

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

**İBN SİNA VE FAHREDDİN RÂZÎ'NİN ZAMAN
ANLAYIŞI VE İHTİLAFLARI**

AHMET NUSRET ÖZDİL

DOKTORA TEZİ

**DANIŞMAN:
PROF. DR. KAMİL GÜNEŞ**

KONYA-2024

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

**İBN SİNA VE FAHREDDİN RÂZÎ'NİN ZAMAN ANLAYIŞI
VE İHTİLAF LARI**

AHMET NUSRET ÖZDİL

DOKTORA TEZİ

**DANIŞMAN:
PROF. DR. KAMİL GÜNEŞ**

KONYA-2024

BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ahmet Nusret Özdil		
	Numarası	18810601304		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Kelam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Kamil Güneş		
Tezin Adı	İbn Sinâ ve Fahreddin er-Râzî'nin Zaman Anlayışları ve İhtilafları			

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 yapıldığımı bildiririm.

Ahmet Nusret Özdil

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ahmet Nusret Özdil		
	Numarası	18810601304		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Kelam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Kamil Güneş		
Tezin Adı	İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî'nin Zaman Anlayışları ve İhtilafları			

Bu çalışmada İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî'nin zaman konusundaki görüşleri ve aralarındaki ihtilafların değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Bu gayeyle iki düşünürün fikirleri karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. İbn Sînâ zamanın hareketin ölçüsü olduğunu ve dışta bir varlığa sahip bulunduğunu iddia etmektedir. O ayrıca meşşâî geleneğin zamanın varlığı konusundaki delil eksikliğini doldurmaya çalışmaktadır. Râzî ise Aristo'cu zaman tanımını kabul etmediği gibi kelam geleneğinde kendisine kadar hâkim görüş olan zamanın iki farklı olayı birbiri için vakit belirlemekten ibaret olduğu görüşüne de mesafelidir. O Eflâtun'a nispet edilen ve İslam düşüncesinde kendisinden önce Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî gibi bazı düşünürlerce benimsenen zamanın hareketle ilişkisiz bir cevher olduğu görüşünü benimsemektedir. Bu tezde zamanın mahiyeti hakkındaki bu iki kadîm görüşün İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî özelinde hesaplaşması incelenmektedir. Bu bağlamda dile getirilen görüşlerin düşünürlerin sisteminin bütünündeki yeri, delillerinin hareket noktaları ve bu deliller geçerli olması halinde kabul edilmesi gereken sonuçlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca tarafların görüş ve delilleri mantıksal tutarlılık ve geçerlilik açısından değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Yapılan bu değerlendirmeler sonucunda zamanın hareketle ilişkisiz bir cevher olduğu görüşünün daha kuvvetli olduğu tespitine ulaşılmıştır. Bununla birlikte bu görüşle ilgili sorunlar da ortaya konulmuştur.

Anahtar kelimeler: Kelam, İslam Düşüncesi, İbn Sînâ, Fahreddin er-Râzî, Zaman

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Ahmet Nusret Özdil		
	Student Number	18810601304		
	Department	Basic Islamic Sciences/Kalam		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. Kamil Güneş		
Title of the Thesis/ Dissertation	Avicenna and Fakhraddin al-Razi's Conception of Time and Their Controversies			

The objective of this study is to evaluate the views of Avicenna and Fakhr al-Dīn al-Rāzī on the concept of time and to identify the points of contention between their respective positions. In order to achieve this objective, the ideas of the two thinkers are evaluated in comparison. Avicenna posits that time is the measure of motion and possesses an external existence. Additionally, he endeavors to address the dearth of evidence pertaining to the existence of time within the Peripatetic tradition. In contrast, al-Rāzī does not accept the Aristotelian definition of time and distances himself from the view that time consists of timing two different events for each other, which was the dominant view in the theological tradition until his time. He aligns with the perspective attributed to Plato and embraced by select thinkers in Islamic thought, including Abu al-Barakāt al-Baghdādī, that time is a substance distinct from motion. This thesis examines the confrontation between these two ancient views on the nature of time in the case of Avicenna and Fakhr al-Dīn al-Rāzī. In this context, an attempt is made to determine the position of the views expressed in the system of the thinkers, the starting points of their arguments, and the conclusions that should be accepted if these arguments are valid. In addition, the views and arguments of the parties are evaluated in terms of logical consistency and validity. As a result of these evaluations, it was concluded that the view that time is a substance unrelated to motion is stronger. However, problems related to this view have also been revealed.

Keywords: Kalam, Islamic Thought, Avicenna, Fakhr al- Din al-Rāzī, Time

ÖNSÖZ

Zaman konusuna ilgim Necip Fazıl'ın "Siyah Pelerinli Adam" piyesini okumamla başladı. O bu piyesinde tarih boyunca bütün büyük zihinleri meşgul etmiş zaman kavramını şeytanın üç oyuncuğundan biri olarak sunar. Şeytan zamanın varlıktan çok yokluğa yakın durumunu bütün insan eylemlerini anlamsızlaştırıcı bir unsur olarak kullanmakta ve ana karakterin ruhsal dengesini bozmak için çabalamaktadır. Yine piyeste şeytanın dilinden dile getirilen acı hakikatin, yani, zamanın yokluğunun kalamcılarının zaman konusundaki görüşüyle uyumlu olması da lise çağlarımda beni çok etkileyen bu piyesin ilerleyen yaşlarda tekrar ilgimi çekmesinde etkili olmuştur.

Daha önce kendisi hakkında okumalarım bulunsa da Râzî ile gerçekten tanışmam Eşref Altaş'ın "Fahredden er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi" isimli eseri ile gerçekleşti. Bu tanışmadan sonra hayata bakışında köklü değişiklikler olduğunu söyleyebilirim. Bu karşılaşmanın hayata bakış açımda köklü değişikliklere yol açması Râzî'nin geliştirdiği tahkik metodunu tanımam sayesinde gerçekleşti. Bu metod hem fikir namusunun nadide bir timsali olarak beni etkiledi hem de gerçekten güçlü olan bir görüşün karşı tarafın çürük ve temelsiz olmasına muhtaç olmadığını fark etmemi sağladı. "Muhatabım kendi görüşünü destekleyecek şu delilleri zikretmese de ben fark ettiğim için dile getiriyorum. Bununla birlikte benim görüşüm doğrudur." diyebilecek bir özgüvenin beni büyülediğini söyleyebilirim.

İbn Sînâ hakkında da daha önce okuma çabalarım olmuştur. Ancak bu çabalarımın pek verimli olduğunu söyleyemeyeceğim. Kendisini gerçekten anlamaya başlamamda üç temel unsurun etkili olduğunu söyleyebilirim. Bu üç unsurdan birincisi Ömer Türker'in eserleri ve seminerleri, ikincisi Şerhu'l-Mevâkîf'i okumaya başlamam, üçüncüsü ise Râzî'yle tanışmamdır.

Tez konumu seçmemde ise teze başladığım sıradaki danışman hocam Prof.Dr. İbrahim Coşkun'un teşvikleri etkili oldu. Yine tezimin konusunu sınırlamamda sert hatırlatmayla beni kritik bir hatadan kurtaran Prof. Dr. Bayram Dalkılıç hocamı da burada zikretmem sanırım üzerimde bir haktır. Yine Doç. Dr. Mehmet Emin Günel hocama tik toplantılarından sonraki cesaretlendirici sözlerini unutmamalıyım.

Tezimin yazımı tezimin yarısından dayken danışmanlığımın kendisine devredilmesi sonrasında yarısından devraldığı bir rehberlik vazifesini yerine getiren ve bu sebeple yaşayabileceğim herhangi bir mağduriyete mahal vermeyen, dekanlık vazifesinin ağır meşguliyetine rağmen tezimin durumunu takip edebilmek için yoğun programından zaman ayıran danışman hocam Prof. Dr. Kamil Güneş'e; tezime başladığım sırada kendisine gönderdiğim maile dönüş yaparak konumla ilgili çalışmalarını bana ulaştırmakla kalmayıp hem tez konumla hem başka ilmi konularla ilgili soru işaretlerime cevap vermeye çalışan Prof. Dr. Şaban Haklı'ya; aynı şekilde satışta kalmadığı için nasıl ulaşacağımı bilemediğim eserinin elindeki nüshasını benimle paylaşarak istifade etmemi sağlayan Prof. Dr. Murat Serdar'a ve son olarak lisans eğitimimde dersimize girdiği zamandan başlayarak dersleri, eserleri, çevrimiçi seminerleri ile kendisinden istifade ettiğim, tez yazım sürecimde ise kendisine gönderdiğim mailden sonra kendisiyle şahsen iletişime geçme fırsatı yakaladığım kıymetli hocam Prof. Dr. Ömer Türker'e bu tezin tamamlanmasında bir teşekkür borcum bulunmaktadır.

İÇİNDEKİLER

Özet	ii
Abstract	iii
Önsöz.....	iv
İçindekiler.....	v
Kısaltmalar Listesi.....	vii
Giriş.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM:

ZAMAN BAĞLAMINDA KAVRAMSAL İHTİLAFLAR

1.1. Öncelik/Sonralık.....	18
1.2. Hareket	24
1.2.1. Meşşâî Hareket Tanımı	27
1.2.1.1. Râzî'nin Meşşâî Hareket Tanımına Eleştirisi.....	28
1.2.1.2. Kevn Ve Fesadın Gerçekleştiği Ân Hakkındaki Sorun.....	36
1.2.2. Eflatun'un Hareket Tanımı	43
1.3. Mekân.....	46
1.3.1. Mekânın Yüzey Olduğu Görüşü	50
1.3.2. Mekânın Boyut Olduğu Görüşü.....	55
1.3.2.1. Boşluğun İmkânı	65
1.4. Cevher-İ Ferd'in İmkânı/İmkânsızlığı.....	85
1.4.1. Cisimlerin Bölünebilirliği Konusunda Dile Getirilen Görüşlerin Tasnifi	86
1.4.2. Cevheri Ferd'in İmkânı/İmkânsızlığı Hakkındaki Deliller.....	88
1.4.2.1. Hareket Ve Zaman Hakkında Kabul Edilenlere Dayanan Deliller	89
1.4.2.2. Geometriye Dayanan Deliller.....	104
1.4.2.3. Diğer Deliller.....	123
1.4.2.3.1. Cismin Ölçüsünün Sınırlılığına Dayanan Deliller.....	123
1.4.2.3.2. Temasa Dayalı Deliller.....	125
1.4.3. Cevher-İ Ferd'le İlgili Delillerin Değerlendirilmesi.....	127

İKİNCİ BÖLÜM:

VARLIĞI VE MAHİYETİ BAKIMINDAN ZAMAN

2.1. Zaman Hakkındaki İhtilafın Zemini	137
2.2. Zamanın Varlığı-Yokluğu	144
2.2.1. Zamanın Yokluğu Konusunda İleri Sürülen Deliller.....	146
2.2.2. Zamanın Varlığına Dâir Bilginin Bedihi Olduğu Görüşünün Delilleri	153
2.2.3. Zamanın Varlığının Delillerle Bilinebileceğini Savunmak İçin Ortaya Konulan Deliller.....	156
2.3. Zamanın Mahiyeti	166
2.3.1. Zamanın Hareket Olduğu Görüşünün Reddedilmesi.....	168
2.3.2. İbn Sînâ'ya Göre Zaman-Hareket İlişkisi	170

2.3.3.	Râzî'nin Zaman-Hareket İlişkisine Yönelik Eleştirisi.....	178
2.3.4.	Zamanın Bitişik Nicelik Olduğu Görüşü	199
2.3.5.	Râzî'nin Zamanın Mahiyeti Hakkındaki Görüşü.....	202
2.4.	Zamanın Yapısı [Ânın Ontolojik Durumu]	203
2.4.1.	Ânın Varlığı-Yokluğu.....	204
2.4.2.	'Şimdiki Ân'ın Bölünmeyi Kabul Edip Etmemesi	208
2.4.3.	'Ân'ın Birleştirici Ve Ayırıcı Olma İşlevine Dair	210
2.4.4.	Zamanın Varlığından Sonraki Ân Ve Önceki 'Ân' Arasındaki Fark	211
2.4.5.	Geçmiş Ve Geleceğin Özellikleri	212
2.5.	Zamanın Kadim Mi Yoksa Hâdis Mi Olduğu	215
	Sonuç.....	230
	Kaynakça	238

KISALTMALAR LİSTESİ

Bkz.	Bakınız
Çev.	Çeviren
Ed.	Editör
Haz.	Hazırlayan
Krş.	Karşılaştırmız
Ö.	Ölüm tarihi
Thk.	Tahkik

Giriş

İbn Sînâ(ö. 428/1037) ve Fahreddin er-Râzî'nin(ö. 606/1210) Müslümanların düşünce geleneğindeki merkezi konumunu kelâm veya İslam felsefesi ile meşgul olan hemen herkes tereddütsüz teslim edecektir. Özellikle İbn Sînâ'nın bazı eserleri meşşâî geleneğin kurucu eserleri haline gelmiş ve kendisinden önce o alanda yazılmış eserlere sadece tarihi değeri sebebiyle müracaat edilmesi gibi bir duruma yol açmıştır. Yine İbn Sînâ'nın görüşleri üzerinde gerçekleşen tartışmalar farklı yorumların ekolleşmesine ve farklı İbn Sînâcı geleneklerin oluşmasına imkân sağlamıştır. Bu durum yüzeysel bakıldığında onun kolay anlaşıldığı düşünülebilecek görüşlerinin bile son derece ince bir tahlilden geçmesine ve söz konusu ibarelerin çok farklı ima ve işaretler taşıdığına keşfedilmesine yol açmıştır. Ayrıca eserlerine gösterilen yoğun ilgi İbn Sînâ uzmanlarının çoğalması ve bu alanda çeşitli otoritelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu sebeple bugün bile İbn Sînâ'nın görüşlerini inceleyen bir makale veya tez yazmak son derece güç bir iştir. Çünkü İbn Sînâ'yı çalışırken hata yapmak çok kolay olduğu gibi bu hatanın işin ehli bir uzman tarafından fark edilmesi de son derece kolaydır.

İbn Sînâ'yı İslam düşünce geleneğinde özel kılan hususlardan biri de onun görüşlerinin kıymetinin farklı görüş mensuplarınca da kabul görmesidir. İslam düşünce tarihine baktığımızda İbn Sînâ eleştirilerine yazılan reddiyelerin çok ciddi bir kısmının kelamcılar tarafından yazıldığı dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Râzî'nin gençlik eserlerinden biri olan '*Şerhu'l-İşârât*'ta dile getirdiği eleştirilere karşı yazılan en erken ve en önemli iki savununun Nasîruddin et-Tûsî ve Âmidî gibi iki kelamcıya ait olduğunu belirtmekte fayda vardır. Bu iki düşünürden Tûsî Şii bir kelamcı olduğu gibi Âmidî de Râzî ile ayrı mezhebe, Eş'arîliğe mensup bir kelamcıdır.

Râzî'ye gelince, daha hayattayken eserleri İslam coğrafyasının dört bir yanında müfredata giren, onun eserlerini okutabilmenin ilim ehli için bir meziyet olarak görüldüğü bir düşünürden bahsetmekteyiz. Bunun yanında Râzî önemli bir İbn Sînâ yorumcusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yönüyle Râzî o kadar önemlidir ki kendisinden sonra İbn Sînâ'nın görüşlerini onun yaklaşımlarını dikkate almadan değerlendirmek adeta imkânsız hale gelmiştir. Yine Râzî'den önce 'el-İmâm' kelimesi eseri yazan müellifin mensup olduğu ekole nispetle bir anlam ifade etmekte iken

kendisinden sonra bu kelime hem felsefe hem kelim geleneğinde Râzî için kullanılmaya başlanmıştır. Ayrıca Râzî, geliştirdiği tahkik metodu ile İslam düşüncesinde ilmi objektifliğin doruğa çıkmasını sağlamıştır. O bu yöntemle reddettiği görüşleri bütün kuvvetleriyle ortaya koymakla yetinmemiş yeri geldiğinde o görüşü savunanlar tarafından dile getirilebilecek yeni deliller de üretmiştir. Yine kendi savunduğu görüşlerin delilleri hakkında da aynı ilmi ahlakı takip etmiş ve savunduğu görüşün delillerinin zayıf veya kapalı kaldığı kısımlara işaret etmekten yine yeri geldiğinde bu deliller hakkında yeni şüpheler ortaya koymaktan çekinmemiştir. Şüpheyi ortaya koymaktan kaçınmayan bu tavrı sebebiyle kendisine “İmamı'l-Müşekkikîn” lakabı yakıştırılmıştır.

İslam düşünce tarihinde sahip oldukları bu özel konum sebebiyle bu iki düşünürün görüşleri hakkında yapılan bir çalışmayı iki düşünürün belli konulardaki ferdi görüşlerini incelemekten ibaret görmek büyük bir hata olacaktır. Zira İslam düşünce geleneğinin iki önemli köşe taşı olmaları sebebiyle bu iki düşünürün hemen her konudaki görüşleri kendilerinden sonraki düşünürlerin o konuyu inceleme biçimini şekillendirici bir role sahiptir. Bu itibarla görüşleri benimsenmese bile zikredilmiş; kabulleri olmasa da konuyu inceleme tarzları ilim çevrelerince dikkate alınmıştır.

Zaman konusuna gelince tarih boyunca hemen bütün büyük zihinleri meşgul eden bir sorundan bahsetmekteyiz. Çünkü zaman tasavvuru hem fizik hem metafizik hem de epistemik kabullerimiz üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir.¹ Bu bağlamda sözgelimi klasik felsefede nedensellik ancak sebep ve sonuç arasındaki eşzamanlılık kabulü ile tesis edilebilmiştir. Bu durum Meşşâî gelenekte bir şeyin bilgisinin nedenlerinin bilgisi olduğu kabulü ile birlikte düşünüldüğünde zaman konusu bilginin imkânıyla da ilişkilendirilebilir. Yine klasik fiziğin temel konusu olan hareket zaman tasavvurundan bağımsız bir şekilde düşünülemediği gibi, zaman tasavvurunu dikkate

¹ Zaman kavramının bu merkezî konumunun felsefi sistemlerin bütünlüğü için taşıdığı önemi gözlemleyebileceğimiz ilginç bir esere burada atıfta bulunmak ihtiyacı hissetmekteyiz. Samuel Alexander, *Spinoza ve Zaman*, çev. Berk Yaylım (Ankara: Fol Yayınları, 2019). Bu eser Spinoza felsefesinde eğer zaman farklı bir yerde konumlandırılıyor olsaydı bu durumda Spinoza felsefesinin nasıl şekillenmiş olabileceğine dair bir akıl yürütmeden ibarettir. Bkz. Alexander, *Spinoza ve Zaman*, 18.

almadan âlemin kîdemi-hudûsü Allah-âlem ilişkisi, kader ve ilahi bilgi, ilâhî irâdenin mahiyeti gibi pek çok sorun hakkında konuşmak mümkün olmayacaktır.

Zaman hakkındaki tasavvurumuz düşüncemizin hemen bütün alanlarıyla ilişkilidir. Bu sebeple zaman hakkındaki görüşleri, kendisinden ibaret dar bir çerçevede inceleyerek bu görüşlerin derinliğine nüfuz etmek ve onlarla ilişkili sorunları bütünlükçü bir yaklaşımla değerlendirmek mümkün değildir. Kanaatimizce zaman konusu böyle bir tutumla incelendiğinde zaman hakkındaki görüşlerin yüzeysel bir tasvirini ortaya koymaktan ve görüşlerin tarihsel arka planını elde etmekten öte bir sonuca ulaşmak güçtür. Bununla birlikte zaman hakkındaki görüşlerin değerlendirildiği akademik çalışmalarda bu tür bir yaklaşımın hâkim olduğu görülmektedir. Bu açıdan baktığımızda akademik literatürde İslam düşüncesinde zaman konusunun bütün belirleyici uzanımlarıyla birlikte incelendiği çalışmaların son derece kısıtlı olduğunu söyleyebiliriz. Bu itibarla elinizdeki çalışma bu yönde tespit ettiğimiz eksikliği doldurma yönünde bir çaba olarak görülebilir.

