı bükmesi üzerinden tespit edebiliyoruz. Ancak karanlık enerji kütlesi olmayan ve uzayı dışı doğru germekten başka etkisi olmayan bir fenomendir. Genel kabul evrendeki temel parçacıkları etkilemeyen ve diğer enerji türleriyle ilişkisi olmayan etki bir olabileceğidir. Karanlık enerjinin aslında, sabit evren modelini açıklayan kozmolojik sabitin, genişleyen evren teorisine dayalı güncel versiyonu olduğunu ifade etmek de mümkündür.

2.4. Makro Âlemin Sona Erişi

Bilim insanları evrenin ne zaman sona ereceğine dair bir süre vermemektedir. Nasıl ki insan tecrübesi ve algısı evrenin uzamsal sınırını duyumsamaya kapalıysa, zamansal olarak da aynı engelin söz konusu olduğu öne sürülebilir. Burada kastettiğimiz bir gezegenin veya sistemin sona ermesi dağılması değil evrenin top yekün çökmesidir. Bu yaklaşım İslam inancındaki kıyametin ne zaman kopacağına bilgisinin insandan gizli oluşu konusu ile kısmen uyumlu görünmektedir.

Yeni fiziğin evrenin topyekün sona erme ihtimalini değerlendirirken en geniş planda üç etkeni ele aldığımızı görmekteyiz. Bunlar; içindeki madde-enerji yoğunluğu, genişleme hızı ve evrenin geometrik yapısıdır. Bu etkenler hakkında mevcut gözlemler ve hesaplamalar da olmasına rağmen fizik bir süre belirleyemez. Bunun bir takım sebepleri vardır. Bizim saydığımız üç sebepten hakkında en az bilgi olan ya da en fazla farklı teori olan evrenin geometrisidir. Çünkü diğer ikisinin sonucuna göre belirlenmektedir. Bu konu hakkında bilimsel metotlarla kesin bir sonuca ulaşmaya imkân yoktur. Özellikle genel göreliliğin evrendeki mikro ölçekli olaylara uygulanmasına dair bir çözüm bulunamamış olması bu konuyu çıkmaza sokmaktadır. Yine de sona erişe dair bazı senaryolar oluşturulabilmektedir. Biz bilimsel sonuçlarla irtibatlı olarak ortaya konulmuş olan bu senaryolardan en sık adı geçen iki tanesini kısaca ele alacağız. Bunlar büyük çöküş ve evrenin ısı ölümü diye isimlendirilmektedir. Bu iki senaryo evrenin sonu için bir süre vermektense uzak olsa da gerçekleşme biçimi açısından mümkün görülmektedir. Bu iki ihtimalden birisinin gerçekleşmesi durumunda diğeri iptal olacaktır. Bu yüzden en kapsamlı iki senaryodur.

2.4.1. Büyük Çöküş

Makro âlem dediğimiz evrenin sona erişine dair birden fazla senaryo vardır. Bu senaryolarda genel olarak evrenin genişlemesi ve içindeki madde enerji yoğunluğu dikkate alınmaktadır. Bunlardan önem arz eden iki tanesi vardır. İlkinde göre evren büyük bir çökme ile son bulacaktır. Bu, evrendeki yoğunluğun zamanla genişlemeyi durdurup süreci tersine çevirmesi ile gerçekleşir. Bunun sonucunda büyük patlamanın tam tersi bir durum meydana gelerek büyük bir çöküş ve içe kapanma gerçekleşir. Önceki başlıklarda da ele aldığımız gibi evrenin sona erişini ilgilendiren hususlar büyük patlama ile başlayan genişlemenin devam etmesi ve evrendeki madde-enerji yoğunluğudur. Evrendeki bu yoğunluğu oluşturan madde ve enerjiye bakıldığında kütle çekiminin de yoğun olduğunu görürüz. Sanki tüm cisimler enerji ile birlikte büyük patlamaya ve genişlemeye karşı direnç göstermektedirler. Ancak tam olarak açıklanamasa da karanlık enerjinin itici gücüyle genişlemeyi devam ettirdiği varsayılmaktadır. Zaman ilerledikçe kozmik yoğunluk bu itici güce baskın gelebilir denilmektedir. Eğer öyle olursa evren tekrar kendi üstüne çökecektir. Bu çöküş sona erdiğinde enerji ve kütle yoğunluğunu sonsuz düzeye çıkaracaktır.⁶⁷⁹ Bu, fiziğin gözlemleyemeyeceği ve matematiğin de hesaplayamayacağı bir durumdur. Fizik için böyle bir durum yok olma manasına gelmektedir. Fizik dediğimiz; hareket, momentum, kütle, ivme gibi kavramların geçersiz olduğu bir duruma ulaşmaktadır. Hatta kuantum fiziği dahi burada işlevsiz kalmaktadır.

Kelamdaki âlemin sona erişini ile ilgili yaklaşımlar ekseninde değerlendirdiğimizde bize göre bu durum Mu'tezile ekolü içinde tartışılan ne i'dam ne de tefrik ile örtüşmektedir. Fiziki varlık ortadan kalktığı için gerçekleşen olay i'dam olmaktadır. Ancak tamamen bir yok olmadan da kesin şekilde bahsedememekteyiz.