Bir düşünürün zaman konusunda ortaya koyduğu görüş onun düşünce bütünlüğü içerisinde sistematik bir biçimde nasıl incelenebilir? Bu çalışmaya başlarken üzerinde düşündüğümüz ilk sorunun bu olduğunu söyleyebiliriz. Bu soruya meşşâî gelenekteki dört sebep tasnifinden mülhem cevabımızı şöyle ifade edebiliriz. Bilindiği üzere meşşâî gelenekte dört temel sebep kabul edilmektedir. Bunlar maddî, sûrî, fâil ve gâî sebeptir. Bunlardan ilk ikisi mahiyetin; son ikisi ise varlığın sebepleri olarak kabul edilir. Bu sebepler içinden gâî sebep özel bir yere sahiptir. Çünkü gâî sebep, sadece sebeplinin değil aynı zamanda fâil sebebin fâilliğinin de sebebidir.² Bu itibarla gâî sebep zihinde var oluşu açısından ilk, hariçte var oluşu açısından ise en son sebeptir. Diğer bir deyişle bir şeyin vücudu gâî sebeple başlayıp gâî sebeple bitmektedir. Biz zaman konusundaki araştırmamızı bu dört sebep çerçevesine benzer bir şemaya yerleştirdik. Bu bağlamda ilk olarak araştırmamızın gayesini İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî'nin zaman anlayışlarını ve ihtilaflarını tespit etmek olarak belirledik. Sonra iki düşünürün zaman konusundaki görüşlerinin üzerinde şekillendiği

² Bu durumun Tanrı tasavvuru açısından sonuçlarıyla ilgili bir tartışma için bkz. Muhammet Fatih Kılıç, "Tûsî'nin İlk Sebep Yorumu: O, İbn Sînâ'yı Gerçekten Yanlış mı Anladı?", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, (2014), 260-265.

zemini maddi ve s r  sebep gibi tasavvur ettik. Bunun sebebi maddi ve s r  sebebin bir cismin mahiyetini oluşturması gibi söz konusu zeminin de düşünürlerin zaman görüşlerinin mahiyetini belirlemesidir. Benzer şekilde tarafların zaman konusundaki görüşlerini ortaya koyarken serdettikleri delilleri fail sebebe benzettik.  nk  düşünürlerin zaman konusundaki görüşleri adeta bu delillerle varlık sahasına çıkmaktadır.

Tezimiz iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde düşünürlerin zaman konusundaki görüşlerinin şekillenmesini sağlayan zemini ele aldık. Bu bağlamda klasik dönemde zaman tartışmalarının ayrılmaz parçası olan bazı temel kavramları müstakil başlıklar altında inceledik. Fakat bu başlıklardan bahsetmeden önce temas etmemiz gereken bir husus bulunmaktadır. Tez yazımında konuyla ilgili kavramsal çerçevenin giriş bölümünde verilmesi yaygın bir uygulamadır. Bu sebeple kavramsal çerçeveyi girişte vermek yerine müstakil bir bölümde incelememiz bu husustaki teamüle aykırı g r lebilir. Bu sebeple tercihimizin bazı önemli gerekçelerinden bahsetmeyi gerekli görüyoruz. Kavramsal çerçeveyi vermemizin amacı okuyucuya tartışmada kullanılan kavramlar hakkında y zeyssel bir bilgi vermek ve metnimizin anlaşılmasını kolaylaştırmaktan ibaret olsaydı, genel teamüle uyararak onu giriş bölümünde incelemeyi tercih ederdik. Ancak birinci bölümde incelediğimiz kavramsal  er eve bizim tezimiz için çok daha temel bir işleve sahiptir. Bunun sebebi görüşlerini incelediğimiz düşünürlerin sadece zaman konusunda değil, bu konunun üzerinde şekillendiği kavramsal  er eve üzerinde de çok önemli ihtilafları bulunmasıdır. Dolayısıyla bu bölümde sadece çeşitli kavramlar hakkında bir takım genel bilgiler vermekle yetinmek, tarafların zaman konusundaki görüşlerini ihtilaflarını incelerken onların yaklaşımlarını bütüncül ve sistematik bir şekilde değerlendirme imk nını yitirmek anlamına gelmektedir. Ayrıca söz konusu görüş ve ihtilafların kaynağına temas etmek için metnin içinde sık sık kavramsal  er eve hakkında izahlar yapmak gerekecektir. Bu ise hem metnin akışını bozmak hem de gereksiz tekrara düşmek anlamına gelmektedir. Böyle bir güçlükten kaçınmak için zaman konusunun üzerinde şekillendiği kavramsal çerçeveyi tarafların ihtilaflarını dikkate alarak ortaya koymak ihtiyacı hissettik. Elbette bu tercihimizin de tezimizin içindekiler kısmına göz atan bir kişinin hemen görebileceği bir sonucu bulunmaktadır. Bu sonuç iki düşünürün zaman

hakkındaki görüşleri incelemek için yola çıktığımız tezimizde onların doğa felsefesi(teorik fizik) üzerindeki neredeyse bütün görüşlerini tahlil etmek zorunda kalmamızdır. Bununla birlikte bu durumu zaman tasavvurunun klasik felsefedeki merkezi konumunun gerektirdiğini belirtmek isteriz. Nitekim tezimizin klasik felsefede zaman düşüncesi üzerinde daha önce gerçekleştirilmiş akademik çalışmalar içinde temayüz ettiği yönün de bu gerekliliği dikkate almamız olduğunu düşünüyoruz. Tezimizi bu alanda yapılmış başka çalışmalarla karşılaştırmalı olarak okuyan herhangi biri bu düşüncemizi onaylamakta tereddüt etmeyecektir.

Birinci bölümde işlenen başlıklardan ilki öncelik-sonralık kavram çiftidir. Bu başlıkta öncelik ve sonralık kavramlarının hangi anlamlarda kullanıldığına değinilmiştir. Bu bağlamda filozofların zaman, mekân, şeref, zat(doğa) ve illiyet olmak üzere beş farklı öncelik türü kabul ettiği; kelamcıların³ ise bunlara zamanın parçalarının birbirine önceliğini ekleyerek altı öncelik türü kabul ettikleri belirtilmiştir. Bununla birlikte öncelik-sonralık çeşitlerine dair yapılan bu tasnifin tümevarımsal⁴ bir metotla gerçekleştiği ve öncelik-sonralık çeşitlerinin bunlardan ibaret olduğunun iddia edilmediği de dikkat edilmesi gereken hususlardan biridir. Bu itibarla öncelik-sonralık çeşitleri hakkındaki kabuller yüksek cinslerin sayısı ile ilgili kabullere benzetilebilir.

Hareket konusunun işlendiği ikinci başlıkta ise düşünürlerin hareketle ilgili görüşlerine ve ihtilaflarına yer verilmiştir. Yine bu bağlamda tarafların kabulleri; bu kabullerin delilleri, gerekleri ve sorunları dikkate alınarak incelenmiştir. Bu bağlamda incelediğimiz temel sorun hareketin tanımıyla ilgilidir. Hareket üzerindeki ihtilafın bizim konumuzla ilişkili yönünün tamamının meşşâî hareket tasavvurunda açık veya kapalı olarak bulunan tedricîlik kavramıyla ilişkili olarak şekillendiğini söyleyebiliriz. Bu kavram ancak zamanla bilinebildiği ve meşşâî gelenekte zaman da hareketin ölçüsü

³ Tezimiz boyunca aksi belirtilmedikçe kelamcılara nispet edilen görüş Râzî öncesinde Mutezilî ve Eş'arî mütekellimler arasında hâkim olan görüştür. Râzî sonrasında ise mütekellimlerin ciddi bir kısmının bu konularda seleflerinden farklı düşündüğü bilinmektedir. Râzî sonrasındaki eserlerde işaret ettiğimiz görüşlerin “kelamcılar böyle düşünür” benzeri ifadelerle aktarılması yaygınlık kazanmıştır. Bu ifade, geçtiği eserlerde yazarın o konudaki görüşünü değil; o konuda ilk dönem kelamcılarının benimsediği görüşü ifade etmektedir. Bu itibarla Râzî sonrasında özellikle şerh ve haşiye geleneğine ait eserlerde yazarın kelamcılara ve filozoflara nispet edilen görüşler arasında hakemlik vazifesini üstlendiği söylenebilir.

⁴ Tümevarımın bilgi değeri hakkındaki tartışmalar için bkz. Bayram Dalkılıç - Yakup Akyüz, *Aristoteles ve Bacon'a Göre Tümevarım* (Konya: Kitap Dünyası, 2017), 83-94.

olarak tanımlandığı için tanımda bir kısır döngüye düşülmektedir. Yine kevn ve fesat(oluş ve bozuluş) anlık kabul edildiği için onların hareket olmadığı kabul edilmektedir. Ayrıca hareketin tadrîcîliği onun durağanlık içermediği kabulünü gerektirdiğinden hızlılık ve yavaşlığın hareketin taşıdığı vücûdî bir araz olarak benimsenmesine neden olmuştur. Yine bu kabul hareketin sürekliliğini de gerektirmektedir. Dolayısıyla hareketin tadrîcîliği kabulü hareket ve zaman tanımlarında oluşturduğu kısır döngü sebebiyle meşşâî gelenek için sorun oluşturmaktadır. Ama bu kabul aynı zamanda meşşâî geleneğin hareket, mesafe, cisim ve zamanın yapısı hakkındaki kabullerinin tutarlılığını sağlamada çok önemli bir işleve sahiptir. Bu kavramlar arasındaki örtüşme meşşâî geleneğe her birini diğerleriyle delillendirme ve birbirinin delilini karşılıklı olarak kullanma imkânı sağlamıştır. Başka bir yönden baktığımızda ise bunların her birine yönelik itiraz ve karşı deliller de bu kabullerin tamamı için geçerli hale gelmektedir. Râzî bu durumun farkında olarak hareket konusundaki eleştirilerinin merkezine hareketin tadrîcîliği kabulünü yerleştirmiştir. Bu tercih Râzî'nin eleştirilerinin hem daha önceki eleştirilere nispetle daha sistematik olmasını hem de ihtilafın daha temel konular üzerinde gerçekleşmesini sağlamıştır. Bu durumun Râzî'nin felsefî eleştirilerinin Gazâlî'nin eleştirilerinden farklılaştığı en önemli nokta olduğunu söyleyebiliriz.

Meşşâî gelenekte kabul edilen hareket-mesafe-zaman örtüşmesi sebebiyle mekân kavramı üzerindeki görüş ve ihtilafları da incelemeyi münasip gördük. Bu başlıkta ilk olarak mekânın mahiyeti üzerindeki ihtilaf incelenmiştir. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın benimsediği şekliyle mekânın kuşatan cismin iç yüzeyi olduğu görüşü ile Râzî'nin mekânın soyut bir boyut olduğu görüşü üzerinde durulmuş ve bu görüşlerin güçlü ve zayıf yönleri ortaya konulmuştur. İncelememize göre mekânın yüzey olduğu görüşünün kuvvetli yönü olarak akla ilk gelen şey kavram tasarrufu sağlaması ve açıklanması gereken yeni kavramlara başvurmak zorunda kalmamasıdır.⁵ Zayıf yönü olarak ise intikal hareketiyle ilişkili bazı durumları açıklamadaki yetersizliği ve mekân hakkında konuşmayı zorlaştırması dile getirilebilir. Mekânın soyut bir boyut olduğu görüşünün kuvvetli olduğu yerin bu zayıflıkları taşımaması zayıflığının ise

⁵ Aristo'nun mekân görüşünü ele aldığı yerde Ross'un da bu duruma dikkat çektiğini görmekteyiz. David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı, 2011), 144.

açıklanması ve ispatlanması gereken yeni kavramlara⁶ başvurmak zorunda kalması olduğunu söyleyebiliriz. Mekân kavramıyla ilişkili incelememizin ikinci kısmında zamanın boyut olduğu görüşünün gerektirdiği boşluk kavramı ele alınmıştır. Bu bağlamda boşluğun imkânı, boşlukta hareketin ve sükûnun imkânı, boşluk kabul edilmediğinde hareketin mümkün olup olmadığı, boşluğun kabul edilmesinin cevheri ferdi gerektirmesi gibi konularda gerçekleşen tartışmalar incelenmiştir.

Boşluğun kabulünün bir gereği olması ve zamanın yapısıyla ilişkisi sebebiyle cevheri ferdin imkânı bağlamında cismin yapısı da araştırdığımız başlıklar arasında yer almıştır. Bununla birlikte cevheri ferdin imkânını sadece mekânın boyut olduğu görüşüyle ilgili olduğunu düşünmek hata olacaktır. Böyle bir yaklaşım meşşâî gelenekte hareket, zaman ve mesafe örtüşmesinde bitişik (muttasıl)⁷ olduğu söylenen mesafenin cisimle ilişkisini gözden kaçırmak olacaktır. Nitekim mekânı “kuşatan cismin iç yüzeyi” şeklinde tanımlayan Meşşâî gelenek açısından bakıldığında, intikal hareketinde kat edilen mesafe, bir cismin yüzeyi olmak zorundadır. Bu ise basit cismin sürekli mi yoksa kesintili mi olduğu sorunuyla ilişkilidir. Doğal olarak cevheri ferdin imkânı meselesi mekânın yüzey olduğu görüşü açısından da son derece önemli bir sorundur.⁸

Cevheri ferdin imkânıyla ilgili başlığa geçmeden önce İbn Sînâ ve Râzî’ye uyarak cismin yapısı hakkında klasik dönemde dile getirilmiş görüşlerin tasnifine yer verdik.⁹ Cismin yapısı hakkında dört farklı görüşün dile getirildiğini ortaya koyduktan

⁶ Bu kavramların en önemlisi Meşşâî gelenekte varlığı imkânsız kabul edilen boşluk kavramıdır.

⁷ Muttasıl kavramı “bir şeyin ve bir başkasının sınırının bir olması” şeklinde tanımlanmaktadır. Hüseyin b. Abdillâh İbn Sînâ, *Eş-Şifâ et-Tabî’iyyât I (es-Simâu’t-Tabîi)*, thk. Sa’id Zâyed (İran: Merkezü Tahkîki’t-Türâsi İbn Sînâ, 1405/1985), 5/182; Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. es-Sâiğ İbn Bâcce, *Şerhu’s-Sima’: Aristoteles’in Fizik Şerhi*, çev. Cahid Şenel - Abdessamed Tâibî (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 81.

⁸ Bu bağlamda heyula-suret teorisinin öncüllerinden birisinin cismin sürekli yapıya sahip olması, yani cevheri ferdin imkânsızlığı olduğunu hatırlatmakta da fayda görüyoruz. Mehmet Sami Baga, *İbn Sînâ Sonrası İslâm Felsefesinde Cisim Teorisi: Hikmetü’l-Ayn ve Şerhleri Çerçevesinde* (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2018), 89-92.

⁹ Bu tasnif şu şekildedir: 1- Cismin mürekkep bir yapıya sahip olup sonlu parçalardan oluştuğu, 2- Cismin mürekkep bir yapıya sahip olup sonsuz parçalardan oluştuğu, 3- Cismin basit bir yapıya sahip olup bi’l-kuvve sonlu bölünmeyi kabul ettiği, 4- Cismin basit bir yapıya sahip olup bi’l-kuvve sonsuz bölünmeyi kabul ettiği. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Metâlibü’l-Âliyye min İlmi’l-İlâhiyye* (Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1999), 6/12, 13; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mebâhisü’l-Meşrikîyye fî İlmi’l-İlâhiyyeti ve’t-Tabî’iyyât*, thk. Muhammed Mu’tasim Billah el-Bağdâdî (Beyrut: Daru’l-

sonra bu görüşlerden ikisini incelememizin konusu olan düşünürlerin tavrını dikkate alarak değerlendirme dışında bıraktık. Bunlar, cismin mürekkep bir yapıya sahip olup sonsuz parçadan oluştuğu görüşü ile cismin basit bir yapıya sahip olup bi'l-kuvve sonlu bölünmeyi kabul ettiği görüşüdür. Cismin basit bir yapıya sahip olup bi'l-kuvve sonsuz bölünmeyi kabul ettiği görüşü ise kendisiyle ilgili müstakil bir başlık açmamıza rağmen cevheri ferdin imkânı ile iç içeliği sebebiyle çalışmamızda incelenmiş oldu. Ancak bu kabul üzerine inşa edilen heyula-suret teorisi çalışmamızla ilişkisi olmadığı için incelenmemiştir.

Cevheri ferdin imkânı-imbânsızlığı üzerindeki tartışmanın uzamasının ve tarafların pek çok farklı yönden deliller getirmesinin tartışmaları takip etmeyi zorlaştırdığı fark edilmiştir. Bu sebeple Râzî'ye uyararak tartışmanın takip edilmesini kolaylaştırmak ve deliller arasındaki ilişkiyi belirginleştirmek için delillerin hareket noktaları ve odakları açısından tasnifine yer verilmiştir. Ardından bu tasnife uyularak cevheri ferdin imkânı-imbânsızlığı konusunda ortaya konulan deliller incelenmiştir. Deliller üzerinde yaptığımız bu incelemeden sonra ise konu hakkındaki şahsi değerlendirmemiz ve aklımıza takılan bazı sorunlar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda açık olmadığını düşündüğümüz bazı ifadeler tetkik edilmiş, tartışma zeminindeki ortaklık ve tarafların ne dereceye kadar ortak bir dil kullandığı soruşturulmuştur.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ilk olarak zaman hakkındaki ihtilafın zemini üzerinde durulmuştur. Bu kısımda zaman hakkında dile getirilen görüşler kısaca tanıtılmış ve zaman hakkındaki incelememizde farklı başlıkların birbiriyle fazlaca ilişkili olmasının gerekçesi izah edilmiştir. Ardından zamanın varlığı/yokluğu konusundaki ihtilaf incelenmiştir. Bu bağlamda zamanın varlığı/yokluğuyla ilgili sadece iki seçenek olmasına rağmen zamanın ne tür bir varlığa sahip olduğu konusundaki ihtilaf bu bağlamdaki görüşleri üç farklı başlık altında incelememizi gerektirmiştir. Çünkü ilgili bölümde işaret edeceğimiz gibi zamanın varlığının bedihi olduğu yönündeki görüş zamanın varlığının delille bilineceğini dile getiren görüşten

Kitâbu'l-'Arabî, 1410/1990), 2/15; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, thk. 'Alî Rızâ Necefzâde (Tahrân: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2005/1381), 2/7.

ziyade onun var olmadığını söyleyen görüşe yakın gözükmektedir. Çünkü zamanın varlığına dair bilginin bedihi olduğu görüşü dışta hareketin ölçüsü olarak tanımlanan bir zamanın varlığını kabul etmemektedir. Bu görüşün temel iddialarından biri zamanın varlığının hareketin varlığına bağlı olmadığıdır.

Zamanın mahiyetiyle ilgili başlıkta önceki başlıktaki ihtilafın bir yönden sebebi bir yönden sonucu olarak niteleyebileceğimiz bir konu, zaman-hareket ilişkisi incelenmiş ve zamanın hareketin ölçüsü olup olmadığı sorunu üzerinde düşünürlerin görüşleri tahlil edilmiştir. Yine bu başlıkta zamanın muttasıl bir nicelik olup olmadığı sorunu üzerinde durulmuş ve bu görüşle ilgili eleştiriler tahlil edilmiştir. Zamanın yapısıyla ilgili başlık da bir yönüyle zamanın muttasıl bir nicelik olduğu görüşüyle ilişkili olarak ele alınmış ve bu bağlamda ânın bilfiil varlığı sorunu üzerinde durulmuştur. Bu iki başlığın dikkat çekmemiz gereken bir yönü de tezimizin birinci bölümündeki hareket ve cismin yapısı hakkındaki başlıklarla bir bütün oluşturmasıdır. Bu açıdan çalışmamızın birinci bölümünün dikkatli bir şekilde okunması bu iki başlıkta incelenen sorunların anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

Zamanın varlığı, mahiyeti ve yapısıyla ilgili görüşler incelendikten sonra onun kâdemi ve hudûsü konusuna girilmiş ve bu konuda iki düşünürün görüşleri değerlendirilmiştir. Ardından Râzî'nin bu konuya yönelik yaklaşımının Gazâlî gibi daha önceki kelamcılarının yaklaşımından farklılaştığı yönleri işaret edilmiş ve bu tutumun gerekçeleri bulunmaya çalışılmıştır. Son olarak sonuç kısmında daha önceki bölümlerde yazılanların değerlendirilmesi yapıp konuyu dağıtmamak için ilgili başlıklarda temas edemediğimiz bazı hususlara dair görüşlerimiz dile getirilmiştir.