2.4.2. Evrenin Isı Ölümü

Evrenin sona erişini onun geometrik yapısına bağladığımızda, muhtemel sonlardan olan ve Büyük Donma diye tabir edilen hadise karşımıza çıkar. Önceki kısımlarda sıkça bahsettiğimiz üzere evrenin içindeki madde yoğunluğu miktarı sebebiyle genişlemenin durması ya da devam etmesi söz konusudur. Eğer madde miktarı kritik yoğunluk eşiği denilen miktardan az ise genişleme durmayacaktır. Genişlemenin devam etmesiyle uzaydaki cisimler bir birinden çok fazla uzaklaşınca genel bir soğuma hadisesi meydana gelecektir. Isı mutlak sifira yakın miktara düşerek canlı yaşamı ve fiziksel

⁶⁷⁹ Greene, *Evrenin Zarafeti*, 282.

aktiviteyi imkânsız hale getirecektir. Geriye sönmüş yıldızlar, kara delikler ve nötron yıldızları kalacaktır.⁶⁸⁰ Bu donma hadisesinde her yer aynı sıcaklıkta olacağından ve hiçbir ışıma gerçekleşmeyeceğinden bir hareket ortaya koyamayacaklardır. Bu sebeple isim vermeden termodinamiğin ikinci yasası ile aynı şeyi söylemiş olur. Burada farklı olarak enerjinin bulunduğu ortama müdahale eden bir genişleme sebebiyle genel sıcaklık düşüşü gerçekleşmiştir. Yine de benzer olarak entropi artışı sona ulaşmış ve ısıl denge gerçekleşmiştir. Termodinamiğin ikinci yasası olan entropiye göre aynı senaryoyu genişlemenin öldürücü etkisi olmadan da kurgulayabiliriz.

Evrenin sonuna dair ipucu veren termodinamiğin ikinci yasası olan entropi aslında aşamaları açıklanmış bir son buluş süreci tasvir etmez. Daha çok, ileride mutlaka sona ereceğini olasılık hesabı içinde verir. Sürekli çalışan kapalı bir sistemin bir gün tükeneceğini söyler. Evren için ise ondaki mevcut düzeninin giderek bozulmaya yüz tutacağını göstermektedir. Burada tekyönlü zaman oku vardır ve bu okun ilerlemesiyle evren ısı ölümü gerçekleşerek son bulur. Bu ısı ölümü çok yüksek veya çok sıcak bir miktarı sebebiyle değil tam tersine her yerin aynı sıcaklıkta eşitlenmesi ve hareketin durması sonucu meydana gelir. Bu gerçekleştiğinde evrende ısı alışverişi durur ve hiçbir hareket kalmaz.⁶⁸¹ Yine bu durum da evrenin ısı ölümü olarak değerlendirilebilir.⁶⁸²

1800'lü yılların başlarında ısıya dayalı çalışan makinaların işleyişini açıklamak için termodinamik sistem ortaya konuldu. Sistem iki yasaya dayanıyordu. Birinci yasası enerjinin korunumunu formülleştirdi. Buna göre kapalı bir ortamdaki enerji dışarıya hiçbir sızıntı ya da içeriye hiçbir ekleme olmadığında her zaman aynı miktarda kalmaktadır. Sisteminin ikinci yasası ise kapalı bu sistemdeki düzensizliğin sürekli artma yönünde olduğu ve enerjinin kullanılmayacak duruma geldiğini söyler.⁶⁸³ Bu yasa madde ve enerji ilişkisinde geriye dönülmez biçimde değişimlerin olduğunu ifade eder. Isı maddede molekül hareketliliği oluşturur ve kendini ısınan sıcak bölgeden soğuk bölgeye akması şeklinde gösterir. Bu süreç tek yönlüdür ve geri çevrilemez. Böyle oluşu onunla birlikte zaman oku tabirinin kullanılmasına sebep olmaktadır. Bu zaman oku dairesel değildir ve tek yönlüdür. Helmholtz, Rudolf Clausius, ve Lord Kelvin termodinamiğin ikinci yasasını entropi olarak sistemleştirdiler. Isı gibi enerji akışı sürekli alışveriş halinde bir dengeye ulaşıncaya kadar devam eder. Isıl denge sağlanınca alışveriş sona ererek

⁶⁸⁰ Kaku, *Olanaksızın Fiziği*, 280.

⁶⁸¹ Barrow, *Evrenler Kitabı*, 54.

⁶⁸² Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 64.

⁶⁸³ Barrow, *Evrenler Kitabı*, 52.

hareket durur. Evrenimiz de dış kısımda bir şey olmadığı kabul edilerek kapalı sistem sayılmıştır. Bu kapalı sistem için entropi yasası geçerli görülmüştür.⁶⁸⁴ Bu yasaya dayanılarak evrenimizin bu ısıl dengeye ulaşacağı beklenmektedir. Bu yasanın yeni çıktığı döneme yakın olan Osmanlı düşünürlerinden Filibeli Ahmed Hilmi de materyalizme karşı yazdığı eserinde konuyu ele alır. Termodinamiğin ikinci kanununun kainatın ebedi kalamayacağını gösterdiğini ifade eder.⁶⁸⁵

Bu yasanın önemli yanlarından birisi kuantum fiziğinde olduğu gibi olasılıkçı yapıda olmasıdır. Kapalı sistemin içerdiği moleküllerin ya da elemanların hareketleri istatistiksel matematik ile hesaplanmaktadır.⁶⁸⁶ Bu sebeple termodinamik yeni fiziğe geçişte ön aşama gibidir. Koyduğu klasik ilkeler Newton'dakilerin aksine mikro âlemde de geçerli olduğu kabul edilir.