Tezimize geçmeden önce konuyla ilgili literatür ve çalışmamızın literatürde doldurmasını umduğumuz boşluk hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır. *İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin Zaman Anlayışı ve İhtilafları*' olarak belirlediğimiz tez başlığımızda geçen İbn Sînâ'nın İslam felsefesiyle, Fahreddin er-Râzî'nin kelamla ve zaman'ın felsefeyle ilişkili birer anahtar olarak karşımıza çıktığı görülmektedir. Yine iki düşünür hakkında da müstakil bir literatürden söz etmek mümkündür. Bu sebeple literatürle ilgili değerlendirmemizi farklı yönlerden takdim etmek yerinde olacaktır. İlk olarak İslam felsefesi ve kelam alanında akademik literatüre baktığımızda bu iki alandaki çalışmaların yakın zamana gelinceye kadar felsefede İbn Sînâ ve öncesindeki

düşünürler, kelamda ise ilk dönem kelamcıları üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bununla birlikte özellikle son yirmi küsur yılda İbn Sînâ sonrası İslam felsefesi ve müteahhirûn dönem kelamıyla ilgili çalışmalarda artış gözlenmektedir. İkinci olarak İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî hakkında yapılan tezlerin de geniş bir literatür oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda özellikle İbn Sînâ düşüncesi üzerinde yapılan verimli çalışmalar dikkat çekmektedir. Çalışmamızla ilgili literatürün bir diğer yönü de zaman felsefesiyle ilgili akademik çalışmalardır. Son zamanlarda zaman felsefesine yönelik ilgi artışını fark etmemek mümkün değildir. Ancak bu çalışmaların daha çok Einstein'ın izafiyet teorisi ve McTaggart'ın zamanın teorileri üzerindeki A ve B teorileri şeklindeki taksimi üzerinden gerçekleşen tartışmalara odaklandığı görülmektedir. Kısaca tezimizle ilişkili hemen her kavramla ilgili akademik çalışmaların ciddi bir yekûna sahip olduğu görülmekle birlikte söz konusu yoğunluğun odaklandığı yön bizim çalışmamızın odağından farklıdır. Yukarıda zikrettiğimiz çalışmaların yanında bazı akademik yayınların araştırma konumuzla nispeten daha fazla örtüştüğünü söyleyebiliriz. Fakat bu çalışmaların da büyük bir kısmının çalışmanın hacminden kaynaklanan sınırlılıklar sebebiyle konuyu yeterince kuşatıcı ve derinlemesine inceleyemediği görülmektedir. Bu bağlamda çalıştığımız konunun halen çalışılmamış yönlerinin bulunduğunu söyleyebiliriz.

Araştırma konumuzla ilgili literatür hakkında genel bir bilgi verdikten sonra çalışmamızla daha yakından ilişkili olduğunu söyleyebileceğimiz eserlerden bahsedebiliriz. Bu bağlamda ilk olarak Eşref Altaş'ın "*Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*"¹⁰ isimli eserini zikretmeliyiz. Fahreddin er-Râzî ile İbn Sînâ'nın görüşlerini karşılaştırmacı yapısı sebebiyle bu eserin incelediğimiz çalışmalara içerisinde tezimize kapsam bakımından en yakın çalışma olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte bu eser iki düşünürün bütün felsefi sistemleri arasında bir karşılaştırma olduğu için daha geniş bir alanı kapsamakta ve bizim tez konumuzla ilgili kısım bu çalışmanın sadece küçük bir kısmında incelenmektedir. Yine aynı yazarın

¹⁰ Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015). Bu eser tez sürecindeki çalışmamıza katkısının yanında Râzî ile tanışmama vesile olması itibarıyla de benim için özel bir yere sahiptir.

“İbn Sînâ Felsefesi ve Eş’ariyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Râzî’nin Yöntemi”¹¹ isimli makalesi ve “Fahreddin er-Râzî’nin Eserlerinin Kronolojisi”¹² isimli kitap bölümünün de çalışmamız için yol gösterici olduğunu söyleyebiliriz. Bu iki eser özellikle Râzî’nin eserlerinden hangilerine daha çok ehemmiyet vereceğimize karar vermemizde yardımcı oldu. Bu iki eserden birincisi bize Râzî’nin *el-Metâlibü’l-Âliyye* isimli eserinin onun kendi fikri bütünlüğünü tesis ve o âna kadarki birikimini te’lif amacıyla yazdığı bilgisini verdi.¹³ Bu bilgi ise *el-Metâlib*’in Râzî’nin şahsi görüşlerinin içerisinde billurlaştığı eser olduğu konusundaki hissiyatımızın daha kesin bir fikir halini almasını sağladı. İkincisi ise *el-Metâlib*’in Râzî’nin son eserlerinden biri olduğunu doğrulamamızı sağlayarak *el-Metalib*’le başka eserler arasında farklı görüşlerle karşılaşmamız durumunda hangisinin Râzî’nin o konudaki son görüşü olduğunu tespit etme noktasında yaşayabileceğimiz zorlukları aşmamıza yardımcı oldu. Aynı yazara ait istifade ettiğimiz bir eser de “Fahreddin er-Râzî’nin *el-Cevherü’l-Ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili*”¹⁴ isimli makalesidir. Bu tahkik çalışması da bize Râzî’nin cevher-i fert konusundaki tarafların delillerini işlediği kaynak olarak işaret ettiği¹⁵ eseri görme imkânı sağladı.

Çalışmamızla ilgili olduğunu söyleyebileceğimiz çalışmalardan biri de Şaban Haklı’nın “Müteahhirin Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi Fahreddin er-Razi Örneği” isimli doktora tezidir. Bu eser ilk işaret ettiğimiz esere benzer şekilde Râzî ve İbn Sînâ’nın görüşlerini karşılaştırmalı olarak değerlendiren bir çalışma olarak dikkat çeker. Yine benzer şekilde kelam felsefe ilişkisini Râzî özelinde bir bütün olarak inceleyen bu çalışma kapsam bakımından bizim çalışmamızdan daha geniştir. Yine bu süreçte Şaban Haklı’nın “İslâm Felsefesinde Mekân ve Boşluk Tasavvurunun

¹¹ Eşref Altaş, “İbn Sînâ Felsefesi Eş’ariyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Râzî’nin Yöntemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (2009), 135-150.

¹² Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî’nin Eserlerinin Kronolojisi”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 95-169.

¹³ Altaş, “İbn Sînâ Felsefesi Eş’ariyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Râzî’nin Yöntemi”, 140.

¹⁴ Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî’nin el-Cevherü’l-Ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (15 Ekim 2015), 75-170.

¹⁵ Altaş, “Fahreddin er-Râzî’nin el-Cevherü’l-Ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”, 77; Hüseyin b. Abdillâh İbn Sînâ - Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Uyûnu’l-Hikme me’a Şerhi Uyûni’l-Hikme* (Tahran: Müessesetü’s-Sadık, 1415/1995), 2/126.

Kozmolojiye Tatbiki"¹⁶, "*İslam Düşüncesinde Zamanın Mahiyeti Teolojik ve Kozmolojik Sonuçları Açısından Bir İnceleme*"¹⁷ isimli makalelerinden de çalışmamızda istifade ettik.

Mehmet Sami Baga'nın "*İbn Sînâ Sonrası İslâm Felsefesinde Cisim Teorisi: Hikmetü'l-Ayn ve Şerhleri Çerçevesinde*"¹⁸ isimli doktora tezi de çalışmamızda istifade ettiğimiz kaynaklar arasında yer almaktadır. Yine Murat Serdar'ın "*Kindî'den Cürcânî'ye İslam Felsefesi ve Kelamda Zaman*"¹⁹ isimli eseri de zikretmemiz gereken çalışmalar arasındadır. Ancak bu eser hem inceleme alanının çok geniş olması sebebiyle hem de yazarın belirttiği gibi daha geniş çaplı bir eserin hazırlığı olarak tasarlandığı için konuya yaklaşımı kısmen yüzeysel kalmıştır. Muhittin Macit'in "*İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*"²⁰ isimli eseri de çalışmamızda istifade ettiğimiz kaynaklar arasında yer almaktadır. Bu bağlamda Hüsam Alûsî'nin "*ez-Zamân fî Fikrati'd-Dînî ve'l-Felsefîyyi'l-Kadîm*"²¹ isimli eserini de zikretmemiz gerekmektedir.

Veysel Kaya'nın "*Felsefî Kelam Çerçevesinde İbn Sina'nın Kelama Etkisi*" isimli doktora tezi de çalışmamızda istifade ettiğimiz kaynaklar arasında yer almaktadır. Yine Yegane Shayegan'ın "*Avicenna on Time*"²² isimli tez çalışması da İbn Sînâ hakkındaki önemli çalışmalardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eserde İbn Sînâ'nın zaman tasavvurunun onun Aristocu kökeniyle ilişkisi sorgulanmış ve Aristocu olmayan yönleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda zikretmemiz gereken ve ismi itibariyle konumuzla ilgili olduğu düşünülebilecek bir çalışma da Selime Çınar'ın "*İbn Sînâ'da Doğa Kavramı*" isimli tezidir.²³ Fakat bu

¹⁶ Şaban Haklı, "İslâm Felsefesinde Mekân ve Boşluk Tasavvurunun Kozmolojiye Tatbiki", *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI/12 (Şubat 2007), 41-58.

¹⁷ Şaban Haklı, *İslam Düşüncesinde Zamanın Mahiyeti Teolojik ve Kozmolojik Sonuçları Açısından Bir İnceleme* (Çorum: Çorum Lider, 2014).

¹⁸ Baga, *İbn Sînâ Sonrası İslâm Felsefesinde Cisim Teorisi*.

¹⁹ Murat Serdar, *Kindî'den Cürcânî'ye İslam Felsefesi ve Kelamda Zaman* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019).

²⁰ Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006).

²¹ Hüsam Alusi, *ez-Zamân fî Fikrati'd-Dînî ve'l-Felsefîyyi'l-Kadîm* (Beirut: Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasati ve'n-Neşr, 1980).

²² Yegane Shayegan, *Avicenna On Time* (Harvard University, 1986).

²³ Selime Çınar, *İbn Sînâ'da Doğa Kavramı* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023).

eserde İbn Sînâ düşüncesinde doğaya kendisinden önce atfedilen metafizik ilke olma yönünün ortadan kalkışı incelenmektedir. Dolayısıyla bu çalışma doğa kavramını İbn Sînâ düşüncesinde nasıl bir ilke olduğu yönünden incelemektedir. Zikretmemiz gereken doktora çalışmaları arasında İsmail Hanoğlu'nun "*Fahrudin er-Razi'nin Kitabı'l Mulahas fi'l-Mantık ve'l Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*"²⁴ isimli tezi de bulunmaktadır. Fakat bu çalışma ne tam bir tahkik ne de müstakil bir tez olarak değerlendirebilecek bir durumdadır. Takdiminde dört farklı yazma nüshadan gerçekleştirilmiş bir tahkik çalışması olduğu söylenen eserin tek bir yazma nüshadan hazırlanmış olduğu ve bir tahkikten ziyade bir değerlendirme mahiyeti taşıdığı görülmektedir.

Sayıdığımız eserler dışında çalışma konumuzla nispeten yakın olan çok sayıda makale ve sempozyum bildirisi mevcuttur. Bu eserlerin hepsini tek tek zikretmemiz mümkün olmadığından bir kısmını vermekle iktifa edeceğiz. Bu bağlamda Metin Özdemir'in "*Fahrudin er-Râzî'de Zaman Kavramı ve Allah'ın Ezeliliği İle İlişkisi*"²⁵, Y. Tzvi Langermann'ın "*Sükûn Ânı: İbn Sînâ Sonrası Fiziğin Gündemindeki Canlı Bir Sorun*"²⁶, Agil Şirinov'un "*Fahredden Râzî ve Nasreddin Tûsî'nin İbn Sînâcılığı*"²⁷, Mehmet Dağ'ın "*İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü*"²⁸ ve "*Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler*"²⁹ ve "*Kelam ve İslam Felsefesinde Hareket Kuramı*"³⁰; Cevher Şulul'un "*İslam Düşüncesinde Zaman Tasavvuru*"³¹, Muammer İskenderoğlu'nun "*İslam ve Hristiyan*

²⁴ İsmail Hanoğlu, *Fahrudin er Razi'nin Kitabı'l Mulahas fi'l-Mantık ve'l Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi* (Ankara Üniversitesi, Doktora, 2009).

²⁵ Metin Özdemir, "Fahrudin er-Râzî'de Zaman Kavramı ve Allah'ın Ezeliliği İle İlişkisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/1 (2003), 281-298.

²⁶ Y. Tzvi Langermann, "Sükûn Ânı: İbn Sînâ Sonrası Fiziğin Gündemindeki Canlı Bir Sorun", çev. Nebi Mehdiyev, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler II* (2009), 68-81.

²⁷ Agil Şirinov, "Fahredden Râzî ve Nasreddin Tûsî'nin İbn Sînâcılığı", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler II* (2009), 275-284.

²⁸ Mehmet Dağ, "İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIX (1973), 97-116.

²⁹ Mehmet Dağ, "Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]* 2 (1975), 71-89.

³⁰ Mehmet Dağ, "Kelam ve İslam Felsefesinde Hareket Kuramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1-2 (1981), 221-248.

³¹ Cevher Şulul, "İslam Düşüncesinde Zaman Tasavvuru", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2002), 73-88.

Düşüncesinde Âlemin Ezeliliği Tartışmaları Üzerine”³², Kazım Sarıkavak’ın “*İhvan-ı Safa, İbn Sina ve Gazali’de Zaman Anlayışı*”³³ isimli çalışmaları zikretmemiz gereken makale ve bildirilerden bazılarıdır.

Çalışmamızla ilişkili literatürde dikkatimizi çeken bir hususa temas etmek ihtiyacı hissediyoruz. Konumuzla ilişkili olduğu düşünülebilecek bazı makale ve bildirilerin alanın terimlerine yabancı araştırmacılar tarafından gerçekleştirildiği görülmektedir. Alana yabancı olmaktan kaynaklanan bir durum olarak bu çalışmalarda bazen fahiş hatalarla karşılaşılmaktadır.³⁴ Oysa terminolojisine hâkim olunmayan bir alanda çalışma yaparken bir ön araştırma yapmak veya alanda yetkin kişilerle istişare etmek de kanaatimizce çekinilecek bir şey değildir. Üstelik böyle bir tutum basit hatalara düşme riskini azaltacaktır.

Çalışmamızda kullanılan birincil kaynaklara gelince ilk olarak İbn Sînâ’nın zaman hakkındaki görüşleriyle ilgili olarak kendisinin diğer eserlerinden de istifade edilmekle birlikte ağırlıklı olarak ‘*en-Necat*’³⁵ ve *eş-Şifâ* isimli eserlerinden istifade edilmiştir. *eş-Şifâ* bütün felsefi ilimlerin incelendiği ansiklopedik bir eser olması hasebiyle bu eserin zaman konusuyla ilgili olan ‘*es-Simâu’t-Tabî’i*’ kitabı kullanılmıştır.³⁶

Fahreddin er-Râzî’nin çalışmamızda en yoğun müracaat ettiğimiz eseri *el-Metâlibu’l-Âliyye min İlmi’l-Îlâhî*’dir. Bu eser daha önce de belirttiğimiz gibi Râzî’nin telif çabasının kendisinde tebellür ettiği bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine Râzî’nin özelde zaman konusunda genelde ise teorik fizik konusundaki en detaylı

³² Muammer İskenderoğlu, “İslam ve Hristiyan Düşüncesinde Alemin Ezeliliği Tartışmaları Üzerine”, *Marife* 2 (2005), 43-54.

³³ Kazım Sarıkavak, “İhvan-ı Safa, İbn Sina ve Gazali’de Zaman Anlayışı”, *Felsefe Dünyası (Dergi)* 25 (1997), 52-71.

³⁴ Bu bağlamda verebileceğimiz bir örnek Faiz Kalın’ın “*Zaman Kavramı Açısından el-Cürcânî’nin Şerhu’l -Mevâkıfî’na Genel Bir Bakış*” isimli makalesinde hareketin iki anlamından birinin “*kesmek*” olduğunun söylenmesidir. İddiaya kaynak olarak Cürcânî’nin “*et-Ta’rifât*”ı gösterilmektedir. Bkz. Faiz Kalın, “Zaman Kavramı Açısından el-Cürcânî’nin Şerhu’l -Mevâkıfî’na Genel Bir Bakış”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II/2 (2002), 163. Halbuki ilgili ifadeyi alana aşına birisi okuduğunda hareketin “kat etmek” yani “mesafeyi aşmak” şeklinde anlayacaktır. Bkz. Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el Cürcânî, *Mu’cemu’t-Ta’rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî (Kahire: Dâru’l-Fazile, ts.), 76.

³⁵ Hüseyin b. Abdillâh İbn Sînâ, *Kitâbu’n-Necat fî Hikmeti’l-Mantıkıyyeti ve’t-Tabî’iyyeti ve’l-Îlâhiyye*, thk. Macid Fakhri (Beyrut: Dâru’l-Âfâkı’l-Cedîde, ts.).

³⁶ İbn Sînâ, *et-Tabî’iyyât*.

görüşleri bu eserde yer almaktadır. Eserin Râzî'nin son dönem eserleri arasında yer alması da bu eserde belirtilen görüşlerin Râzî'nin ilgili konulardaki son görüşleri olduğunu düşünmek için bize haklı bir gerekçe sunmaktadır. Bu açıdan bu eserin Râzî'nin görüşlerini aktarma noktasında birincil kaynağımız olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte kendisinin *el-Mebâhisu'l-Meşrûkiyye*, *el-Mûlahhas*, *Şerhu Uyûni'l-Hikme*, *Lübâbu'l-İşârat* ve *t-Tenbîhât* gibi eserlerine de müracaat edilmiştir. Râzî'nin İbn Sînâ felsefesiyle ilgili görüşleri hakkında çoğu çalışmada sıkça müracaat edilen *Şerhu'l-İşârat* ise çeşitli gerekçelerle çalışmamızda öncelikli bir yere sahip değildir. Bu gerekçelerden birincisi *Şerhu'l-İşârat*'ın Râzî'nin gençlik eserlerinden birisi olup kendisinin fikri olgunluğuna ulaştığı zamanki görüşlerini temsil etmeyişidir. İkincisi Râzî'nin *el-İşârat* üzerine yaptığı daha geç bir çalışmanın, *Lübâbu'l-İşârat*'ın çalışmamızın kaynakları arasında yer almasıdır. Üçüncüsü *Şerhu'l-İşârat*'ın her ne kadar sık sık 'cerh' olmakla itham edilse de özünde bir şerh çalışması olması hasebiyle Râzî'nin şahsi kanaatlerini yansıtmadaki yetersizliğidir. Esasen üçüncü madde Râzî'nin saydığımız eserleri dikkate alındığında *el-Metâlib* dışındaki tamamı için geçerli gibi gözükmektedir. Her ne kadar *el-Mebâhis* ve *el-Mûlahhas* bir eser üzerine yapılmış çalışmalar olmasa da Râzî'nin şahsi görüşlerinin sistemleştiği eserler olmaktan ziyade kendisinin meşşâî geleneği anlama çabasının ürünü olarak görülebilecek eserlerdir. Birinci maddeyle ilgili olarak da *Şerhu Uyûni'l-Hikme* ve *Lübâbu'l-İşârat* dışındakilerin nispeten erken dönem ve orta dönem eserleri olduğu söylenebilir. Bununla birlikte zikrettiğimiz üç durumun da kendisi için geçerli olduğu tek eser *Şerhu'l-İşârat*'tır. Bu sebeple bu eserin çalışmamızın kaynakları arasında biraz geri planda kaldığını söyleyebiliriz.