Yukarıda evrenin sona eriş senaryolarından büyük çöküş yaklaşımında değerlendirdiğimiz gibi burada da i'dam ve tefrik açısından meseleye bakabiliriz. Yukarıdaki iki kelami terimden birisine tam olarak benzetme yapamamıştık. Ancak entropiye dayalı ısı ölümü senaryosunda maddi varlık halâ devam etmektedir. Sadece hareket son bulmuştur. Bu yaklaşım Mu'tezile âlimlerinden Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'a nisbet edilen bir görüşü akla getirmektedir. Ona göre ahirette cennet ve ceennemlikler sonsuz nimet ve sonsuz azap üzere olmayacak bir süre hareketleri sona erim sonsuz bir sükûn üzere kalacaklardır.⁶⁸⁷ Hareketin sonsuza kadar devam etmeyeceğini ifade etmesi bakımında dikkat çekicidir.

⁶⁸⁴ Davies, *Son Üç Dakika*, 24-25.

⁶⁸⁵ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, Haz. Erdoğan Erbay – Ali Utku, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2012), 171-172; Filibeli Ahmed Hilmi'nin Materyalizm hakkındaki tenkitleri için bkz. Mehmet Akgün, *Türkiye'de Klasik Materyalizm Eleştirileri* (Ankara: Elis Yayınları, 2007), 171-186.

⁶⁸⁶ Greene, *Evrenin Dokusu*, 191.

⁶⁸⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 475.

SONUÇ

İslam inancında temel konu Allah'ın en yüce varlık olduğudur. Bu yücelik tüm yönleriyle kabul edilmesi ve açıklanması gereken bir konudur. Allah'ın varlığını anlama ve açıklama çabası olarak Kelam, İslami İlimler içerisinde kendi sistemini geliştirmiştir. Bu sistemde ilk olarak Hudûs teorisi karşımıza çıkmaktadır. Bu teori ise ilahi varlığı âleme kıyas etme metodunu merkeze almaktadır. Âlem duyularımıza ve aklımıza konu olan mevcudiyeti sebebiyle merkeze alınmaktadır. Allah'ı tek sonsuz varlık olarak kabul edildiğinden inanç sisteminde âlemin sonsuz olmadığı kabul edilmiştir.

Hudûs teorisi esas itibarıyla başlangıçtaki sonradanlığı ifade etse de genel çerçevede sonluluğu ortaya koymaktadır. Bu sebeple âlemin sonluluğu meselesi Kelam ilmi açısından temel bir konudur ve atomcu hudûs anlayışı içinde ispatlanması önemsenmiştir. Biz de bu çalışmamızda Kelam atomculuğunun âlem anlayışını sonluluk üzerine kurması üzerinde durduk. Âlemin cüzlerden başlayarak tüm varlığın bu anlayışla zaman, mekân ve miktar bakımından sonlu ve sınırlı kabul edildiğini ortaya koymaya çalıştık.

Kelamcılar âlemin başlangıç itibarıyla sonlu olduğunu güçlü şekilde vurgulamaktadır. Fakat âlemin sona erışı konusunda yaptıkları açıklamaların hudûs hakkındakilere nispetle sınırlı olduğunu görülmektedir. Farklı açıdan bakarsak hudûs teorisyenleri âlemin hem başlangıç hem de son itibarıyla sınırlı olduğuna dair delilleri çokça ele almaktadır. Ancak bu delilleri çoğunlukla ezeliğin reddi bağlamında kullanılmaktadır. Ebedîliğe gelince durum değişmektedir. Kullanılan deliller atomcu yaklaşım içinde ebedîliğin nefyedilmesini de sağladığından ayrı şekilde çok daha az gündeme gelmektedir. Gündeme geldiğinde ezeliğin reddinin ebedî ahiret hayatı ile çelişmediği ifade edilerek ele alınmaktadır. Sonuç olarak âlem zatî yapısı itibarıyla tüm yönlerden sonludur ve ezeli değildir. Ancak Allah'ın müdahalesi ile izafi bir ebedîliğe kavuşabilir. Nihai olarak Kelam atomculuğunda âlemin başlangıç yönünden zorunlu şekilde sonlu olduğu gibi bitiş yönünden de imkân ve fiili durum mertebesinde sonlu olduğu kabul edilmektedir. Bir yokluk ile öncelenerek sonradan var olan âlem hali hazırda yok olabilecek durumdadır ve kıyamet ile nihayete erecektir. Bu, Kelam İlmini mücadele ettiği materyalist düşünce ile ayıran noktadır.

Kelam dışında da âlemin sonluluğu ve sonsuzluğu ikilemi düşünce tarihini meşgul etmiştir. İslam düşüncesi içinde bu ikilemin kendince çözümlenebildiğini söyleyebiliriz.

İslam felsefesi âlimleri hem âlemin sonlu olduğunu söylemişler hem de onun ezeliğini savunmuşlardır. Onlar Allah'a ve ahiret gününe olan inançlarına ters düşmemek adına yorumlar geliştirmişlerdir. Burada bir yönden sonluluk diğer bir yönden de sonsuzluk özellikleri aynı düşünce sistemi dâhilinde ele alındığı görülmektedir. Bu iki husus benzer şekilde kelim ilmi için de söz konusudur ancak kelamcılar için âlemin zaman, mekân ve sayı bakımından net ve belirli özellikleri vardır. Bu çerçevede kelamcılar âlemin her yönden sonlu olduğu savunmuştur. Âlem hem cüzleriyle hem de bütünüyle zaman ve mekân olarak sonlu kabul edilmiştir. Ahiret hayatının ebediliğini açıklarken de sonlu âlem anlayışı içinde açıklamalar getirmişlerdir.

Klasik kelam tartışmaları içerisinde âlimler de kendi dönemlerinde inanç hakkında çeşitli itirazlarla mücadele etmişlerdir. Âlemin hudûsunu ispatlarken hedef aldıkları tarafların başında dehrîyyun denilen materyalistler gelmektedir. Dehrîler zamanın ve mekânın ezeli ve ebedî olduğunu savunarak âlemin yaratılmışlığını reddetmişlerdir. Kelamcılar buna karşı âlemin bir yaratıcısı olduğunu ve âlemin sonradan var olduğunu savunmuşlardır. Ancak günümüzde ise karşı taraf açısından farklı bir durum ortaya çıkmıştır. Pozitif bilimde fizik varlık dediğimiz maddenin belirli sınırları olması gerektiği anlayışı giderek güçlenmektedir. Hem deney ve gözlemler hem de matematik hesaplamalar sonlu âlem tasavvurunu desteklemektedir. Günümüzde tam bir kesinliğe ulaşmamış olmasa da âlemin sonlu ve sonradan olduğunu söylemeye destek sağlayacak bilimsel gelişmeler mevcuttur.

Bu çalışmamızda Kelam atomculuğundaki parçada ve bütünde sonluluğu Yeni Fizikteki bilgilerle ilişkilendirmemiz kısmi benzerliğe dayanmaktadır. Yeni Fizik maddenin cüzlerinin sonlu özelliklere sahip olduğunu söylerken aynı zamanda sonsuz ihtimallerin varlığını da bir kenarda tutmaktadır. Ancak sonuç itibarıyla deneyimlediğimiz doğa hadiseleri sonlu özellikte gerçekleşmektedir. İnsanın duyuları için sonlu bir evren yapısı tasvir edilmektedir.

Evrenin madde miktarı, kapladığı alan ve var olduğu zaman bakımından sonlu olması da yine dini inanç açısından gerekliliktir. Kelam sisteminde de İlâhî varlığın tek sonsuz ve en büyük oluşunu kabul etmek için gereklidir. Âlemin cüzlerinin sonlu olduğunun söylenmesi de aynı gerekçeye dayalıdır. Âlem zaman, mekân ve miktar gibi özelliklerle tavsif edildiğinde direkt olarak sonlu kabul edilmiş olur. Çünkü bunlar sonsuz varlıklarda bulunmazlar. Yeni Fizik ile birlikte gelişen günümüz Astronomi bilimi de Büyük Patlama teorisiyle başlayarak sonlu bir evren tablosu çizmektedir. Bu yönden

sonluluğa zıt şekilde çoklu evrenlerin olabileceğine dair teoriler varsa da bu evrenlerin her biri kendi içinde sonlu yapıdadır.

Bu çalışmamızla kelimadaki âlem anlayışının sonlu cisimlere dayalı sistemini aktararak yeni fizikteki benzer konuları tanıtmaya gayret ettik. Allah'tan başka her şeyi cismani olarak açıklayan ilk dönem atomculuğunun yapısını ve amaçlarını ele almaya çalıştık. Çalışmamız kelam ve bilim ekseninde âlemin tabiat düzeyinde sonlu ve cismani cüzlerden oluştuğunu ortaya koymayı hedeflemiştir. Parçacık fiziğini açıklarken ilk dönem kelam atomculuğunu anlamaya imkân tanımakla beraber onu aşan bir genişlikte olduğu görülmektedir. Bu durum kelam açısından bir olumsuzluk değildir. Aksine müteahhir dönemi anlamada faydalı olacaktır. Müteahhir dönemden itibaren dini düşüncede âlemde bazı şeylere sonsuzluk ya da madde ötesi özellik atfedilmektedir. Nasıl ki Kelam eserlerinin teşekkül ettiği dönemde teorik düşünce fizik alana girip onu kullandıysa günümüzde de Fizik bilimi metafizik alana girebilecek açıklamalar ortaya koymaktadır. Bu durum her iki alan için gelişmeye fayda sağlayan bir durumdur. Özellikle İslam düşüncesindeki madde ve mana ya da cisim ve ruh ayrımında cisim ve madde tarafına temelini oturtmuş olan Kelam için yeni açılımlar sağlama imkânı doğurmaktadır. Ruh ve mana fenomenleri İslam düşüncesinde genel kabul görmüş durumdadır. Kelamcılar bunları reddeden bir yaklaşımı da yoktur. Onlar daha çok sistemlerini cisim olarak âlem üzerine bina ettiklerinden maddenin açıklanmasına önem vermişlerdir. Onların bu madde tarafındaki âlem zeminine basan yaklaşımları akli esas alan İslam Felsefesi ve manayı arayan Tasavvuf ilmi birlikte bütüncül bir konuma ulaşmaktadır. Bu bütünlüğün daha iyi anlaşılabilmesi için günümüz bilim birikiminden faydalanmak yerinde olacaktır. Ancak bu birikimden faydalanırken sadece atomcu hudûs anlayışı ekseninde değerlendirmeler yapmak yeterli olmayacaktır. Müteahhir dönemde İslam Felsefesi ve Tasavvuf ile kaynaşmaya başlayan Kelam sistemi içinde gelişen farklılıklar ayrıca incelenmelidir. Parçacık fiziğinin kelam atomculuğu ile bir birini fazlaca çağırıştırması yanında Kuantum mekaniğindeki ihtimallerin varlığı meselesi İslam Felsefesindeki birikimle ayrıca değerlendirilmelidir. Bu değerlendirmelerle sonsuz yaratıcı karşısında âlemin sonluluğunun ne anlama geldiği daha iyi anlaşılacaktır.

KAYNAKÇA

Açıkgenç, Alparslan. *İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2006.