Çalışmamızda konuları incelerken konu bütünlüğünü korumak için zaman-hareket ve cisim kavramları arasındaki bağlantı korunmuştur. Her başlıkta düşünürlerin bu konulardaki görüşleri dikkate alınmış yer yer görüşleri bu konulardaki görüşleriyle ilişkili olarak tahlil edilmiştir. Aynı zamanda tarafların ihtilafı konularda ortaya koydukları deliller incelenirken de bu durum dikkate alınmıştır. Ortaya konulan her delilin karşı tarafın kabulleri açısından ne ölçüde bir ilzam gücüne sahip olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamız incelenirken dikkate alınması gereken bir husus da aralarındaki zaman farkı sebebiyle İbn Sînâ'nın Râzî'nin delillerine itiraz etme ve eleştirilerini cevaplandırma imkânının olmamasıdır. Elbette bu duruma rağmen kendisinin savunmasız bir durumda olduğunu düşünmek de hata olur. Çünkü Râzî'nin eleştirilerine İbn Sînâ ekolündeki pek çok düşünür cevap verme çabasına girişmiştir. Yine pek çok kelamcı da aynı şekilde Râzî'nin eleştiri ve itirazlarını cevaplamaya çalışmıştır. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın bu cevap girişimlerinin ne kadarının altına imza atacağını tespit etmek pek kolay değildir. Çünkü pek çok şerh ve savunma çabasının eser sahibinin görüşlerinin yanlış yorumlanmasına sebep olduğu bilinmektedir. Hatta İbn Sînâ Aristo'nun eserlerine şerh yazmaktan kaçınma sebebinin bu durum olarak göstermektedir.³⁷ Yine burada dikkat edilmesi gereken bir durum Râzî'nin bir İbn Sînâ yorumcusu olmasıdır. Teknik olarak Râzî'nin eleştiri ve yorumlarına yönelik diğer şârihlerden gelen eleştiriler iki yönden değerlendirilmek zorundadır. Birincisi cevabın gerçekten eleştiride ortaya konulan şüpheyi gidermeye yeterli olup olmadığıdır. İkincisi ise eleştiri ve cevabın hangisinin İbn Sînâ'nın kendi kabulleriyle daha uyumlu bir zemine sahip olduğudur. Bu sebeple örneğin Şehristânî'nin eleştirisine cevap yazan bir İbn Sînâ şârihi İbn Sînâ düşüncesine yabancı birinin eleştirisini değerlendirmekte yani bir İbn Sînâ otoritesi sıfatıyla konuşmaktadır. Bunun neticesi ise şârihin İbn Sînâ'nın görüşlerini muhatabından daha iyi tanıdığından baştan kabul edilmesidir. Dolayısıyla cevabın eleştiride ortaya konulan şüpheyi ortadan kaldırması hatta zayıflatması yeterli olmaktadır. Fakat hiçbir şârih Râzî'ye karşı böyle bir avantaja sahip değildir. Dolayısıyla sadece şüpheyi zayıflatması değil verdiği cevabın İbn Sînâ'nın kabulleriyle en azından Râzî'nin eleştirisi kadar uyumlu olması da bir zorunluluktur. Râzî'nin İbn Sînâ geleneğinin köşe taşlarından birisi olduğu düşünüldüğünde bunu başarmanın hiç de kolay olmadığı görülecektir. Bu durum da İbn Sînâ'nın Râzî'den önce yaşamış olmasının ihtilaf konularında onun verebileceği muhtemel cevapların tespit edilmesini güçleştirmektedir. Bu durumla ilgili daha da önemli bir sorun bizim İbn Sînâ ve Râzî'nin görüşleri karşısındaki konumuzdur. Biz iki tarafın görüşlerini değerlendirirken onların kendilerini yanlış

³⁷ Hüseyin b. Abdillâh İbn Sînâ, *Fizik I*, çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 2.

anladığımız yerlerde itiraz edip görüşlerini açıklama imkânlarının bulunmadığı açıktır. Günümüzdeki İbn Sînâ ve Râzî uzmanları olarak düşünebileceğimiz hocalarımızın durumu da İbn Sînâ şârihlerinininkine benzemektedir. Dolayısıyla çalışmamız değerlendirilirken bu durum dikkate alınarak bizim ifadelerimize de bir ölçüde temkinli yaklaşılması insafa daha uygundur.

BİRİNCİ BÖLÜM:

ZAMAN BAĞLAMINDA KAVRAMSAL İHTİLAFLAR

1.1. Öncelik/Sonralık

Öncelik/sonralık meselesi izâfet çeşitlerinden birisi olması sebebiyle klasik yazım geleneğinde genellikle muzâf(görelilik)³⁸ konusunun ardından işlenen bir konudur. Bu sebeple biz de bu sorunu görelilik konusu çerçevesinde inceleyeceğiz.

İbn Sînâ, (ö.428/1037) muzâfı en genel şekliyle “*mahiyeti/hakikati ancak başkasına kıyasla söylenen şey*”³⁹ olarak tanımlar. İbn Sînâ’ya göre göreliliğin varlıkta ve akılda olan türleri vardır.⁴⁰ Birincisi tasavvuru ancak başka bir şeyin tasavvuruyla mümkün olan şeyleri ifade eder. İkincisi ise bir şeyin başka bir şeye kıyasla tasavvur edilmesidir ki bunun kullanım kalıbı genelde “-e kıyasla” şeklindedir.⁴¹ Yani birisi “başkasına kıyasla düşünülen şey”, diğeri ise “başkasına kıyasla düşünülme”dir.⁴²

Bu konuda “*mahiyeti ancak başkasına kıyasla düşünülen şey*” tanımının nicelik ve nitelik hariç bütün arazları kapladığı şeklinde bir görüş de vardır. Bu görüş sebebiyle en yüksek cinslerin nicelik, nitelik ve nispetten ibaret olduğunu söyleyenler olmuştur. Kâtibî’nin (ö.675/1277) zayıf olduğunu düşündüğü bu görüşü İcî (ö.756/1355) ve Cürçânî’nin (ö.816/1413) benimsediğini görüyoruz.⁴³ Teftâzânî

³⁸ Muzâf mantıkçıların ıstılahında yüklemelerin en yüksek cinslerinden biri olarak zikredilir. En yüksek cinsler on tane olup bunlardan biri cevher diğerleri arazdır. Bu konudaki ihtilaflar için bkz. Ali bin Ömer el-Kâtibî, *Hikmetü'l-Ayn -Varlık Hikmeti-*, ed. Ali Durusoy, çev. Salih Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 130-135; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 2/20-38.

³⁹ Hüseyin b. Abdillâh İbn Sînâ, *Kitabu's-Sifâ, İlâhiyât*, çev. Ömer Türker - Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 1/404; Ömer Türker, “İbn Sîna Metafiziği 15. Seminer” (16 Ekim 2019), 01:09:30-01:10:31.

⁴⁰ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/412, 413.

⁴¹ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/410, 411. Birincisine hakikî görelî de denilmiştir. Teftâzânî ikinci tür görelîyi “*hakikî görelî ile iliştiği şeyin toplamından müteşekkîl bileşik*” olarak tarif etmiştir. Mes'ûd İbn-Ömer et-Teftâzânî, *el-Makâsîd: Kelâm İlminin Maksatları: (inceleme - Çeviri - Eleştirmeli Metin)*, thk. Ahmet Kaylı, çev. İfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 354, 355.

⁴² Ömer Türker, “İbn Sîna Metafiziği 24. Seminer” (29 Aralık 2019), 00:57:00-00:58:00.

⁴³ Kâtibî, *Hikmetü'l-Ayn*, 134, 135; Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el İcî, *El-Mevâkıfî 'İlmi'l-Kelâm* (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, ts.), 97; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015,

(ö.792/1390) ise bu tanımını hem hakiki göreliliği hem de mutlak göreliliği kapsayan genel bir tanım olarak sunmaktadır.⁴⁴

Bazı eserlerde muzâfın çeşitleri hakkında çeşitli ayrımlardan bahsedilmekte ve izafetin iki tarafının durumuyla ilgili bazı açıklamalara yer verilmektedir.⁴⁵ Bununla birlikte de söz konusu açıklamaların teknik bir tasniften ziyade örneklerle izafetin gerçekleştiği çeşitli durumları örneklendirmeye yönelik olduğu görülmektedir.⁴⁶

İbn Hazm'ın (ö:456/1064) izafet çeşitleri hakkındaki tasnifinin söylediklerimize uymadığı söylenebilir. Söz konusu tasnif şu şekildedir:

- Denk muzâf (komşu-komşu, kardeş-kardeş, arkadaş-arkadaş gibi)
- Denk olmayan muzâf (baba-oğul, sahip-köle, karı-koca gibi)

Denk olmayan muzâflar da kendi içinde ikiye ayrılır.

- Taraflardan sadece biri izâfetten önce var olanlar (baba-oğul gibi)
- İzâfetin iki tarafı da izâfetten önce var olanlar (sahip-köle, karı-koca gibi)⁴⁷

İbn Hazm'a ait bu taksim kategorik bir ayrım olarak ciddi problemler taşımaktadır. İlk olarak denk olmayan muzâfın iki kısmı sayılan izafetten önce var olanlar kısmı, denk muzâf için de tür yapılabilir. Zira varlık açısından komşu-komşu ve arkadaş-arkadaş ilişkisi sahip-köle ilişkisinden farksızdır. Hatta biz benzer bir durumu baba-oğul ve kardeş kardeş için de söyleyebiliriz. Çünkü bunların ikisinde de izafetin taraflarından birinin izâfetten önce varlık sahibi olduğunu biliyoruz.

2/26, 27. Yine bu sebeple İci izâfeti, “ *Bir nispete kıyasla düşünülen nispet*” olarak tanımlar. Cürcânî (ö. 816/1413) de bu bağlamda izâfetin mutlak nispetten daha özel olduğunu söyler. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 2/28, 29.

⁴⁴ Teftâzânî, *El-Makâsıd*, 354-357.

⁴⁵ Kâtibî, *Hikmetü'l-Ayn*, 160-163; Abdullah bin Ömer el-Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr min Metâli'i'l-Enzâr-Kelam Metafizîgi-*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 120-123; Teftâzânî, *El-Makâsıd*, 354-357; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 2/722-727.

⁴⁶ Bkz. Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 115.

⁴⁷ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık: Mantık ve Dini ilimler*, çev. İbrahim Çapak - Yusuf Arıkaner (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 156-159.

Kanaatimizce, buradaki problem izafetin dildeki kullanımının ile mantıksal durumunun karıştırılmasından, yani hepsinin bir kategori olan izafetin içine dâhil etmeye çalışmaktan kaynaklanmaktadır. Nitekim onu arkadaş-arkadaşı denk muzâf gördüğü halde dost ve düşman kavramlarını dışarda tutmaya zorlayan da budur.⁴⁸ Yoksa imkân açısından baktığımızda taraflardan biri diğerini arkadaş olarak görürken diğerinin ona husumet beslemesi durumu arkadaş-arkadaş için de tasavvur edilebilen bir şeydir. Ancak kanaatimizce İbn Hazm, Arapçada müşâreket bildiren kalıpta olmasından hareketle arkadaş-arkadaşın “dost’tan farklı olduğuna hükmetmiştir. Hâlbuki pek çok dilde bu ayrım olmadığı gibi başka dillerde olan pek çok ayrım da Arapçada yoktur. Örneğin Türkçedeki ‘abi’, ‘abla’ kavramlarının Arapçada bir karşılığı yoktur.

İzafetin taraflarının izafetten önceki varlığının izafet çeşitleri için ayrım sayılıp sayılamayacağı da üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Çünkü bir şey izâfetin tarafı olduğunda o şey izafetle ilişkili bir isim almakta ve adeta yeni bir anlam kazanmaktadır ki bu anlam izafet ilişkisinden önce yoktur. Sahip ve köle aralarındaki sahiplik-kölelik ilişkisinden önce zatlarıyla var olsa da ‘sahiplik’ ve ‘kölelik’ anlamlarını taşııyordu. Onlar örneğin Ahmet ve Mehmet’ten ibarettiler. Başka bir sorun da şudur: İzafetin taraflarının izafetten önceki varlık durumları zikredilenle sınırlı değildir. Örneğin amca-yeğen arasından herhangi biri izafetten önce var olabileceği gibi aynı anda doğmak suretiyle izafetle aynı anda var olmaları da mümkündür. Bu sebeple İbn Sînâ’nın mutlak izâfet ile kategori olan izafetin arasını varlık yerine tasavvur ile ayıran⁴⁹ ve izafet çeşitlerini sınıflandırma-sınırlandırma çabasına girmeyen yaklaşımını daha isabetli buluyoruz. Nitekim çalışmamızın konusuyla ilişkili olarak incelediğimiz eserlerin genel yaklaşımının da bu şekilde olduğunu görüyoruz.

Bu noktada İbn Sînâ’nın, “*Muzâflar neredeyse şunlardan ibarettir*” diyerek; denklik, fazlalıkla, etki ve edilgiyle, kaynağı bi’l-kuvvelikle ve taklitle gerçekleşen muzâfları zikretmesi akla gelebilir.⁵⁰ Bu ifade görelilik çeşitlerini sınırlaması olarak

⁴⁸ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 156, 157.

⁴⁹ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/328, 329.

⁵⁰ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/392, 393; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 2015, 2/724, 725.

düşünülebilir. Ancak ifadenin başında ‘neredeysel’ denilmesi, İbn Sîna’nın muzâf çeşitleri hakkında teknik bir sınır çizme çabasında olmadığını göstermektedir.⁵¹ Ayrıca onun zikrettiği kısımlar muzâfın türleri olarak sayılmaya da fasıl olarak düşünölmeye de uygun değildir.

Görebildiğimiz kadarıyla klasik eserlerde öncelik/sonralık bir muzâf türü olarak değil izâfet çeşitlerinden biri olarak incelenmektedir. Bu açıdan, muzâf çeşitlerinin incelendiği yerlerde incelenen şeyin izâfet değil izâfetin tarafları olduğu söylenebilir. Bu izaha göre muzâf çeşitleri içerisinde karşımıza ‘babalık/oğulluk’ değil ‘baba/oğul’, ‘öncelik/sonralık’ değil ‘eski/yeni’ çıkmaktadır. Bununla birlikte İbn Sîna’nın ‘babalık’tan muzâf olarak bahsetmesi bu açıklama için bir sorun olarak görölebilir. Ancak İbn Sîna’nın bu ifadeyi “*babalık*” anlamındaki göreliliğın başka bir izâfetle gerçekleştiği yönünde bir tevehhüme sebebiyet vermemek için tercih ettiği görölmektedir.⁵²

İbn Sîna, önce ve sonra kavramlarının pek çok şey için kullanılmakla birlikte tek bir ortak noktada birleştiklerini söyleyebileceğimizi düşünür. Bu anlam teşkik(dereceli anlamdaşlık) yoluyla farklı kullanımlara kaynaklık etmiştir.⁵³ Onun bu bağlamdaki izahları önce/sonra kavramlarının farklı kullanımlara sahip oluşunun bir kurgusu olarak karşımıza çıkar.

İbn Sîna’ya göre bu kavramların kullanıldığı farklı durumların birleştiği ortak nokta “*öncenin sonranın sahip olduğu her şeye sahip olmakla birlikte fazladan bir şeye de sahip olması*”⁵⁴ durumudur. Önce ve sonrayı ayırt etmek için koyduğu bu ilkeden hareketle halk içinde en yaygın kullanımları olan zaman ve mekân bakımından öncelikten başlayarak bu kavramların farklı şeyler hakkında kullanımının nasıl olduğunun izini sürmeye çalışır.

⁵¹ Krş. Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 115; Ömer Türker, “İbn Sîna Metafiziği 23. Seminer” (22 Aralık 2019), 00:13:39-00:14:00.

⁵² İbn Sîna, *İlâhiyât*, 1/406, 407.

⁵³ İbn Sîna, *İlâhiyât*, 1/414, 415.

⁵⁴ İbn Sîna, *İlâhiyât*, 1/414, 417; Bu görüş İcî tarafından da benimsenmiştir. İcî, *El-Mevâkıfî ‘İlmi’l-Kelâm*, 181; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 2015, 2/734,735.

İbn Sînâ, mekândaki önceliğin belli bir mekâna daha yakın olmak anlamında kullanıldığını söyler. Zaman açısından öncenin kullanımının ise şimdiki zamana veya başlangıç olarak varsayılan herhangi bir âna daha yakın olmak olduğunu belirtir.⁵⁵ Dildeki bu durumdan hareketle önceliği “*belli bir başlangıca yakın*”⁵⁶ olmakla ilişkilendiren düşünür, öncelik çeşitlerini saymaya başlar. Burada sırasıyla doğal öncelik, şeref bakımından öncelik, varlık bakımından öncelik ve nedensellik bakımından önceliği zikreder.⁵⁷

İbn Sînâ, pek çok çeşidi olduğunu söylediği öncelik çeşitlerini zikrettikleriyle sınırlamaz. O, burada önceliğin zamansal öncelikten ibaret olmadığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu başlık altında illetin malule önceliğini zamansal öncelikten ayrı bir sınıf olarak zikretmesi, meşhur anahtar kilit örneğini kullanması ve illetin malulle birlikte olduğunu bir ilke olarak ortaya koyması onun bu yaklaşımını göstermektedir.⁵⁸

Kâtibî, varlıkların hangi yönlerden birbirlerinden önce olduklarına dair bir taksim yapar. Ona göre öncelik zaman yönünden, doğa açısından, illiyet bakımından, rütbe yönünden (tertip, mevki) veya şeref açısından olur.⁵⁹ Onun tasnifinde İbn Sînâ'nın zikrettiği öncelik türlerinden hepsi görülmemekle birlikte onun zikretmediği öncelik türlerinin bu başlıklar altına sığdırılabileceğini düşündüğünü varsaymak hata olmayacaktır. Mesela mekân bakımından önceliği rütbe bakımından önceliğin altında düşünmek pekâlâ mümkündür. Nitekim onun bu öncelik türü için zikrettiği örnek “*imamın cemaate önceliği*”dir. Bu örnek İbn Sînâ'nın mekân bakımından öncelik hakkındaki açıklamasına uymaktadır.⁶⁰ Ayrıca bu örneği Kadı Beyzâvî (ö.685/1286) gibi bazı düşünürler mekân açısından öncelik için kullandığı görülmektedir.⁶¹ Beyzâvî'nin de öncelik çeşitlerini beş başlık altında sınırlandırdığını görüyoruz. Kadı'ya göre öncelik çeşitleri zaman, zât ve doğa, illiyet, mekân ve şeref bakımından öncelikten ibarettir.⁶²

⁵⁵ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/416, 417.

⁵⁶ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/416, 417.

⁵⁷ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/416-421.

⁵⁸ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/420-423.

⁵⁹ Kâtibî, *Hikmetü'l-Ayn*, 160, 161.

⁶⁰ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/416, 417.

⁶¹ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, 122, 123.

⁶² Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, 122, 123.

Îcî yukarıda zikredilen öncelik çeşitlerinden başka, kelamcılara nispet ettiği bir öncelik çeşidinden daha bahseder.⁶³ “Zamanın parçalarının birbirine önceliği” olarak ifade ettiği bu öncelik türünün filozoflarla kelamcılar arasındaki pek çok ihtilafın kaynağı olduğunu belirtir.⁶⁴ Cürcânî de felsefecilerin, bu öncelik türünü zamansal önceliğe dâhil ettikleri için zamanın kadim olduğunu savunduğunu söyler. Ona göre kelamcıların zamanın yoklukla öncelenmesini mümkün görmelerinin sebebi de bu öncelik türünü müstakil bir öncelik çeşidi olarak kabul etmeleridir.⁶⁵

İbn Sînâ’ya göre zamansal öncelik-sonralık esasında zamanın parçalarının birbirine önceliğidir. Bu öncelik-sonralık çeşidi diğer nesnelere ise zaman sebebiyle ilişir.⁶⁶ Teftâzânî, İbn Sînâ’nın görüşüne, bu öncelik türünün zamansal öncelik olarak isimlendirilmesinin onun hakikatini değiştirmeyeceğini söyler. Bu bağlamda o, zamanın parçalarının birbirine önceliğini zamansal öncelik olarak kabul edenlerin zamansal önceliği iki kısma ayırdığını hatırlatır.⁶⁷ Bu ise zamanın parçaları arasındaki önceliğin zamansal önceliğin diğer türünü gerektirmeyeceği anlamına gelmektedir. Yani zamanın parçaları arasındaki öncelik zamanda öncelik olmayacak dolayısıyla zamanın varlığını gerektirmeyecektir. Aksi halde taksim anlamsızlaşmakta ve mantıkî hataya düşmek kaçınılmaz olmaktadır.

Öncelik çeşitlerinin zaman tartışmaları ile ilişkili yönüne baktığımızda ise farklı bağlamlarda farklı görüşleri desteklemek için dile getirildiğini görmekteyiz. Örneğin, İbn Sînâ, önceliğin, zamansal öncelikten ibaret olmayışını illetin malule veya Allah’ın âleme önceliğinin âlemin zamansal hudûsünü gerektirmediğini anlatmak için dile getirirken, Teftâzânî de öncelik çeşitlerine her hadisin yokluğunun veya kendisinden önceki hadisin kendisini öncelemesinin zamanın varlığını kabul etmeyi gerektirmediğini söylerken değinir. Ona göre zamansal öncelik zati önceliğin altında yer almaktadır.⁶⁸ Bu konunun detaylarına ilgili bölümde değineceğiz. Şimdi zamanla ilgili diğer bir temel kavram olan hareket hakkındaki görüşleri incelemeye geçiyoruz.

⁶³ Îcî, *El-Mevâkıfî ’İlmi’l-Kelâm*, 180.

⁶⁴ Îcî, *El-Mevâkıfî ’İlmi’l-Kelâm*, 180.

⁶⁵ Cürcânî, *Şerhu ’l-Mevâkıf*, 2015, 2/732, 733.

⁶⁶ Hüseyin b. Abdillâh İbn Sînâ, *’Uyûnü’l-Hikme*, thk. Abdurrahman Bedevî (Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Kalem, 1980), 26.

⁶⁷ Teftâzânî, *El-Makâsıd*, 204, 205.

⁶⁸ Teftâzânî, *El-Makâsıd*, 204, 207.

1.2. Hareket

Meşşâî gelenekte “doğa”, “mekân” ve “zaman” gibi pek çok kavramın tanımında yer alan hareket kavramı Aristocu âlem tasavvurunun bütününde belirleyici bir konuma sahiptir.⁶⁹ Ayrıca hareketin, Yeni Eflatunculuğun Aristo felsefesinde ciddi bir müdahale gerçekleştirdikleri konulardan biri olduğunu da söyleyebiliriz.⁷⁰

Aristo'nun “ilk muharrik” delilini eleştirmesine rağmen İbn Sînâ düşüncesinde de hareket kavramının önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Onun bu delile yönelik eleştirisi ilimlerin tasnifi ile ilişkili olup metoda yönelik bir eleştiriden ibarettir.⁷¹ Nitekim ispat açısından yetersiz bulmakla birlikte kendisi de bu delili kullanmıştır. Onun nazari ilimleri inceledikleri şeylerin harekete nispetleri açısından taksim etmesi de hareket kavramının İbn Sînâ düşüncesinde ne kadar önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir.⁷² Bu açıdan hareket ile ilgili kavramsal çerçeveyi ana hatlarıyla ortaya koymak ve zaman tartışmalarıyla ilişkisine işaret etmek araştırmamızın sistemli bir bütün oluşturması için gereklidir. Bu, zamanın mahiyeti ve varlığıyla ilgili bölümde düşünürlerin hareket anlayışına yönelik atıflarımızın anlaşılmasına da katkı sağlayacaktır.

Bu bölümde hareket hakkında yapılmış tanımları çok yönlü bir şekilde incelemeye ve tanımlar arasındaki ilişkileri tespit ederek hareket tanımının gelişim sürecini de ortaya çıkarmaya çalışacağız.⁷³ Hareketle ilgili çeşitli tanımlar olmakla birlikte özellikle birkaç tanımın İbn Sînâ ve Râzî'nin görüşleri üzerindeki etkileri sebebiyle araştırmamız için özellikle önemli olduğunu söyleyebiliriz.

⁶⁹ Bkz. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022); Teoman Şaban Duralı, “Aristoteles'in ‘Kategoriler’inde, ‘Fizik’i ile ‘Metafizik’inde Değişme ve Zaman Sorunları”, *Felsefe Arkivi* 26 (1987), 93-124; Baga, *İbn Sînâ Sonrası İslâm Felsefesinde Cisim Teorisi*, 209.

⁷⁰ Yeni Eflatuncuların söz konusu müdahalesi hareket veren illet ile varlık veren illeti birbirinden ayırmak olmuştur. Bkz. Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 169.

⁷¹ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/20, 21, 28, 29.

⁷² İbn Sînâ, *‘Uyûnü’l-Hikme*, 17; İbn Sînâ - Râzî, *Şerhu Uyûni’l-Hikme*, 1415/1995, 2/16.

⁷³ Tanımları aktarırken tanımlar arasındaki ilişkiyi takip etmeye daha elverişli olduğu için biz de Râzî'nin kullandığı tertibi esas alacağız.

Bu tanımlardan ilki bir taksim olarak karşımıza çıkar.⁷⁴ Bu taksim terim anlamıyla bir tanım olmamakla birlikte diğer tanımları ciddi biçimde etkilediği görülmektedir. Bu taksime göre var olan herhangi bir şey için üç farklı durum söz konusudur. Bir şey ya tamamen bi'l-kuvvedir ya tamamen bi'l-fiildir veya bir yönden bi'l-kuvve bir yönden bi'l-fiildir. Sadece bir yönden bi'l-kuvve, bir yönden bi'l-fiil olan varlık hakkında kuvveden fiile geçiş tasavvur olunabilir. Kuvveden fiile geçiş de ya anlık olarak veya tadrîcen gerçekleşir. Birincisi kevn ve fesat, ikincisi ise hareket olarak isimlendirilir.⁷⁵

Zikrettiğimiz tanım hakkında konuşmaya geçmeden önce bi'l-kuvve ve bi'l-fiil kavramlarının açıklanması bu tanımın anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Bir şey için mümkün olan her şey o şey için bi'l-kuvvedir. Yani 'bi'l-kuvve' ifadesi bir şeydeki imkân hâliyle özdeşleştirilmiştir. 'Bi'l-fiil' kavramı ise o şey için düşünülen imkânın gerçekleşmesidir. Bu sebeple, cisim için mümkün olan her şeyin, bi'l-fiil gerçekleştiğinde onun için bir yetkinlik halini aldığı söylenmiştir.⁷⁶ Bi'l-fiil meydana gelene yetkinlik denilmesinin sebebi ise bi'l-kuvvelige nispetle tamlık bildirilmesi olarak tespit edilmiştir.⁷⁷ Bu sebeple Tanrı gibi tam yetkinlik sahibi ve imkândan uzak varlıklar için⁷⁸ bi'l-kuvvelikten söz edilememektedir. Bu yüzden onlar için hareket veya kevn ve fesat mümkün görülmemiştir.⁷⁹

⁷⁴ Taksim tanım türlerinden biri olmamakla birlikte belli şartlarla tanım kabilinden bir şey olarak kabul edilir. Bkz. Ali Sedat bin Cevdet, *Mîzânu'l-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl: Mantık Ve Metodoloji*, haz. İbrahim Çapak; Harun Kuşlu; Metin Aydın, ed. İbrahim Çapak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 196-199; Şaban Haklı, "Fahredden er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 452.

⁷⁵ İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/81, 82; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fi'l-İlmî'l-İlâhiyyeti ve't-Tabî'iyât*, thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdî (Beyrut: Daru'l-Kitâbu'l-'Arabî, 1410/1990), 1/669, 670; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mûlahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, thk. Abdullah Muhammed İsmail vd. (Kahire: Merkezu İhyâin li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 2021), 2/438; İbn Sînâ - Râzî, *Şerhu Uyûni'l-Hikme*, 1415/1995, 2/36.

⁷⁶ Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/670; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 2/620, 621.

⁷⁷ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 2/618, 619.

⁷⁸ Meşşâî filozoflar açısından bunun bir diğer örneği ayrıntılıdır. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 2/618, 619.

⁷⁹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/669, 670; Râzî, *el-Mûlahhas*, 2021, 2/438; İbn Sînâ - Râzî, *Şerhu Uyûni'l-Hikme*, 1415/1995, 2/36.

Bir şeyin bütün yönlerden bi'l-kuvve olması ise mümkün görülmemiştir. Zira böyle bir durumda o şeyin varlığının da bi'l-kuvve olması gerekmektedir. Bu yaklaşımın bir yönüyle “şey” kelimesinin “varlık” anlamıyla, bir yönüyle de yukarıdaki taksim varlıklar hakkında gerçekleştirilmiş olmasıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Bunların yanında, filozoflar tarafından sübûtî kabul edilen imkânın bir taşıyıcıya ihtiyaç duyması da bu konuyla irtibatlandırılabilir. Diğer yönden, Râzî'ye göre bir şeyin bütün yönlerden bi'l-kuvve olması bi'l-kuvvelîğinin de bi'l-kuvve olmasını gerektirmektedir ki bu durum bi'l-kuvvelîğin hem tahakkuk etmiş hem de tahakkuk etmemiş olması gibi bir çelişkiye yol açmaktadır. Dolayısıyla bir şeyin bütün yönlerden bi'l-kuvve oluşu yukarıdaki ontolojik imkânsızlığın yanında mantıksal bir imkânsızlığa da sahiptir. Sonuç olarak, bir imkâna sahip olmak anlamıyla, en azından bi'l-kuvvelîğin bilfiil olması zorunludur.⁸⁰

Hareketle ilgili taksimde geçen “tedricen” ifadesi Aristo tarafından eleştirilmiştir.⁸¹ Râzî'nin naklettiği şekliyle eleştiri şu şekildedir: Taksim aktarılırken “tedrîc”, “yavaş yavaş olma” “aniden olmama” gibi farklı ifadeler tercih edilse de⁸² hepsinin bildirdiği ortak mânâ aşamalarla gerçekleşmekten ibarettir. Aşamalarla gerçekleşmenin tasavvuru ise bilinen bir ânın tasavvur edilmesine bağlıdır. Ânın tasavvuru da zamanın tasavvuruna bağlıdır. Zaman ise “hareketin ölçüsü” olarak tarif edilmektedir. Yani bu tanımda hareketin zamanla, zamanın da hareketle tarif edilmesi şeklinde ifade edebileceğimiz bir kısır döngü vardır.⁸³ Diğer yönden bakıldığında “bir anda olmak”ın tanımı da belirli bir zaman ve o zaman içinde gerçekleşmiş belirli bir hareket düşünülmezsizin yapılamayacağından bir kısır döngü daha söz konusudur.⁸⁴

⁸⁰ İbn Sînâ, *Fizik I*, 99, 100; İbn Sînâ, *et-Tabî'yyât*, 5/81, 82; İbn Bâcce, *Şerhu's-Sima*, 12; Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/669, 670; İbn Sînâ - Râzî, *Şerhu Uyûni'l-Hikme*, 1415/1995, 2/36.

⁸¹ Râzî'nin *el-Mebâhis*'te isim vermeden öncekiler diye zikrettiği, *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*'de ise “el-Hakîm” diyerek işaret ettiği eleştiri sahibinin Aristo olduğunu *el-Mûlahhas*'tan öğreniyoruz. Bkz. Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/670; İbn Sînâ - Râzî, *Şerhu Uyûni'l-Hikme*, 1415/1995, 2/37; Râzî, *el-Mûlahhas*, 2021, 2/438.

⁸² Bu ifadelerin her birinin hareket tasavvurunu anlatmaya elverişli olduğunu söylenmiştir. Bkz. Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/670; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 2/624-627.

⁸³ İbn Sînâ, *Fizik I*, 100; İbn Sînâ, *et-Tabî'yyât*, 5/82; Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/670; İbn Sînâ - Râzî, *Şerhu Uyûni'l-Hikme*, 1415/1995, 2/37; İcî, *El-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm*, 168; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 2/626, 627.

⁸⁴ İbn Sînâ - Râzî, *Şerhu Uyûni'l-Hikme*, 1415/1995, 2/37; Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâi Gelenekteki Yeri*, 185, 186.

Râzî, bu eleştiriyi naklettikten sonra; ani olmama, yavaş yavaş olma ve dereceli olma kavramlarının ilksel tasavvurlar olduğunu söyleyen bir cevap da nakleder ve bunun güzel bir cevap olduğunu belirtir.⁸⁵

Cevap verilmiş olmasına rağmen, söz konusu eleştirinin bir dönem düşünürler üzerinde etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bu sebeple eleştiriyi nakleden kaynaklarda eskilerin bu kısır döngü ithamından kurtulmak için tadrîc bildiren ifadeleri hareketin tanımında kullanmayı terk ettikleri zikredilmektedir.⁸⁶ Bununla birlikte bu tanımın hareket tanımlarının genel çerçevesini belirlediğini söyleyebiliriz. Nitekim “tedricen” ifadesini kullanmaktan çekinseler de bu taksim kevn ve fesat ile hareket arasına çektiği sınır, Râzî’nin eleştirisine kadar yaygın kabul görmüş ve hemen bütün hareket tanımlarının muhtevasına bir şekilde dâhil olmuştur.

1.2.1. Meşşâî Hareket Tanımı

Bu taksimden sonra hareket hakkında karşılaştığımız ilk tanım Aristo’ya ait “*Hareket bi’l-kuvve olanın, bi’l-kuvvelîği yönünden ilk yetkinliğidir.*”⁸⁷ şeklindeki tanımdır. Bu tanımın takdimi şu şekildedir: “*Bir varlık için gerçekleşmesi mümkün olan her şey, gerçekleştiğinde o varlık için bir kemaldir. Şu halde hareket de hareket etmesi mümkün olan varlık için bir tür kemaldir. Ancak hareketin diğer kemallerden ayrıldığı bir husus vardır. Bu, başkasına yönelme ve yol almadan başka bir hakikatinin olmamasıdır. Böylece onun iki özelliğe sahip olması kaçınılmazdır. Birincisi, hareketin kendisine yöneldiği, gerçekleşmesi mümkün bir matlubu gerekli kalmasıdır. İkincisi ise bu yönelme hali devam ettiği müddetçe hareketin bir kısmının bi’l-kuvve olarak kalmasıdır. Şüphesiz hareketli, ancak maksuda ulaşmadığında bi’l-fîl hareketli olabilir. Bu hal devam ettiği müddetçe ise ondan bir şey bi’l-kuvve olarak kalmaya devam eder. Öyleyse hareketin mahiyeti, ulaşılmak istenen yetkinliğin bi’l-fîl*

⁸⁵ Aristoteles, *Fizik*, 199; Râzî, *el-Mebâhisü’l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/670; Râzî, *el-Mülahas*, 2021, 2/438, 439; İbn Sînâ - Râzî, *Şerhu Uyûni’l-Hikme*, 1415/1995, 2/37; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 2015, 2/626, 627; Altaş, *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 241.

⁸⁶ Râzî, *el-Mebâhisü’l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/670; İcî, *El-Mevâkıf fî ‘İlmi’l-Kelâm*, 168; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 2015, 2/624-627; Ross, *Aristoteles*, 136.

⁸⁷ İbn Sînâ, *Necât*, 142; Râzî, *el-Mebâhisü’l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/671; İbn Sînâ - Râzî, *Şerhu Uyûni’l-Hikme*, 1415/1995, 2/37; İbn Sînâ, *’Uyûnü’l-Hikme*, 18.

meydana gelmemiş olmasına bağlıdır. Diğer yetkinliklerde ise bu iki özellik bulunmaz."⁸⁸

Bu tanımda önceki tanımın temel kabullerini aynen benimsenmekle birlikte eleştiride dile getirilen tanım hatasından kaçınmak için hareketin hakikati farklı ifadelerle ortaya koyulmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla bu tanımda "bir anda olmamak" "yavaş yavaş olmak" gibi sorunlu ifadelerden kaçınılmıştır. Bunun yerine, hareket tasavvurunun gereği olarak düşüncemizde beliren iki farklı imkân olduğu söylenmiştir, Sonra tanımın takdiminde verilen "bir varlık için mümkün olan her şey gerçekleştiğinde onun için bir kemal halini alır" hükmüne dayanılarak bu iki imkânın her birinin birer yetkinlik olduğu söylenmiştir. Son olarak hareketin nesnenin ancak bu iki yetkinlikten birine bi'l-kuvve birine bilfiil sahip olduğu varsayılan bir durumda sahip olduğu birinci yetkinlik olduğu dile getirilmiştir.

Tanım bu şekliyle, Aristo'nun eleştirisinde dile getirdiği bir problem olan, tedricen ifadesinin yol açtığı kısır döngü sorununu çözmekle birlikte bu tanımla ilgili iki farklı türden problem söz konusudur. Bu problemlerin birincisi ileride ele alacağımız üzere, karmaşıklık gibi, bu tanımın kendisinin oluşturduğu sorunlardır. İkinci problem ise birinci tanımla aynı temel kabullere dayanması sebebiyle birinci tanım için temelden sarsıcı nitelikteki eleştirilerin aynen bu tanım hakkında da geçerliliğini korumasıdır. Bu ise teknik olarak bir sorunu çözerken daha çok sorunla karşılaşmak anlamına gelmektedir. Bununla birlikte bu tanımın Râzî öncesinde en çok tercih edilen tanım olduğunu kabul etmek gerekir. Nitekim Râzî, bu tanıma yönelik en önemli eleştirisini dile getirdiği ilk eserde "*filozofların üzerinde ittifak ettikleri bir konuda şahsen şüphe ettiği bir husus*" olarak mütevazı bir üslupla takdim etmektedir.⁸⁹

1.2.1.1. Râzî'nin Meşşâî Hareket Tanımına Eleştirisi

Râzî'nin Meşşâî geleneğin tanımına yönelik üç farklı eleştirisi vardır. O, ilk olarak tanımın karmaşıklığına işaret ederek, bu tanımın tanımladığı şeyden daha kapalı

⁸⁸ Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye*, 1410/1990, 1/670, 671; İbn Sînâ - Râzî, *Şerhu Uyûni'l-Hikme*, 1415/1995, 2/37, 38.

⁸⁹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye*, 1410/1990, 1/671.

olduğunu söyler. Çünkü akli başında her insan hareketli ve sakini birbirinden bedahetle ayırabilir. Fakat tanım yapanların zikrettikleri şeyler ancak insanların en zekileri tarafından tasavvur edilebilen şeylerdir. Açık olanı kapalı olanla tarif etmek ise mantık ilminde reddedilmiştir.⁹⁰

Râzî'nin eleştirisinde dile getirdiği sorunu anlamak için önce eleştirinin hareket noktasını tespit etmemiz gerekmektedir. Râzî'nin hareket noktası bir mantık terimi olan tanımın amacıyla ilgilidir. Mantıkçılar tarafından tanımın gayesi üç farklı kavramla ifade edilmiştir. Bu kavramlar “temyiz”, “ittilâ” ve “tavzih” kavramlarıdır. Bu kavramlar arasında farklılık bulunmakla birlikte hepsinin birleştiği ortak anlam tanımın, tanımlananı, tanımdan önceki halinden daha açık ve anlaşılır bir hale getirmesidir.⁹¹ Hâlbuki biz hareketi “*bi'l-kuvve olanın, bi'l-kuvveliği yönünden ilk yetkinliğidir.*” şeklinde tanımladıktan sonra bu tanımın anlaşılabilmesi için daha ayrıntılı izahlara girişmek durumunda kalıyoruz. Üstelik bu izahlar tanımda kullanılan ifadelerin açıklanması amacıyla yapılmaktadır. Oysa tanımda kullanılan öğelerin tanımlanandan daha açık olması zorunludur. Dolayısıyla Râzî'ye göre, bu tanım tanımın gayesini gerçekleştirilememektedir.