Akgün, Mehmet. *Türkiye’de Klasik Materyalizm Eleştirileri*. Ankara: Elis Yayınları, 2007.

Alper, Ömer Mahir. *İbni Sînâ*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Altıntaş, Hayrani. *Tasavvuf Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.

Altıntaş, Ramazan. *İslam Düşüncesinde Tevhid Ve Estetik İlişkisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.

Altıntaş, Ramazan – Kandemir, Ahmet Mekin. *Dakiku’l-Kelam / Kelam Kozmolojisi (Metin Seçkisi)*. Konya: Kitaparası Yayınları, 2021.

Âmidî, Seyfeddin. *Gâyetü’l-merâm fî ilmi’l-kelem*. thk. Hasan Mahmud Abdüllatif. Kahire: Lecnetü İhyâi Tûrâsi’l-İslâmî, 1971.

Askerî, Ebu’l-Hilal el-Hasan. *el-Furûk’l-lügaviyye*. thk. Muhammed İbrahim. Kahire: Dâru’l-İlim Ve’s-Sekâfe, 1997.

Aydın, İbrahim Hakkı. “Plotinus ve İki İslâm Mütefekkirinde (Fârâbî ve İbn Sînâ’da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi”. *İslâmî Araştırmalar* 14 / 4 (2001): 171-181.

Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tahir. *Kitâbü Usûli’d-dîn*. Nşr. Dârülfünun İlahiyat Fakültesi. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.

Baker, Joanne. *50 Fizik Fikri*. çev. Çağlar. Sunay. İstanbul: Domingo Yayınevi, 2018.

Bâkılânî, Ebû Bekr. *el-İnsaf fî mâ yecibu i'tikâdudû ve lâ yecûzü el-cehlü bihî*. thk. Muhammed Zahid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türâs, 2000.

Bâkılânî, Ebû Bekr. *Kitâbu Temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*. thk. İ. Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.

Barrow, John D. *Evrenler Kitabı*. çev. Raşit Gürdilek. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlmi Kelam*. İstanbul: Fethi Demir Matbaası, 1955.

BBC News Türkçe. "Antimadde deneyinde dönüm noktası". Erişim 21.03.2023.

Belhî el-Ka'bî, Ebu'l-Kâsım. *Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Râcih Abdülhamid. Amman: Dâru'l-Hamîd, 2014.

Bolay, Süleyman Hayri. "Âlem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/357-160. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Bulğen, Mehmet. "Kelam ilminin Kozmolojik Boyutları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/39 (Mayıs 2010), 49-80.

Bulğen, Mehmet. *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Hasan Hacak. İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 2000.

Cengiz, Lütfi. *İbni Rüşd'de Uluhiyet*. Konya: Palet Yayınları, 2015.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yay, 1999.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2011.

Coleman, James. *Herkes İçin görelilik*. çev. Osman Gürel. Ankara: V Yayınları, 1987.

Collingwood, R. G. *The Idea of Nature*. İngiltere: Oxford University Press, 1945.

Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi-1*. çev. Hüseyin Hâtemî. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

Coşkun, İbrahim. *Ateizm ve İslam Kelami Açından Modern Çağ Ateizminin Eleştirisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitabü't-Ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.

Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî. *eş-Şâmil fî usûlü'd-dîn*. thk. Ali Sami en-Neşşâr v.dğr. İskenderiye: Münşetü'l-Ma'ârif, 1969.

Çelebi, İlyas. *İslam İnancında Gayp Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1996.

Dhanani, Alnoor. *Kelâmın Fizik Kuramı Basra Mu'tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*. çev. Mehmet Bulgen. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Davies, Paul. *Son Üç Dakika*. çev. Sinem Gül. İstanbul, Varlık Yayınları, 1999.

Ebü Hanife, İmâm-ı A'zam. "el-Fıkhu'l-ekber". çev. Mustafa Öz. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner, 1980.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Naim Zarzur. Beyrut: 2005.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*. trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.

Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Kelamı Ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*. çev. Şahin Filiz. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.

Fârâbî, Ebü Nasr. *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâdila*. nşr. Albert N. Nader. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.

Filibeli Ahmed Hilmi, Şehbenderzâde. *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*. Haz. Erdoğan Erbay – Ali Utku. Konya: Çizgi Kitabevi, 2012.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Komisyon. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Gasiorowicz, Stephen. *Kuantum Fiziği*. çev. Ayla Çelikel-Hanash Gür. Ankara: AÜFF Döner Sermaye İşletmesi Yayınları, 2000.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâmi ve'z-zendeka*. Beyrut: Dâru'l-Menâhic, 1438/2017.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Fedâihu'l-bâtuniyye*. thk. Abdurrahman Bedevi. Kuveyt: Dâru'l-Kütübi's-Sekâfiyye, ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Filozofların Tutarsızlığı*. terc. Bekir Karlığa. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Filozofların Tutarsızlığı*. terc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: YEK Yayınları, 2014.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. Kahire: Dâru'l-Marife, 1332H.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-i'tkâd*. haz. Abdullah Muhammed el-Halîlî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Kavâidü'l-akâid*. thk. Musa Muhammed Ali. Lübnan: Alemü'l-Kütüb, 1985.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mişkâtü'l-envâr*. thk. Ebu'l-alâ Afîfî. Kahire: Dâru'l-Kavmiyye, ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mi'yâru'l-ilm*. thk. Süleyman Dünya. Mısır: Dâru'l-Maarif, 1961.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Munkız mine'd-dalâl*. haz. Abdülhalim Mahmud. çev. Salih Uçan. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1997.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1972.

Gilmore, Robert. *Kuarkların Büyücüsü*. çev. İlker Kalender. Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2007.