Râzî'nin bu eleştirisinin bir yönünün de ilim kavramı hakkındaki tanımlarla ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Her ne kadar ilim hakkındaki tanımlar kavramın açıklığı sebebiyle “tenbîhî tanım” olarak görülse de hem bu tanımların hem de ilim kavramının bedîhî tasavvurunun “açıklık” ile ilişkili olduğunu söylemek hata olmayacaktır. Nitekim Cürcânî'nin en mükemmel tanım olarak zikrettiği “*bilgi, zikredilebilir olan şeyin, hiçbir karışıklık barındırmaksızın tam bir şekilde açılmasını*

⁹⁰ Râzî, *el-Mülâhhas*, 2021, 2/441; İbn Sînâ - Râzî, *Şerhu Uyûni'l-Hikme*, 1415/1995, 2/38.

⁹¹ Abdunnâfi İffet Efendi, *Tercüme-i Burhân-ı Gelenbevî: Burhân-ı Gelenbevî Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 216, 217; Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/97. Bazı kavramların tanımında kullanmak için kendisinden daha açık kavram bulamadığımız durumlar da söz konusu olabilir. Nitekim “ilim”, “varlık”, “yokluk”, “birlik” gibi kavramlar hakkında durumun böyle olduğu söylenmiştir. Bu tür kavramlar tanımlanamamakla birlikte betimlenebilir. Ancak bu şekilde gerçekleştirilen tanımlar, “efradını câmi' ağıyarını mâni” olacak şekilde tanımlananın sınırlarını çizmek amacıyla gerçekleştirilmez. Daha ziyade insanın zaten bildiği bir şeyi aklında belirginleştirmek için bir tür hatırlatıcı vazifesi görürler. Bu yüzden bu tür tanımlara “tenbîhî tanım” denilmiştir. Abdunnâfi İffet Efendi, *Burhân-ı Gelenbevî Tercüme ve Şerhi*, 219, 220; Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/97.

sağlayan bir sıfattır."⁹² şeklindeki tanım açıklığa vurgu yaptığı gibi, ilksel bilgileri ifade için kullandığımız "bedâhet" kavramı da açıklık ile ilişkili olarak tasavvur edilir.

Cürcânî, hareketli ile sakini ayırt etmenin, bir şeyin hareketin bir yönden tasavvuruna ve onun cisimlerde tahakkukunun onaylandığına delalet etmekle birlikte onun hakikatının tasavvur edilmesinin bedihiliğine delalet etmediği söylenerek Râzî'nin eleştirisine cevap verildiğini nakletmiştir.⁹³ Bu cevabın eleştiride dile getirilen problemin bir yönüne çözüm getirmekle birlikte sorunu tamamen çözmek noktasında yetersiz kaldığı kanaatindeyiz. Çünkü hareketin bedihiliği yanlışlansa ve ilgili iddia doğrulanmasa bile tanımın karmaşıklığı bir problem olarak kalmaktadır. Diğer yönden hareketin bedihiliği iddiası yanlışlanmamıştır. Bu itibarla, bu iddia hareketin bedihî olmadığı yönündeki ön kabulde denk durumdadır. Şu da var ki, hareketin bedihî olmadığına dair ön kabul söz konusu ifadelerle kısmen de olsa yanlışlanmış bulunmaktadır. Çünkü hareketle ilgili bir yönden bedahet kabul edilmiş olmaktadır.

Râzî'nin tanım teorisi ve bütün tasavvurların zorunlu bilgi olduğuna dair görüşüne de bu bağlamda değinmemiz gerekmektedir.⁹⁴ O, tasavvurların kesbi olmadığı görüşünde olduğundan⁹⁵ hareket tasavvurunun da diğer tasavvurlar gibi zorunlu olduğu kanaatindeyiz. Bu bağlamda, bedihi ve zorunlu kavramlarının birbiri yerine kullanıldığı vaki olmakla birlikte, bir şeyin bedihi olması ile zorunlu olmasının farklı olduğu da bilinen bir husustur.⁹⁶ Bununla birlikte Râzî'nin bütün tasavvurların, bedihi/zorunlu olduğu şeklindeki görüşünden tam olarak bedaheti kastettiğini söyleyen araştırmacılar da vardır.⁹⁷ Yine Râzî'nin, tanımın, adsal tanımdan, yani,

⁹² Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/176, 177.

⁹³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 2/624, 625.

⁹⁴ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mûlahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, thk. Abdullah Muhammed İsmail vd. (Kahire: Merkezi İhyâin li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 2021), 1/301-316; Hüseyin b. Abdillâh İbn Sînâ - Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Uyûnu'l-Hikme me'a Şerhi Uyûni'l-Hikme* (Tahran: Müessesetü's-Sadık, 1415/1995), 1/44, 45, 92, 93.

⁹⁵ Râzî, *el-Mûlahhas*, 2021, 1/304, 305; İbn Sînâ - Râzî, *Şerhu Uyûni'l-Hikme*, 1415/1995, 1/44, 45.

⁹⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 1/182, 183.

⁹⁷ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 121-128; Haklı, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", 471.

ismin “icmâlen delâlet ettiği mananın tafsilinden” ibaret olduğu yönündeki yaklaşımı⁹⁸ da bu husustaki görüşü değerlendirilirken dikkate alınmalıdır.

Râzî'nin bu eleştirisinin mantık alanındaki şahsi kanaatleriyle de irtibatlı olduğu görülmektedir. Bu itibarla, bu eleştirinin kusursuz bir değerlendirmesi ancak tarafların mantık alanındaki ihtilaflarıyla birlikte tahlil edilmesi şartıyla mümkündür. Ancak bu tartışmaların mantık alanındaki kısmının tahlili çalışmamızın sınırlarını aşacağı için ilgili hususlara işaretle yetiniyoruz.

İkinci eleştiri, Aristo'nun tanımının yanında, ilk naklettiğimiz tanım ile de ilişkilidir. Hareketin ilk yetkinlik olduğunu kanıtlamak, söz konusu oluşun bir anda olmayıp yavaş yavaş gerçekleştiği açıklanmadıkça mümkün değildir. Öyleyse, bu tanım, bir şeyin yavaş yavaş gerçekleştiğine dair bilginin kendisini öncesine muhtaçtır. Söz konusu tadrîc yoluyla oluşun tasavvuru ise ya bu tanımın sahiplerinin söylediği gibi hareket tanımına dayanmaktadır. Bu durumda tanım fasittir. Veya bu tasavvur hareket tanımına dayanmamaktadır. O halde “hareket tedricen kuvveden fiile çıkıştır” tanımını bu tanımdan evladır.⁹⁹

Râzî bu eleştirisiyle Aristo'nun kendi tanımının ifadeyi değiştirmekten ibaret olduğuna işaret etmekte ve bu tanımını ilk tanımla aynı zemine çekmektedir. Aynı zeminde değerlendirildiğinde ise, ilk tanım Aristo'nun tanımından daha sağlıklı bir tanım olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eleştiri “ilk yetkinlik” tasavvuru ile tedricen oluş arasındaki sebeplilik ilişkisini vurgulamaktadır. Böyle bir sebeplilik ilişkisi söz konusu iken sebebi zikretmemek tanımdaki kısır döngüyü ortadan kaldırmamaktadır. Çünkü birinci tanımdaki problem önerme formunda şu şekilde ifade edilirken:

- Hareket tedricen kuvveden fiile çıkıştır,
- Tedricen oluş ancak bir zamanı bilmekle bilinebilir
- Zaman ise hareketin ölçüsü olduğundan ancak hareketle bilinebilir.

Aristo'nun tanımının aynı formda ifadesi şu şekildedir:

- Hareket bi'l-kuvvenin bi'l-kuvvelik yönünden ilk yetkinliğidir

⁹⁸ Râzî, *el-Mûlahhas*, 2021, 1/307; İbn Sînâ - Râzî, *Şerhu Uyûni'l-Hikme*, 1415/1995, 1/93; Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 140, 141.

⁹⁹ Râzî, *el-Mûlahhas*, 2021, 2/442; İbn Sînâ - Râzî, *Şerhu Uyûni'l-Hikme*, 1415/1995, 2/39.

- İlk yetkinlik tadrîcen gerçekleşen bir oluşun ilk aşamasını ifade eder.
- Tedricen oluş ancak bir zamanı bilmekle bilinebilir
- Zaman ise hareketin ölçüsü olduğundan ancak hareketle bilinebilir.

Teknik olarak Aristo birinci tanımda kısır döngü olduğunu söylemesine rağmen kendi tanımını önceki tanımın ucuna iki önerme eklemekten ibarettir. Hâlbuki bu önerme de önceki tanımın son önermesine dayandığından neticede bizi aynı sonuca ulaştırmaktadır. Eğer birinci tanımda bir kısır döngü varsa bunun çözümü tanımın unsurlarını değiştirmekle mümkün olabilir. Yani birinci tanımın önerme formundaki ikinci veya üçüncü önermelerde bir tashihte bulunmak. Ancak önermenin öbür ucuna yapılan herhangi bir ekleme bu kısır döngü sorununu ortadan kaldırmayacaktır.

Eğer tedricen oluşun bilgisi hareket tanımına dayanmıyorsa, bu durumda tedricen oluş hakkındaki bilgi bedîhîdir demektir. Öyleyse Aristo'nun önceki tanıma itirazı boşa çıkmış ve tashihi gereksiz hale gelmiştir. Öbür tanımın evla görülmesinin sebebi ise o tanımın hem daha açık olması hem de önerme formundaki ifadesinin daha kısa olmasıdır. Yine bedihi bilgiye daha yakın olması da bir tercih sebebi olarak görülebilir. Diğer yönden, bi'l-kuvve olanın bi'l-kuvvelik yönünden ilk yetkinliği ile tadrîcen kuvveden fiile çıkış arasındaki farkı ifade etmek çok zordur. Nitekim ikinci tanımın anlaşılabilmesi için birinci tanıma anlamak zorunludur. Bu şartlarda eğer hareketin tanımını ikinci tanımsa “birinci tanımın neyi tanımladığı” sorulacaktır. Teknik olarak gerçekte herhangi bir karşılığı olmayan bir ayırım tasavvur edip bu var olmayan ayırım üzerine başka bir tanım inşa etmek gibi bir sorun söz konusu olmaktadır.

Bunu da kısmen bi'l-kuvve varlığın kuvveden fiile çıkışı özelinde şöyle şemalaştırabiliriz:

- Kuvveden fiile çıkış
 - Bir anda kuvveden fiile çıkış (kevn-fesat)
 - Yavaş yavaş kuvveden fiile çıkış
 - Bi'l-kuvve olanın bi'l-kuvvelik yönünden ilk yetkinliği (Hareket)

Şimdi bu şemada hareketin yeri hakkında üç ihtimal vardır. Hareket ya şemaya yerleştirdiğimiz gibidir veya “yavaş yavaş kuvveden fiile çıkış” ın konumundadır. Son

ihtimale göre ise hareket bu şemada değildir, ancak bu şemada olduğu varsayılmaktadır. Üçüncü ihtimalin yanlışlığı açıktır. Dolayısıyla hareketin bu şemadaki yeriyle ilgili sadece işaret ettiğimiz iki durum söz konusu olabilir. Bu durumda Râzî'nin eleştirisi temelinde şu iki soruyu soruyoruz: Eğer hareketin konumu 'yavaş yavaş kuvveden fiile geçiş'in olduğu yer ise niye başka bir şekilde ifade ediyorsunuz? Ayrım biliniyorsa tanımda ayrımın kendisinin zikredilmesi gerekir. Sizin görüşünüze göre hareket; kevn ve fesattan anlık olmamak yönünden ayrıldığına göre onun tarifinde bu yönün zikredilmesi bir gerekliliktir. Eğer hareketin konumu bizim gösterdiğimiz gibi 'yavaş yavaş kuvveden fiile çıkış'ın altında ise bu cinsin altında başka tür ve fertler var mıdır ki hareket onlardan ayrılmıştır? Eğer başka türler varsa bu türler nelerdir ve hareket bunlardan hangi yönden ayrılmıştır? Başka tür veya fertler söz konusu değilse niçin bir ayrıma gidilmektedir? Çünkü her ayrım bir şeyin aynı cins altında bulunduğu diğer şeylerden kendisiyle ayrıldığı zâtî özelliğidir.

Bu tanımın geçerliliğinin, hareketin yavaş yavaş gerçekleştiğinin açıklanmasına bağlı olduğunu¹⁰⁰ söyleyerek ifade ettiği üzere, Râzî açısından hareketin yavaş yavaş gerçekleştiği iddiası ispata muhtaçtır. Çünkü bedihi bir bilgi olmadığı gibi, gözlemlenememekte ve mantıkî zorunluluğa da dayanmamaktadır. Hatta birazdan görüleceği üzere, bunun imkânsız olduğu bile söylenebilir.

Râzî'nin iki hareket tanımına yönelik en sarsıcı eleştirisi ise şimdi inceleyeceğimiz eleştiridir. Râzî, bu eleştiride yavaş yavaş oluşun imkânını sorgular. Hareket tartışmalarında sıkça gördüğümüz üzere soruna intikal hareketi örneği¹⁰¹ üzerinden yaklaşan mütefekkir, "*cisim hareket halinde iken bir mekânda mıdır*" diye sorar. Eğer cevap "hayır!" ise bu muhaldir. Eğer cismin hareket halinde bir mekânda bulunduğu söylenirse tekrar sorulur: "İntikal hareketi gerçekleştiren bu cisim ilk mekânında mıdır, yoksa başka bir mekânda mı?" Eğer bu cisim ilk mekânda ise henüz hareket etmemiş demektir. Cisim eğer ikinci mekânda ise bu durumda onun hareketli

¹⁰⁰ İbn Sînâ - Râzî, *Şerhu Uyûni'l-Hikme*, 1415/1995, 2/39.

¹⁰¹ Râzî el-Mebâhis'de intikal hareketi yerine değişim üzerinden verdiği bir örnekle bu sorunu açıklar. Bu örnek İbn Sînâ'nın hareketin bir anda olmayışının hareketin konusu olan şeyin artma ve azalmayı kabul etmesini gerektirdiğine dair görüşüyle ilişkili olduğundan ilgili bağlamda tekrar dile getireceğiz. Krş. İbn Sînâ, *Necât*, 142, 143; Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/671, 672. Râzî benzeri bir delili nitelikte hareketin peş peşe oluşlardan ibaret olduğunu göstermek için kullanır. Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 2/34.

oluşunun, bir mekânda bulunduktan sonra başka bir mekânda bulunmaktan başka bir anlamı yoktur. Öyleyse o, birbiri ardınca gelen mekânlarda peş peşe oluştan ibarettir. Bu durumda hareket, kendisini ikinci bir yetkinliğin izlediği ilk yetkinlik olmaz. Bilakis filozofların ikinci yetkinlik olarak isimlendirdiği şey olur. Bu ise bizi hareketin ilk yetkinlik olarak isimlendirilmesinin anlamının ve bir faydasının kalmaması sonucuna ulaştırır.¹⁰²

“Yavaş yavaş oluş” ve “ilk yetkinlik” kavramlarının meşşâî felsefe içinde özel bir yere sahip olduğunu görüyoruz. Özellikle hareketin iliştiği kategorilerin tespitinde ve cevherin hareketinin reddinde kullanılan deliller bu kavram üzerine inşa edilmiştir. Bu sebeple Râzî'nin eleştirisinin bu konuda serdedilen deliller için de yıkıcı bir etkisi olduğu söylenebilir.¹⁰³ Sözelimi İbn Sînâ, hareketin yavaş yavaş oluşunun, onun artma ve eksilmeyi kabul edici oluşunu gerektirdiğini Râzî'nin bu eleştirisine benzer bir mantıkla ortaya koyar. Ona göre artma ve eksilme olmaksızın gerçekleşen değişiklikler anlık olmak veya var olmamak zorundadır. Bu ise hareketin yavaş yavaş oluşuna engel teşkil eder. Bu yüzden o, hareketin ancak artma ve eksilmeyi kabul edici bir konuda gerçekleşebileceğini iddia eder.¹⁰⁴

Görebildiğimiz kadarıyla Râzî, İbn Sînâ'nın hareketin konusuna yönelik araştırmalarında kullandığı metodu, hareket tanımının kendisini sorgulamak için kullanmıştır. Râzî'nin bu sorulardaki ilham kaynağının İbn Sînâ'nın söz konusu ifadeleri olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Râzî yukarıda zikrettiğimiz eleştirisini *el-Mebâhis*'te son derece mütevazı bir üslupla bir şüphe olarak ortaya koyarken, İbn

¹⁰² İbn Sînâ - Râzî, *Şerhu Uyûni 'l-Hikme*, 1415/1995, 2/39.

¹⁰³ Molla Sadra'ya kadar İslam Düşüncesinde cevherde hareketin imkânını reddeden anlayış hâkimdir. Cevherde hareketin kabulüyle ilgili iki temel sorun vardır. Birincisi nitelikte hareket ve cevherde hareket arasındaki yakınlıktır. Örneğin embriyonun insana dönüşmesi nitelikte değişimden ibaret bir süreç midir yoksa bir oluş bozuluş vakıası mı? Eğer cevherde gerçekleşen de nitelikte gerçekleşen de hareketse söz konusu durumun açıklanması güçleşecektir. Bu sorunu spermin zigota ve mudgaya dönüşmesi süreci üzerinden açıklayan İbn Sînâ embriyo'nun gelişim sürecinde nitelikte hareket olmakla birlikte onun insana dönüşmesinin bir oluş bozuluş vakıası olduğunu düşünür. İbn Sînâ, *Fizik I*, 126; İbn Sînâ, *et-Tabî'yyât*, 5/100, 101; Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/709. Diğer sorun ise değişimin ne olduğu sorunudur. Bir hareket veya değişimden bahsettiğimizde değişimin hem öncesinde hem de sonrasında aynı kalan bir şey olduğunu varsayabiliriz. Cevherdeki değişim ise bu sağduyuya aykırı bir kabuldür. Bahsettiğimiz ikinci sorun hakkında bkz. Abdulkerim Surûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 42.

¹⁰⁴ İbn Sînâ, *Necât*, 142, 143.

Sînâ gibi artma ve eksilme üzerinden hareket eder. Eserlerinin kronolojisi¹⁰⁵ göz önünde bulundurduğumuzda; Râzî'nin, İbn Sînâ'nın sözlerinden hareketle *el-Mebâhis*'te dile getirdiği şüpheyi, daha sonra '*Şerhu Uyûni'l-Hikme*'de sistemli bir eleştirisi olarak ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁶

Bu hareket tanımına yöneltilen bir eleştirisi de Meşşâî felsefede, feleklerin ezeli olduğu kabul edilen dairesel hareketini dışarda tutmasıdır. Çünkü ezeli ve ebedî harekette "ulaşmak" olmadığından iki farklı yetkinlik söz konusu değildir.¹⁰⁷ Onlar için yalnızca vehimde bir son varsayılabılır. Hâlbuki hareketin tanımından ilk anlaşılan varsayıma dayanan itibari bir ilk yetkinlik olmayıp hakikatte ilk yetkinliktir.¹⁰⁸

Feleklerin hareketi bağlamında da bu tanımla ilgili bir sorun karşımıza çıkmaktadır. Çalışmamızın sınırlarının dışında konuyu uzatmamak için bu soruna kısaca işaret etmekle yetineceğiz. Feleklerin yetkinliklerinin tam oluşu onlar için diğer kategorilerdeki hareketleri imkânsız kılmaktadır. Onlar için tasavvur edilen intikal hareketinin de hareket tanımının sınırlarının dışında kalması feleklerin durağan olduğu gibi bir sonucu kabul etmeyi gerektirmektedir. Bu ise feleklerin ezeli ebedi bir harekete sahip olduğu kabulüyle çelişmektedir. Dolayısıyla feleklerin ezeli ebedi hareketi ile Aristo'nun hareket tanımını birlikte kabul etmek açıklanması güç sorunlara yol açmaktadır.¹⁰⁹

Meşşâî gelenekte 'ân'ın yokluğunun kabul edilmesi de "tedrîcen gerçekleşme" açısından bir sorun teşkil etmektedir. Fakat bu sorun aynı zamanda araştırmamız için önemli olan bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun için bu sorunu müstakil bir başlıkla ele almayı daha münasip buluyoruz.

¹⁰⁵ Râzî'nin *el-Mebâhis*'i 1178-1179 yıllarında *Şerhu Uyûni'l-Hikme*'yi ise 1209 yılında yazdığı tahmin edilmektedir. Bkz. Altaş, "Fahredden er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", 113, 114, 142, 143.