Goswami, Amit. *Kendini Bilen Evren*. çev. Yasemin Tokatlı Yy.: Ruh Ve Madde Yayınları, 2003.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.

Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman. *Kelam (Tarih-Ekoller-Problemler)*. Konya: Tekin Kitabevi, 2001.

Grant, Edward. *Orta Çağda Fizik Bilimleri*. çev. Aykut Göker. Ankara: Verso Yayınları, 1984.

Greene, Brian. *Evrenin Zerâfeti*. çev. Ebru Kılıç. Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 1999.

Greene, Brian. *Evrenin Dokusu*. çev. Murat Alev. Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 2010.

Griffiths, David Jeffrey. *Kuantum Mekaniğine Giriş*. çev. Haluk Özbek- Sondan Durukanoğlu Feyiz. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2010.

Güneş, Kamil. *İslami Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman. *Kitabu'l-Ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî-İbrahim Samerrâî. 2 Cilt. Kahire: Daru ve Mektebetü Hilal, ts.

Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman. *Kitabu'l-Ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî-İbrahim Samerrâî. 4 Cilt. Kahire: Daru ve Mektebetü Hilal, ts.

Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî-İbrahim Samerrâî. 5 Cilt. Yy. : Dâru ve Mektebetü'l-Hilal, ts.

Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî-İbrahim Samerrâî. 6 Cilt. Yy. : Dâru ve Mektebetü'l-Hilal, ts.

Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman. *Kitabu'l-Ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî-İbrahim Samerrâî. 8 Cilt. Kahire: Daru ve Mektebetü Hilal, ts.

Hanođlu, İsmail. *Râzî Düşüncesinde Felsefenin Temel Disiplinleri ve Pozitif Bilimler*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.

Hawking, Stephen – Mlodinow, Leonard. *Büyük Tasarım*. çev. Selma Öđünç. İstanbul: Doğan Kitap, 2012.

Hawking, Stephen. *Zamanın Kısa Tarihi*. çev. Barış Gönülşen. İstanbul: Alfa Yayınları, 2013.

Hayyât, Ebü'l-Hüseyn. *el-İntisâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî el mülhid*. thk. Henrik Samuel Nyberg. Beyrut: Mektebetü'd-Dâri'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 1413/1993.

Hayyât, Ebü'l-Hüseyn. *el-İntisâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî el mülhid*. haz. Muhammed Hicazî. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.

Hooft, Gerard't. *Maddenin Son Yapıtaşları*. çev. Mehmet Koca-Nazife Özdeş Koca. Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 2005.

Hotinli, Metin. *Elli Soruda Büyük Patlama Kuramı*. İstanbul: Yedi Renk Yayınları, 2011.

İcî, Adudüddîn. *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelam*. thk. Abdurrahman Umeyre. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1997.

İcî, Adudüddîn. *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelam*. thk. Abdurrahman Umeyre. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1997.

İbni Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*. haz. Ahmed Şemsüddin. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.

İbni Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*. haz. Ahmed Şemsüddin. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.

İbn Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Ali. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 2 Cilt İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

İbn Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Ali. *el-Istîlâhâtu's-sûfiyye*. haz. Abdurrahman Hüseyin Mahmud. Kahire: ts. Mektebetü Âlemi'l-Fikr.

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed. *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. yy. : Dâru'l-Fikr, 1399/1979.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü Makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.

İbni Hazm, Ebû Muhammed Ali. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ-i ve'nihal*. 1 Cilt. Kahire: Mektebetü Hancî, ts.

İbni Hazm, Ebû Muhammed Ali. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ-i ve'nihal*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Hancî, ts.

İbni Hazm, Ebû Muhammed Ali. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ-i ve'nihal*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Hancî, ts.

İbni Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed. *Sünenü İbni Mâce*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 2 Cilt. b.y. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye – Faysal İsa, ts.

İbni Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.

İbni Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 5 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.

İbni Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen. *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*. thk. Sami Nasr Lütf - Faysal Büdeyr 'Avn. Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1975.

İbni Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed. *Faslu'l-makâl*, thk. Muhammed Amâra. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1983.

İbni Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed. *el-Keşfan Menâhici'l-Edille*. haz. Muhammed Abid el-Câbirî. Beyrut: 1998.

İbni Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. Süleyman Dünya. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1960.

İbni Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin. *Kitâbü'l-hudûd*. thk. A. M. Goichon. Paris: 1963.

İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin. *Kitâbu'n-Necât*. thk. Macit Fahri. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1982.

İbni Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin. *Eş-Şifâ(İlâhiyyât)*. haz. İbrahim Medkûr. Kahire: Mektebetü Semâha, 2012.

İbni Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin. *Uyûnu'l-hikme*. thk. Abdurrahman Bedevi. Beyrut-Kuveyt: Dâru'l-Kalem- Vekaletü'l-Matbuat, 1980.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn. *Minhâcü's-sünne*. thk. Muhammed Râşid. 1 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1406/1986.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn. *Minhâcü's-sünne*. thk. Muhammed Râşid. 3 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1406/1986.

İbni Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed. *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. yy. : Dâru'l-Fikr, 1399/1979.

İbni Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.

İbni Meymun, Ebû İmrân Mûsâ. *Delâletü'l-hâ'irîn*. haz. Hüseyin Atay. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.

İhvânu's-Safâ. *Resâilü ihvâni's-safâ ve hillâni'l-vefâ*. nşr. Müessesetü Hindâvî. 1 Cilt. İngiltere: 2018.

İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risaleleri*. çev. Komisyon. 1 Cilt. İstanbul: Ayrıntı Yayınevi, 2012.

İnan, Yalçın. *Kozmos'tan Kuantum'a 1*. Ankara: Doruk Yayıncılık, 2003.

İsfehânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Ed-Dâveni. Şam-Beyrut: Dâru'ş-Şâmiyye-Dâru'l-Kalem, 1412 H.

İsmail Hakkı, İzmirli. *Yeni İlm-i Kelam*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.

İzutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Temel Kavramlar*. çev. Ahmet Yüksel Özemre. İstanbul: 1998.

Ka'bî, Ebu'l-Kâsım el-Belhî. *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahû 'Uyûni'l-mesâil ve'lcevâbât*. thk. Hüseyin Hansu-Râcih Kürdî-Abdülhamîd Kürdî. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.

Kâdî Abdülcebbâr, el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.

Kâdî Abdülcebbâr, el-Hemedânî. "*el-Muhtasar*". Resâilü'l-adl ve't-tevhîd. thk. Muhammed Imâra. Beyrut: Daru'l-Hilal, 1971.

Kâdî Abdülcebbâr, el-Hemedânî. *el-Mecmu fî'l-muhît bi't-teklîf*. thk. Jean Yusuf Houben el-Yesui. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965.

Kâdî Abdülcebbâr, el-Hemedânî. *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl (Rü'yetü'l-Bârî)*. thk. Mustafa Hilmi-Ebu'l-Vefâ el-Ğanîmî. ed. İbrahim Mezkûr-Taha Hüseyin. 4 Cilt. Kahire: t.y.

Kâdî Abdülcebbâr, el-Hemedânî. *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl (el-İrade)*. thk. Muhammed Kasım. ed. İbrahim Mezkûr-Taha Hüseyin. 5 Cilt. Kahire: t.y.

Kâdî Abdülcebbâr, el-Hemedânî. *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl (el-Firak ğayrul-İslâmiyye)*. thk. Mahmud Muhammed Kasım. ed. İbrahim Mezkûr-Taha Hüseyin. 6 Cilt. Kahire: t.y.

Kâdî Abdülcebbâr, el-Hemedânî. *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl (Halku'l-Kur'ân)*. thk. Muhammed Kasım. ed. İbrahim Mezkûr-Taha Hüseyin. 7 Cilt. Kahire: t.y.

Kâdî Abdülcebbâr, el-Hemedânî. *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl (Teklîf)*. thk. Muhammed Ali en-Neccar-Abdülhalim en-Neccar. ed. İbrahim Mezkûr-Taha Hüseyin. 11 Cilt. Kahire: t.y

Kâdî Abdülcebbâr, el-Hemedânî. *Tenzîhü'l-Kur'ân ani'l-metâin*. thk. Ahmet Abdürrahim es-Sayih. dnş. Tevfik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü'n-Nâfize, 2006.

Kaku, Michio. *Einstein'in Evreni*. çev. Engin Tarhan – Eren Veysel Ersoy. Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2012.

Kaku, Michio. *Olanaksızın Fiziği*. çev. Engin Tarhan. Ankara: ODTÜ Geliştirme Vakfı Yayıncılık, 2014.

Kalın, Faiz. “Zaman Kavramı Açısından el- Cürcânî'nin Şerhu'l-Mevâkıfın'a Genel Bir Bakış”. *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2 / 3 (Haziran 2002): 161-170.

Kandemir, Ahmet Mekin. *Mutezili Düşüncede Tabiat Ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Karadaş, Çağfer. “Atomcu Düşünceler Ve Kelâm Atomculuğu”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Ocak 2004), 57-72.

Karadaş, Çağfer. *Bâkılânî'ye Göre Allah Ve âlem Tasavvuru*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.

Karlığa, Bekir. “Cisim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/28-31. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Kâşânî, Abdürrezzak. Mu'cemu ıstılâhâti's-sûfiyye. thk. Abdül'âl Şahin. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992/1413.

Kaya, Mahmut. “Vücûd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/139-140. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Kelabazî, Ebû Bekr Muhammed b. İshak el-Buhârî. *et-Taarruf li mezhebi elhli't-tasavvuf*. nşr. Arthur John Arberry. Kahire: el-Mektebetü'l-Hâncî, 1994.

Kılıç, Mahmut Erol. "İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/493-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Kırbyık, Halil. *Evren Nasıl Oluştı*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Yayıncılık, 2007.

Kindî, Ya'kûb b. İshak. *Resâilü'l-kindî el-felsefiyye*. thk. Ebû Rîde. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1950.

Kocabaş, Şakir. *Fizik ve Gerçeklik*. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.

Koç, Turan. *Ölümsüzlük Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâilerin Kelam Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Koloğlu, Orhan Şener. "Fenâ: Son Dönem Mutezilesinde Teklifin Sonlandırılması Üzerine Tartışmalar". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 / 1 (Ocak 2009), 425-471.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Berduni. Kahire: 1964.

Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*. thk. Abdülhalim Mahmud-Mahmud b. Eş-Şerîf. 1. Cilt. Kahire: Dâru'l-maarif, ts.

Kutluer, İlhan. "Halâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/221-225. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Kutluer, İlhan. "Zaman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/111-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Küçükalp, Kasım – Cevizci, Ahmet. *Batı Düşüncesi*. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009.

M. Craus, Lawrance. *Hiç Yoktan Evren*. Çev. Ebru Kılıç. İstanbul: Aylak Kitap, 2012.

Mâtürîdi, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2002.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiyye: Dâru'l-câmiâtu'l-Misriyye, ts.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Beslûm. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Beslûm. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Müslim, b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5. Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Türâsi'l-Arabi, ts.