¹⁰⁶ Krş. Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/671, 672; İbn Sînâ - Râzî, *Şerhu Uyûni'l-Hikme*, 1415/1995, 2/38, 39.

¹⁰⁷ İcî, *El-Mevâkıf fi 'İlmi'l-Kelâm*, 168.

¹⁰⁸ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 2/624, 625.

¹⁰⁹ Feleklerin hareketinin intikal hareketi olup olamayacağı konusunda Aristo ve şârihleri arasındaki ihtilaf vardır. İbn Sînâ ise en dış feleğin hareketinin mekânda değil konumda hareket olduğunu söyleyerek Aristo ve şârihlerinden ayrılmıştır. Bkz. Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, 228-233; İbn Sînâ, *Fizik I*, 129-131; İbn Sînâ, *Necât*, 143, 144. Râzî ise konumda hareketi ilk zikreden kişinin Farâbî olduğunu belirtir. Hanoğlu, *el-Mûlahhas'ın Tahkik ve Değerlendirmesi*, 231, 232; Râzî, *el-Mûlahhas*, 2021, 2/469, 470; Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/701.

1.2.1.2. Kevn Ve Fesadın Gerçekleştiği Ân Hakkındaki Sorun

Meşşâî gelenekte kevn ve fesat ile hareket arasında üç temel fark görüldüğünden söz edilebilir.¹¹⁰ Birincisi, kevn ve fesat cevherde gerçekleşirken hareket arazlarda gerçekleşir. Meşşâî gelenekte hareketin cevherde gerçekleşmesinden söz edilse de bundan kastedilen cevhere ilişmiş araz kategorilerindeki harekettir.¹¹¹ İkincisi, kevn ve fesat bir anda gerçekleşir.¹¹² Buna mukabil hareket aşama aşama, yavaş yavaş gerçekleşir.¹¹³ Üçüncüsü, kevn ve fesadın aksine hareketin konusu artma ve eksilmeyi kabul eder.¹¹⁴

Ömer Türker, hareket ile kevn ve fesat arasındaki farklar hakkında başka bir yöne değinmiştir. Ona göre meşşâî gelenekte zaman en büyük feleğin hareketinin ölçüsü kabul edildiğinden¹¹⁵ bu hareketten daha hızlı olan bir intikale hareket denilemez. Kevn ve fesat da bu hareketten daha hızlı olması sebebiyle bildiğimiz anlamda hareket değildir. Ayrıca hareket, “*kuvveden fiile intikal*” olarak tanımlanmıştır. Kevn ve fesat ise kuvveden fiile intikal olmadığı için hareket olarak isimlendirilemez.¹¹⁶

Hakikaten literatürde kevn ve fesadın anlık gerçekleşmesinden bahsedilmektedir. Bu anlık oluşun en büyük feleğin hareketinden hızlı olmakla bir

¹¹⁰ Kindî diğer Meşşâî filozoflardan farklı olarak kevn ve fesadı hareket kabul etmektedir. Yaküb bin-İshâk el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 205, 210; Haklı, *İslam Düşüncesinde Zamanın Mahiyeti*, 57; Ahmed Mahdi Teik Al Bayati, *Yaratma Ve Zaman İlişkisi: Ebu'l-Berekât El-Bağdâdî Bağlamında* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora, 2020), 48, 49. Aristo'nun kevn ve fesadı yer yer hareket olarak ifade etmesi ise bu bağlamlarda hareket kavramını kullanmadaki dikkatsizliğine bağlanmaktadır. İbn Bâcce, *Şerhu's-Sima'*, 71.

¹¹¹ Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, 221.

¹¹² İbn Sînâ, *Fizik I*, 122. Kevn ve fesadın anlık olması ise onda ortanın bulunmaması ile temellendirilmektedir. Shayegan, *Avicenna On Time*, 163. Aristo'nun kevn ve fesadın anlık olduğu görüşün ortaya koyarken Eflatun'un değişimin anlık olduğu görüşünden etkilendiğini düşünen araştırmacılar da vardır. Shayegan, *Avicenna On Time*, 182-184.

¹¹³ İbn Sînâ, *Necât*, 142; Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/670; İbn Sînâ - Râzî, *Şerhu Uyûni'l-Hikme*, 1415/1995, 2/36; İcî, *El-Mevâkıf fi 'İlmi'l-Kelâm*, 168; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 2/626, 627.

¹¹⁴ İbn Sînâ, *Fizik I*, 123, 124; İbn Sînâ, *Necât*, 142; Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, 221, 222. İbn Bâcce ise kevn ve fesat ile hareket arasındaki farkı değişimin konusunun birincide bi'l-kuvve ikincide ise bilfiil var olması şeklinde ifade eder. İbn Bâcce, *Şerhu's-Sima'*, 14.

¹¹⁵ Meşşâî gelenekte zaman, “en büyük feleğin hareketinin ölçüsü” olarak tanımlanmıştır. Bkz. İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/334, 335; Kâtibî, *Hikmetü'l-Ayn*, 208, 209; İcî, *El-Mevâkıf fi 'İlmi'l-Kelâm*, 111; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 2/128, 129.

¹¹⁶ Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 111. Kevn ve fesadın kuvveden fiile intikal olmadığını söylemenin Meşşâî geleneğin tutarlılığında bazı problemlere yol açacağı kanaatindeyiz.

şekilde ilişkilendirilmesi de ilerde izah edeceğimiz üzere mümkündür. Bununla birlikte bu yaklaşım ânın varlığını reddeden bir felsefi gelenek için son derece güç açıklanabilir sorunlar doğurmaktadır. Problemin ânın reddedilmesiyle ilgili yönünü ortaya koymadan önce iddianın kendisinden kaynaklanan temel problemlere değinmek istiyoruz.

Söz konusu tutumun ortaya çıkardığı bir sorun da neyin hareket olarak kabul edileceği konusunda hareketin tanımı dışında bir şeyin ölçü kabul edilmesidir. Bu sorunu daha genel bir bağlamda bir şeyin ‘neliği’ konusunda başka bir şeyi belirleyici kılmak olarak ifade edebiliriz. Hâlbuki meşşâî gelenekte şeyler, ne’liklerini hiçbir şeye borçlu değildir. Nitekim İbn Sînâ’nın varlık-mahiyet ayrımının en önemli getirilerinden biri bu kabulü sistemli ve tutarlı bir şekilde ortaya koyup savunabilmek imkânını sağlamasıdır.¹¹⁷ Bu açıdan, bizce, en büyük feleğin hareketini neyin hareket olduğunu belirlemek için kullanmak bir hatadır. Çünkü en büyük feleğin hareketi, hareketin kendisi ile tanımlandığı şey değildir. Bilakis kendisi hareket tanımına uygunluğu sebebiyle “hareket” ismini almıştır. Bu yüzden onu herhangi bir şeyin hareket olup olmadığı hususunda ölçüt kabul etmemek gerekir.

Burada söylediklerimize bir anda oluşun zamanla ve zamanın -meşşâî gelenekte- en büyük feleğin hareketiyle ilişkisini hatırlatarak bir itirazda bulunmak mümkündür. Ancak, hareket tanımındaki tedricen oluşun, bir anda olmakla; bir anda gerçekleşmenin, ânın bilinmesiyle gerçekleştiği doğru olmakla birlikte bu ilişki söz konusu kavramların bedîhî tasavvuruna dayanmakta olup herhangi bir ekolün zaman ve hareket tanımları üzerine bina edilmemiştir. Aksi takdirde yukarıda zikrettiğimiz kısır döngü iddiasına bu kavramların bedahetiyle cevap vermek mümkün olmazdı.

Hareketin tanımında geçen tedricen olma, yavaş yavaş olma, bir anda olmama ile kevn ve fesat konusunda dile getirilen bir anda gerçekleşmenin herhangi bir tanıma ihtiyaç duyulmadan bedihi olarak bilindiği yönündeki izaha değinmiştik. Bununla birlikte söz konusu izah hareket tanımındaki kısır döngü problemini ortadan kaldırırsa da kevn ve fesadın içinde gerçekleştiği bir ânın Meşşâîler’in zaman anlayışı için oluşturduğu sorunu ortadan kaldırmamaktadır. Bu kavramların bilgisinin bedihi oluşu

¹¹⁷ Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 151-157.

tanımda kısır döngü oluşması gibi epistemolojik bir soruna çözüm getirmiş olsa da varlıkla, yani ontolojiyle ilgili problem devam etmektedir.

Bir anda olmak ve tedricen oluş gibi kavramların bedihi olarak bilindiğini düşünsek bile meşşâî geleneğin varlık-mahiyet ayrımı gereği bu kavramların ne olduğunu bilmek bize onların var olup olmadığına dair bir bilgi vermez. Nitekim bir anda olmanın ilksel bilgilerden olduğunu söylenmekle birlikte ânın var olmadığının savunulduğunu görmekteyiz. Bu noktada diyoruz ki, “kevn ve fesadın gerçekleştiği bir ân var mıdır?”¹¹⁸. Eğer “evet” denilirse, ânın yokluğu konusundaki görüşle¹¹⁹ çelişkiye düşülmüş olur. Sorumuza, “hayır” şeklinde bir cevap verilirse, “kevn ve fesadın anlık oluşu ne anlama gelmektedir?” sorusunu sormamız gerekiyor. Bu soruya anlık oluşun bedihîliği ile cevap verilemez çünkü bedihi olduğu söylenen şey “bir anda gerçekleşme” olup “kevn ve fesadın bir anda gerçekleşmesi” değildir. Çünkü söz konusu önerme aslında şu iki farklı önermeden müteşekkil bitişik bir önermedir.

- Ân yoktur.
- Kevn ve fesat bir anda gerçekleşir.

Bu iki önermeyi kendileri hakkındaki hükümlerle birlikte ortaya koyduğumuzda şu önermeyle karşılaşırız.

- Kevn ve fesat, var olmadığını kabul ettiğimiz bir anda gerçekleşir.

Aynı sorun hareket tanımına da taşınmaktadır.

- An yoktur.
- Hareket bir anda olmaksızın kuvveden fiile çıkarılır.

Burada da önerme birleşince karşımıza şöyle bir önerme çıkmaktadır.

¹¹⁸ İbn Sînâ oluş ve bozuluşun gerçekleştiği bir ilk an olmadığı şeklinde bir ifadesi bulunmakla birlikte Râzî bu kabulün onun niteliksel hareketle kevn ve fesadın farkını açıkladığı yerdeki görüşüyle çeliştiğini hatırlatmaktadır. Krş. İbn Sînâ, *et-Tabî'yyât*, 5/100, 161; Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/786. Dikkat edilirse İbn Sînâ'nın bu bağlamda yanıltıcı bir ifade kullandığı fark edilir. Çünkü anlık gerçekleşen bir şeyin ilk ânından söz edilemez. Dolayısıyla bu bağlamda söylemesi gereken kevn ve fesadın kendisinde gerçekleştiği tekil ânın var olup olmadığıdır. Fakat İbn Sînâ bundan kaçınmaktadır. Dolayısıyla yukardaki sorumuz olduğu gibi durmaktadır.

¹¹⁹ Ânın varlığı yokluğu konusundaki tartışmaları ikinci bölümde değerlendireceğiz. Bu bölümde sadece sorunun hareket tanımıyla ilgili yönüne değiniyoruz.

- Hareket, var olmadığını kabul ettiğimiz bir anda olmaksızın kuvveden fiile çıkarılır.

Fark edildiği üzere, kendisi bedihî olsa bile, ân hakkındaki yargılarımız onunla kurduğumuz önermelerin anlamlarının değişmesine sebep olmaktadır. Çünkü biz ân hakkında bir hüküm verdiğimizde o bizim bedihî olduğunu kabul ettiğimiz şeyden ibaret olmaktan çıkmaktadır.

İkinci önermelerdeki ânın bedihi oluşu birinci önermelerdeki ânın bedihi oluşunu gerektirmediği gibi iki önerme arasındaki ilişkinin bedihi oluşunu da gerektirmez. Çünkü birinci önermelerdeki ân bedihi bir tasavvurdan ibaret olmayıp belli tanımlara dayanan ve kendisi tanımlanmış bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla daha özel bir anlama sahiptir. Bir başka açıdan baktığımızda, bedihi olan, önermelerden herhangi biri olmayıp bu önermelerde tekrar eden bir kavramdan ibarettir. Hâlbuki kullanılan bir kavramın bedihi olması o kavramla kurulan önermelerin bedihîliğini gerektirmemektedir. Bir önermede kullanılan diğer kavramlar kapalılığa sebep olabileceği gibi terkinin kendisi de önermenin anlaşılmasını güçleştirebilir.

Ânın var olmamasıyla, zamanın kendisinden meydana geldiği daha küçüğü düşünülemez sabit bir birimin var olmadığını kastedildiği söylenebilir. Bu takdirde, Ömer Türker'in dediği anlamda en hızlı feleğin hareketinden daha hızlı oluşlar kabul edilebilir. Yine bu oluşlar en büyük feleğin hareketinin ölçüsü olarak tanımlanan zaman ile ölçülemez. Yani en büyük feleğin hareketinden hızlı olan bu oluşların gerçekleşmesine anlık oluş, bu oluşların içinde gerçekleştiği varsayılan birim süreye¹²⁰ de ân deniliyor olabilir. Bu açıdan hem kevn ve fesadın hareket olmayışı hem de anlık oluşu temellendirilebilir.

Bununla birlikte bu temellendirmenin de yol açtığı problemler vardır. İlk başta zamanın en büyük feleğin hareketinin ölçüsü olduğunu varsaymamızın gerekçesi onun en hızlı hareket olduğunun söylenmesiydi. Şimdi ise onun en hızlı hareket kabul edilmesi gerekçe gösterilerek daha hızlı bir oluşun hareket olmadığı iddia ediliyor. Yani biz kevn ve fesadın en büyük feleğin hareketinden hızlı olması sebebiyle hareket

¹²⁰ Aslında burada süre demek de hatalıdır.

olmadığını söylerken aynı zamanda kevn ve fesat hareket olmadığını kabul ettiğimiz için en büyük feleğin hareketinin en hızlı hareket olması gerektiğini söylüyoruz. Bu ise bir kısır döngüdür.

Meşşâilerin zamanı bir ölçü olarak kabul ettikleri ve İbn Sînâ'nın belirttiği gibi ölçü'nün "tespit edilebilen en küçük birim"¹²¹ olması gerektiği söylenerek bu eleştiriye cevap verilebilir. Ancak bunu söylemek aynı zamanda en büyük feleğin hareketinin mutlak anlamda en hızlı hareket olmayıp "tespit edilebilen en hızlı hareket" olduğunu kabul etmek olur ki ondan hızlı hareketlerin 'varlığını' değilse de 'imkânını' kabul etmeyi gerektirir. Yine bu yaklaşıma, en büyük feleğin hareketinin tespit edilebildiğini söylemenin zor olduğu dile getirilerek itiraz edilebilir. Ayrıca en büyük feleğin hareketinden daha hızlı bir hareket tespit edilmesinin imkânsızlığı da tartışmaya açıktır. Hepsinin ötesinde bir şeyin tespit edilebilmesi ile varlığı yokluğunun farklı şeyler olduğu açıktır.

Kevn ve fesadın anlık oluşunun son derece hızlı gerçekleşmek anlamına geldiği dolayısıyla ân diye bir şey var olmasa da kevn ve fesadın anlık oluşunun anlaşılabilir olduğu dile getirilebilir. Ancak bu sınırlarıyla kabul edildiğinde 'anlık oluş', kevn ve fesat ve hareket arasında ayırım olma hususiyetini kaybeder. Çünkü bu kullanımda anlam son derece genel kalmakta ve hemen her şeye bu anlamı iliştmek mümkün gözükmemektedir. Bir tanım veya betimden çok isimlendirmeye benzemektedir. En büyük feleğin hareketinin de son derece hızlı gerçekleşmek anlamında anlık olduğunu söylesek kim itiraz edebilecektir? En hızlı hareket olarak isimlendirilmiş bir şeyin son derece hızlı olduğunu söylemek hata mıdır?

Ölçülerde, gerçekte var olmayan, farazî birimlerin kullanılmasının olağan olduğunu dile getirmek de bu problemde çıkış için bir yol olarak düşünülebilir. Bu abes bir şey olmadığı gibi İbn Sînâ'nın da işaret ettiği bir husustur.¹²² Bu durumda an, en büyük feleğin hareketinin ölçüsü anlamında zaman olmadığı gibi, kevn ve fesat da bu feleğin hareketinden hızlı olduğundan zamanla ölçülememekte ve bu anlamda anlık olmaktadır denilebilir. Yukarıda işaret ettiğimiz problemler burada ortadan

¹²¹ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/334, 335.

¹²² İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/334-337.

kalkmamakla birlikte bu izahla kevn ve fesadın anlık oluşu ortaya konulabilir. Bu durumda problem çizgi ve nokta arasındaki farka benzer bir hal almaktadır.¹²³ Bu yaklaşımın hareket noktası olan kabullere göre; noktanın var olmaması, nokta üzerinden yapılan izahlar için sorun oluşturmuyorsa,¹²⁴ anın var olmaması da kevn ve fesadın kendisiyle anlaşılmasında sorun oluşturmamalıdır.

İlk bakışta bu tür bir yaklaşım problemi çözmüş gibi gözükmektedir. Bununla birlikte dikkatimizi çeken başka problemler vardır. İlk olarak noktanın varlığını kabul etmemek noktadan hareketle gerçekleştirilen izahlara mani olmasa da hem söz konusu izah ve ispat çabalarında¹²⁵ noktanın varsayımı yeterli olmaktadır hem de nokta onların tanımlarında ayırım gibi bir işleve sahip değildir. Nitekim biz noktayı tasavvur etmeden daireyi ve üçgeni veya çizgiyi ve yüzeyi tasavvur edebilmekteyiz. Nokta bunların ispat, tanım ve izahlarına girse bile ikincil bir unsur olarak girmekte ve anlaşılmasına dolaylı yoldan yardım etmektedir. Mesela bu anlayışa göre bir çizginin sonsuz sayıda varsayılan noktalara bölünmesi mümkündür. Bu ise bir çizgiyi oluşturduğunu varsaydığımız her noktanın daha küçük iki farklı noktanın birleşimi olduğunu varsaymamızın mümkün olduğu anlamına gelmektedir. Bu ise çizgiyi tasavvur etmek için ihtiyaç duyduğumuz noktanın hakikaten var olmasına ihtiyaç duyulması bir yana, hakiki nokta olmasının bile gerekmediğini göstermektedir.¹²⁶ Âdeta biz bir çizgiyi tasavvur etmek için sadece kendisinden daha küçük iki farklı birim tasavvur etmeye ihtiyaç duymaktayız ve bu birimlere nokta adını vermekteyiz. Sonra nokta adını verdiğimiz bu birimlere baktığımızda elimizdeki nokta değil yine bir çizgi olduğunu görmekteyiz.

¹²³ İlerde göreceğimiz üzere Meşşâîler, cevheri ferdin varlığını kabul etmediklerinden onunla doğrudan örtüşen şeyleri de reddederler. Bu yüzden noktanın da var olmadığını düşünürler. bkz. Kâtibî, *Hikmetü'l-Ayn*, 184, 185.

¹²⁴ Bu bağlamda mesela çizginin noktanın hareketiyle tasavvur edildiğini söylerler. İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/292, 293. Bu bağlamda mesela çizginin noktanın hareketiyle tasavvur edildiğini söylerler. İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/292, 293.

¹²⁵ Dairenin ve diğer şekillerin varlığı gibi konuların ispatını örnek verebiliriz. Cevher-i fert konusunda daireyi inceleyeceğimiz için detaya girmiyoruz.

¹²⁶ Doğrudan bu şekilde bir izahla karşılaşmamış olmakla birlikte ölçülerle ilgili açıklamalardan hareketle yaptığımız bu çıkarımın Meşşâîlerin kabulleriyle uyumlu olduğu kanaatindeyiz. Bkz. Ömer Türker, "İbn Sîna Metafiziği 16. Seminer" (21 Ekim 2019), 00:03:00-00:04:50; İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/298, 299.