Necrânî, Takiyyüddîn. *el-Kâmil fi'l-istiksâ*. thk. Seyyid Muhammed Şahid. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1999.

Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl*, thk. Yusuf Ali Bedevi. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.

Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn* thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 1 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2004.

Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn* thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2004.

Neşşâr, Ali Sâmi. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefiyyi fi'l-islâm*. 1 Cilt Kahire: Dâru'l-Maarif, ts.

New Scientist Limited UK/New Scientist. "Physicists create heaviest form of antimatter ever seen". Erişim 21.03.2023.

Nicholson, Iain. *Evren*. çev. Cengiz Yalçın. Ankara: Akıl Çelen Kitaplar, 2018.

Nisâbü'rî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed. *El-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Ma'n Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid. Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâi'l-'Arabî, 1979.

Demir, Osman. *Kelamda Nedensellik*. İstanbul: Klasik Yayıncılık, 2015.

Öklid. *Öğelerin 13 Kitabından Birinci Kitap*, çev. Özer Öztürk – David Pierce. İstanbul: Matematik Bölümü Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2013.

Özervarlı, M. Sait. *İbni Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi Ve Kelamcılara Eleştirisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.

Penrose, Roger. *Fiziğin Gizemi Kralın Yeni Usu II*. çev. Tekin. Dereli. Ankara: TÜBİTAK, 2004.

Râzî, Fahreddin. *Allah'ın Aşknlığı*. çev. İbrahim Coşkun. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Râzî, Fahreddin. *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.

Râzî, Fahreddin. *el-Erba'in fi Usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka 1 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.

Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*. Kum: İntişârât Beydar, ts.

Râzî, Fahreddin. *El-Metâlibü'l-âliyye mine'l-immi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.

Râzî, Fahreddin. *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, nşr. Tâhâ Abdurraus Sa'd. Mısır: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.

Râzî, Fahreddîn. *Nihayetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Said Abdüllatif Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2010.

Râzî, Fahreddin. *Şerhu'l-işârât ve't-tenbîhât*. thk. Ali Rıza Necefzade 2 Cilt. Tahran: Encümen-i âsâr, 1382H.

Râzî, Fahreddin. *Şerhu uyûni'l-hikme*. Nşr. Ahmed Hicâzî es-Seka. 2 Cilt. Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1415.

Sâbûnî, Nüreddîn. *Mâtürîdiyye Akâidi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn. *el-Milel ve'n-nihal*. 2 Cilt. yy. : Müessesetü Halebî, ts.

Şirinov, Agil. *Nasîrud'd-dîn et-Tûsî de Varlık Ve Ulûhiyyet*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Taylan, Necip. *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd. *Şerhu'l-akâidi'n-Neseftiyye*. thk. Ali Kemal. Beyrut: Dâru İhyâ-i Turâsi'l-Arabi. 2014.

Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Toprak, Süleyman. *Ölümden Sonraki Hayat(Kabir Hayatı)*. Konya: Tekin Kitabevi, 2017.

Toprak, Süleyman. *Ahirete İman*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.

Tuna, Taşkın. *Ol Dedi Oldu 1 Big-Bang'in Nefes Kesen Öyküsü*. İstanbul: Şule Yayınları, 2009.

Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc. *Kitabü'l-lüma'*. nşr. Abdülhalim Mahmud-Taha Abdülbaki Sürur. Bağdat: 1960.

Tûsî, Nasiruddîn. *Telhîsu'l-muhassal*, nşr. Tâhâ Abdurraus Sa'd. Mısır: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, ts.

Türker, Ömer. "Felsefe Geleneğinde Tanrı-Âlem İlişkisi". Erişim Tarihi: 17.03.2023. <https://www.cins.com.tr/genel/omer-turker-felsefe-geleneginde-tanri-Âlem-iliskisi/>

Türker, Ömer. "Tasavvuf geleneğinde âlem tasavvuru". Erişim: 17.03.2023. <https://www.gzt.com/cins/tasavvuf-geleneginde-Âlem-tasavvuru-3532297>

Uslu, Ferit. *Tanrı Ve Fizik*. Ankara: Nobel Yayınları, 2007.

Uysal, Enver. "Kindî Felsefesinde Cevher Kavramı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 / 1 (Ocak 2009): 159-170.

Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Felsefesi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1976.

Weinberg, Steven. *Atom Altı Parçacıklar*. çev. Zekeriya Aydın. Ankara: TÜBİTAK, 2002.

Weinberg, Stewen. *İlk Üç Dakika*. çev. Zekeriya Aydın – Zeki Aslan. Ankara: TÜBİTAK, 1996.

Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. trc. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Yalçın, Cengiz. *Kuantum*. Ankara: Akıl Çelen Kitaplar, 2015.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Araz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/ 337-342. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yıldırım, Ömer Ali. "Ma'dûm ve Mümkün: Mûtezile'nin "Ma'dûm" ve İbn Sînâ'nın "Mümkün" Kavramı Üzerine Değerlendirmeler". *İslam Araştırmaları Dergisi* /30 (Eylül 2013), 81-107.

Yılmaz, Faruk. *İslamda Varlık Düşüncesi Epistemoloji-Ontoloji*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2011.

Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.

ez-Zebîdî, Murtazâ. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Komisyon. 9 Cilt. yy: Dâru'l-Hidâye, ts.

ez-Zebîdî, Murtazâ. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Komisyon. 31 Cilt. yy: Dâru'l-Hidâye, ts.

ez-Zebîdî, Murtazâ. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Komisyon. 35 Cilt. yy: Dâru'l-Hidâye, ts.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl'*. Beyrut: 1407H.