Ân ile kevn ve fesat arasındaki ilişki ise böyle yüzeysel değildir. Kevn ve fesadın “neliğinden” bahsedilen her bağlamda mecburen ân da zikredilmektedir. Bu bağlamlarda ânın varsayılmasının yeterliliği de şüphelidir. Kevn ve fesadın sonsuz sayıda anlara bölünebildiği gibi bir varsayımda da bulunamıyoruz. Bilakis ikisi arasında bir tür örtüşme tasavvur etmedikçe kevn ve fesadı tasavvur edemiyoruz. Bu sözümüzü izah etmemiz gerekmektedir.

Meşşâilerin kabullerine göre dışta noktayla örtüşen bir mesafe yoktur. Aynı zamanda her türlü mesafeyi aynı küçüklükte bir çizgi ile ifade edebiliriz. Prensipte hareket ve zaman için de aynı şekilde düşünürler. Ancak kevn ve fesat konusunda kendisinde sonsuz küçük parça varsayılabilen bir ölçü olarak kabul ettikleri zaman ile ölçülemeyen bir oluştan bahsetmek zorunda kaldıkları görülmektedir. Üstelik bu oluş zaman olarak ifade edilmeyen ve var olmadığı söylenen ânla ifade edilmektedir. Adeta zamansal olmayan bir oluş zaman olmayan bir birime sığdırılmaktadır. Bu örtüşme ise onların; hareketin tanımında zikrettikleri kevn ve fesat hakkında, zamanın tanımı hakkında ve ânın yokluğu hakkında söyledikleri arasında bir tutarsızlığa yol açmaktadır.

Anın varlığını reddederken kevn ve fesadın anlık oluşunu izah etmenin bir yolu daha gözükmemektedir. Bu yol, kevn ve fesat ile hareket arasında bir fark olarak bi'l-kuvvelikle ilişkili olarak zikredilenlere dayanmaktadır.¹²⁷ Bu bağlamda kevn ve fesat anlık olduğu için onun gerçekleşme sürecinden bahsedilemeyeceği söylenmiştir. Dolayısıyla kevn ve fesat hakkında birinci tanımın izahında zikrettiğimiz iki farklı bi'l-kuvvelik bulunmadığından onun “ilk yetkinlik” olarak isimlendirilmesi mümkün olmadığı gibi gerçekleştikçe kısmen bi'l-kuvve kalışı da söz konusu olmamaktadır.

Son olarak meşşâî geleneğin hareket tanımı etrafındaki tartışmaların esas özüne temas etmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz. Ânın ademî olması, kevn ve fesadın anlık olması ve cevherde hareket olmamasına vurgu yapılan bu hareket anlayışında ortaya konulmak istenen esas şey cevherde hareketin mümkün olmadığını ispatlamaktır. Filozoflar, bu sayede, nitelikte hareketle kevn ve fesadın arasını

¹²⁷ Daha önce Ömer Türker'in kevn ve fesatta bi'l-kuvvelik olmadığına dair görüşünü eleştirmiştik. Burada bahsettiğimiz kevn ve fesatta bi'l-kuvvelik mutlak yokluğu olmayıp ikinci bir bi'l-kuvvelik yokluğudur.

ayırmaya çalışmaktadır. Bu ise onların heyula suret teorilerini temellendirmeleri için önem taşımaktadır. Râzî'nin bu bağlamdaki eleştirisinin amacı ise cevherde hareketin olduğunu savunmak değil hareketin aslında bir tür oluş olduğunu ortaya koymaktır. Bu tavır da heyula suret teorisine yönelik bir sorgulama ve cevheri fert fikrine zemin hazırlama çabası olarak görülebilir. Bu sebeple Râzî'nin bu kabullere yönelik eleştirilerinin etkisini cismin yapısı ve zaman konularındaki görüşlerinde de takip etmek mümkündür.

1.2.2. Eflatun'un Hareket Tanımı

Araştırmamız için önemli olan hareket tanımlarından biri de Eflatun'a nispet edilen "hareket eşitlikten çıkıştır."¹²⁸ şeklindeki tanımdır.¹²⁹ Râzî, bu tanımı, *el-Mûlahhas*'ta "cismin, öncesi ve sonrasındaki halinden farklı bir halde olduğu varsayılmaksızın kendisi için anlardan bir an düşünülemez bir halde oluşu"¹³⁰ şeklinde aktarırken; *Şerhu Uyûni'l-Hikme*'de "eşitlikten çıkış" olarak naklettikten sonra yukarıdaki ifade ile bu tanımı izah etmiştir.¹³¹

Aristo'nun ilk zikrettiğimiz tanıma yönelttiği itirazın bu tanıma da yöneltilebileceğinin farkında olan Râzî, önemsiz olduğunu söylediği bu itirazı zikredip daha önce verdiği cevabı hatırlatmakla iktifâ etmiştir.¹³² Yine Aristo'nun bu tanıma yönelik bir eleştirisi de bu tanımların "hareketi başka cinslerin altına sokmak" çabası olduğudur.¹³³

Aristo'nun bu eleştirisinin de mantık temelinde gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Zira burada kastedilen 'cins'lerin en yüksek cinsler olduğu anlaşılmaktadır.¹³⁴ Hareket ve kategoriler arasındaki ilişkiye baktığımızda iki sorunla karşılaşırız. Bunlardan birincisi hareketin birden çok kategori için söz konusu olabilmesi iken ikincisi ise bununla ilişkili olarak özellikle etki-edilgi arasındaki

¹²⁸ Aristo'nun Eflatun'un görüşünü aktardığı ifadenin 'eşitsizlik' ve 'eşitlikten çıkış' olarak tercüme edildiğini görüyoruz. Krş. Aristoteles, *Fizik*, 98, 99; Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, 193, 194.

¹²⁹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/671; İbn Sînâ - Râzî, *Şerhu Uyûni'l-Hikme*, 1415/1995, 2/39.

¹³⁰ Râzî, *el-Mûlahhas*, 2021, 2/442.

¹³¹ İbn Sînâ - Râzî, *Şerhu Uyûni'l-Hikme*, 1415/1995, 2/39.

¹³² Râzî, *el-Mûlahhas*, 2021, 2/442.

¹³³ Aristoteles, *Fizik*, 98, 99.

¹³⁴ Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, 203-208.

askıda kalan durumudur. Çünkü tek bir hareket diğer kategoriler bir yana hem etki hem edilgi kategorileri altına girebilmekte hem de ikisine de sığamamaktadır. Bu bağlamda hareketin hareketlide de hareket ettirende de sabit bir durum olarak karşımıza çıkmaması ciddi bir sorun olarak görülmüştür.

Hareketin kategorilerle ilişkisinin ciddi bir sorun olarak görülmesinin en önemli sebeplerinden biri yüksek cinslerin sayısının on oluşunun Aristo ve öncesinde son derece katı bir şekilde benimsenmesidir. Bu şartlarda hareketin bu kategorilerden hangisinin altında bir yüklem olacağı veya bu kategorilerden hangisinin hareket için yüklem olacağı düşünürlerin felsefi sistemi için ciddi bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte İbn Sînâ ile birlikte bu yaklaşımdaki katılık yumuşamış¹³⁵ ve sonrasında yüksek cinslerin sayısının 10 olmasının kesin olmadığı açık bir şekilde dile getirilmiştir.¹³⁶

Diğer yönden Aristo'nun söz konusu tarifi "eşitlikten çıkış"tan ziyade "eşit olmayan" şeklinde anlaması da bu tür bir değerlendirmeye kaynaklık etmiş olabileceğini düşünüyoruz. Çünkü 'kuvveden fiile çıkış' ile 'eşitlikten çıkış' arasında kategorik bir farklılık gözükmemektedir. Ayrıca Aristo'nun "eşitsiz" dediği şeyi "var olmayan" ile birlikte değerlendirmesi ve şeyin 'eşitsiz' veya 'var olmayan' olarak devinmek zorunda olmayışını dile getirmesi bu tespitimizi desteklemektedir.¹³⁷ Hâlbuki bilindiği üzere 'kuvveden fiile çıkan' ve 'kuvveden fiile çıkmış' ile 'kuvveden fiile çıkış' farklı şeyler olduğu gibi 'eşitlikten çıkış' ile 'eşit olmayan' veya 'eşitsiz olan' da farklı şeylerdir.¹³⁸

Aristo, her ne kadar Eflatun'un tanımını eleştirse de söz konusu tanımın Aristo ve Meşşâî gelenek üzerinde etkileri olduğu görülmektedir. Nitekim Aristo üstü kapalı bir şekilde, İbn Sina ise açık bir şekilde hareketin en önemli özelliklerinden birinin,

¹³⁵ Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, 209; İbn Sînâ, *Fizik I*, 118. Burada 'kategoriler'e şerh yazma geleneğinin yanı sıra bu kitaba yönelik bir tür eleştiri geleneğinin de geliştiği dile getirilmektedir. Bu geleneğin İbn Sînâ üzerindeki etkisi üzerinde bir bilgimiz bulunmamakla birlikte bu konuyu dile getiren araştırmacılar tarafından üzerinde çalışılması gereken bir konu olduğu hatırlatılmaktadır. Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, 210.

¹³⁶ İbn Sînâ, *Fizik I*, 118; Kâtibî, *Hikmetü'l-Ayn*, 134, 135; Teftâzânî, *El-Makâsîd*, 250, 251.

¹³⁷ Aristoteles, *Fizik*, 99.

¹³⁸ Görebildiğimiz kadarıyla Türkçe tercümelerde bu farka dikkat edilmemektedir. Bu durum Aristo'nun eleştirisini anlamakta zorluk yaşamamıza sebebiyet vermiştir.

hareket var olduğu sürece, hareketlinin, öncesi ve sonrasındakinden farklı bir halde bulunması olduğunu dile getirmiştir.¹³⁹ Onların bu özelliği tanıma dâhil etmemekle Eflatun'dan ayrıldığı söylenebilirse de hareketin bu durumunu tanıma açıklama sadedinde dile getirmeleri görüşümüzü desteklemektedir.

Râzî ise bu tanıma herhangi bir eleştiriyi yöneltmemiş; hatta bu tanıma, hareket hakkında söylenenlerin en güzeli olarak nitelemiştir.¹⁴⁰ Bununla birlikte *Mûlahhas Râzî*'nin erken dönem eserlerindedir.¹⁴¹ O, daha sonra yazdığı eserlerinde¹⁴² bu tanıma nakletmesine rağmen bu övgüyü tekrarlamamıştır.¹⁴³ Bu itibarla, Râzî'nin, oldukça büyük bir övgü sayılabilecek bu nitelemede fazla ısrarcı olmadığı söylenebilir.

Hareketle ilgili önemli bir konu da hareket kelimesiyle neyin kastedildiğidir. Hareketin tanımından sonra böyle bir konuyu işlememiz gereksiz bir iş gibi görülebilir. Bununla birlikte tartışılan konunun belirginleşmesi noktasında bu tür tahlillerin büyük faydası olduğu bilinmektedir. Nitekim felsefe geleneğinde de bu konunun özel bir yere sahip olduğunu görüyoruz. Hareket isminin kullanıldığı iki manadan biri, 'başlangıçtan sona doğru hareket edenin akledilir bitişik durumu' diğeri ise 'hareketlinin başlangıçta veya sonda değil ortada olma durumu olarak ifade edilmiştir.'¹⁴⁴ Aristocu hareket tanımını kabul eden düşünörlere göre hareketle kastedilen birinci anlam dış dünyada yoktur. Bu durumun hareketin ilk yetkinlik olarak kabul edilmesinin neticesi olduğu söylenebilir. Nitekim hareket var olduğu müddetçe onun bir kısmı bi'l-kuvve kalmakta ve tamamen bi'l-fiil hale geçememektedir. İkinci anlam ise dışta mevcuttur.¹⁴⁵ Bununla birlikte ikinci anlam herhangi bir ölçüye konu olamadığı gibi Râzî'nin tedricen oluşa yönelik ortaya koyduğu şüpheler bu manadaki

¹³⁹ Aristoteles, *Fizik*, 99-101; İbn Sînâ, *Necât*, 142; İbn Sînâ, *Fizik I*, 103, 104; İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/84, 85; İbn Sînâ, *Uyûnü'l-Hikme*, 18.

¹⁴⁰ Râzî, *el-Mûlahhas*, 2021, 2/442; İbn Sînâ - Râzî, *Şerhu Uyûni'l-Hikme*, 1415/1995, 2/39.

¹⁴¹ Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", 117, 118.

¹⁴² Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", 142, 143.

¹⁴³ İbn Sînâ - Râzî, *Şerhu Uyûni'l-Hikme*, 1415/1995, 2/39.

¹⁴⁴ Kâtibî, *Hikmetü'l-Ayn*, 194, 195. Râzî hareketin iki farklı anlamı hakkındaki ayrımı *Mûlahhas*'ta Aristo'ya Mebahis'te İbn Sînâ'ya nispet etmektedir. Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 245; Hanoğlu, *el-Mûlahhas'ın Tahkik ve Değerlendirmesi*, 226; Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/672, 673; Râzî, *el-Mûlahhas*, 2021, 2/448.

¹⁴⁵ İbn Sînâ, *Fizik I*, 103, 104; İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/83, 84; Râzî, *el-Mûlahhas*, 2021, 2/448-450; Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/672, 673; Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 245.

hareketin varlığını da şüpheli hale getirmektedir. Çünkü “ortada olma” denilen hal “başlangıçta olmamak” olmasıyla tahakkuk etmiş bir harekete dolayısıyla “sonda olmak” manasına delalet etmektedir. Bu durum ise, zaman bahsinde inceleyeceğimiz, zamanın ölçüsü olduğu hareketin dışta var olup olmadığı sorununu doğurmaktadır. Bu sorun Râzî’nin İbn Sînâ’nın zaman anlayışına yönelik eleştirilerinden¹⁴⁶ birinin de zeminini oluşturmaktadır.

Hareket tanımları üzerindeki ihtilafların zaman tasavvuruyla ilişkili kısmını ortaya koyduk. Şimdi ise zaman ve hareket kavramları arasındaki irtibat açısından büyük önemi haiz bir kavramı, mekân kavramını, incelememiz gerekmektedir.

1.3. Mekân

Felsefe ve kelim geleneklerinde mekânda gerçekleşen hareketin özel bir konuma sahip olduğunu görmekteyiz.¹⁴⁷ Yine mekân intikal hareketi için daha özel bir öneme sahip olmakla birlikte sair hareketler de ancak bir mekân içerisinde tasavvur edilebilmektedir. Bu sebeple zaman, hareket ve mekân kavramları genellikle peş peşe incelenmekte ve neredeyse her zaman birbiriyle ilişkili olarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla, herhangi bir düşünürün hareket-zaman ilişkisi üzerinde ortaya koyduğu görüşleri doğru anlayabilmek için mekânla ilgili kabulleri üzerinde de fikir sahibi olmamız gerekmektedir.

Aristo mekânın ne olduğunu tespitiye yönelik ilk girişimin Eflatun’a ait olduğunu belirtir. Aristo’nun bu bağlamda Eflatun’a nispet ettiği görüş mekânın madde/heyula olduğu görüşüdür. O, Eflâtun’un bir eserinde mekânı ‘maddeden farklı bir şekilde’ tanımladığına işaret ettiği paragrafta bile onun mekân ve maddeyi aynı şey olarak kabul ettiğinden emin görünmektedir.¹⁴⁸ Altaş’a göre bunun sebebi Eflatun’un kundak/hazne/kap tasvirinin bazı temel özellikleri sebebiyle Aristo felsefesindeki madde ile özdeşleşmesidir.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Altaş, *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 246; Râzî, *el-Mebâhisü’l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/760-761.

¹⁴⁷ Aristoteles, *Fizik*, 135, 311; İbn Sînâ, *Fizik I*, 102; İbn Sînâ, *et-Tabî’iyyât*, 5/83; İbn Bâcce, *Şerhu’s-Sima’*, 75.

¹⁴⁸ Aristoteles, *Fizik*, 141.

¹⁴⁹ Altaş, *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 261, 262; Platon, *Timaios: Doğa Üzerine*, çev. Özgüç Orhan (Ankara: Fol Yayınları, 2022), 148, 149.

Aristo'ya göre mekânın neliğiyle ilgili dile getirilen görüşler, onun, heyula, suret, boyut ve yüzey olduğuna dair görüşlerden ibarettir. Bununla birlikte bu görüşler düşünürlerin boşluğun imkânı hakkındaki görüşleri etrafında dile getirilmiş olup boşluğun kabulü ile bu görüşler arasında iki yönlü bir gereklilik ilişkisi olduğu söylenebilir. Bu nedenle mekânın neliği hakkındaki yaklaşımları, boşluk ve yüzey görüşleri olmak üzere iki kısımda toplayabileceğimiz söylenebilir.¹⁵⁰

Aristo, mekânın mahiyetinin yukarıda zikredilen görüşlerden biri olmak zorunda olduğunu söyler.¹⁵¹ O, bu noktadan hareketle mekânın neliğini bulmaya çalışır. Aristo, ilk olarak Eflatun'a nispet ettiği mekânın 'madde-heyula' olduğu görüşü ile mekânın mahiyeti için söz konusu dört ihtimalden bir diğerini; yani, mekânın 'suret' olduğu görüşünü tahlil eder. O mekânın madde olarak anlaşılmasına sebep olan durumu izah eder ve mekânın niçin madde veya suret olamayacağını ortaya koymaya çalışır.¹⁵²

Aristo bu konuda mekânın madde ve suret olduğunu düşünmemize sebep olan şeyler arasındaki fark çok ince olduğundan bu iki görüşü birbirinden ayırmanın çok güç olduğu kanaatindedir. Mekân her nesneyi saran bir sınır ise büyüklük ve küçüklüğün maddesinin kendisiyle belirlenip sınırlandığı şey olması sebebiyle surete benzemektedir. Suret, maddenin belli bir şekilde belirginlik kazanıp onu sınırlandırarak muayyen bir varlık haline gelmesini sağlamaktadır. Mekân, bu benzerlik sebebiyle suret sanılmıştır. Yine mekân, büyüklük tarafından sınırlanan bir şey olarak daima adeta bir yüzey veya sınır çizgisi gibi belirsiz kalmakta ve suretle sınırlanmaktadır. O, bu yönü sebebiyle de maddeye benzemekte ve madde

¹⁵⁰ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 261. Altaş, dipnotta *el-Mebâhis, el-Mûlahhas ve el-Metâlib* olmak üzere üç farklı esere atıfta bulunmuştur. Bununla birlikte söz konusu taksim sadece *el-Metâlib*'de geçmektedir. *El-Mûlahhas ve el-Mebâhis*'te ise söz konusu taksimde boşluk değil, boyut zikredilmekte ve boşluk görüşü mekânın boyut olduğunu savunanların bir kısmının savunduğu bir görüş olarak dile getirilmektedir. Bkz. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye min İlmi'l-İlâhiyye* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 5/65; Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/332, 333; Râzî, *el-Mûlahhas*, 2021, 2/163, 164.

¹⁵¹ Aristoteles, *Fizik*, 151.

¹⁵² Aristoteles, *Fizik*, 141-147.

sanılmaktadır.¹⁵³ Aristo'nun örneğiyle, “Küreden sınırı ve biçimsel özellikleri kaldırılınca kalan şey maddeden başkası değildir.”¹⁵⁴

Mekânın madde ve surete benzeyen yönlerini ortaya koyan Aristo bu benzerliklere rağmen onun bu ikisinden birisi olmasının imkânsız olduğunu düşünür.¹⁵⁵ Çünkü mekân ile bu kavramlar arasında benzerlikler bulunmakla birlikte ciddi farklar da vardır. Aslında başka hiçbir şey olmasa bile hem maddeye hem surete benzemesi mekânın bunların ikisi de olmadığını göstermektedir. Zira mekân ve suret arasındaki benzerlik madde ve suret arasında ve mekân ve madde arasındaki benzerlik de suret ve madde arasında yoktur. Esasen mekân maddeye benzediği noktada suretten, surete benzediği noktada maddeden farklıdır. Bununla birlikte mekânın madde veya suret olmasının mümkün olmadığını göstermek için Aristo'nun ortaya koyduğu delilleri de zikredeceğiz.

Aristo'ya göre, mekânın madde veya suret olmadığını gösteren şeylerden ilki onun cisimden ayrılabilir oluşudur. Çünkü madde ve suret cisimden ayrılmaz. Bu sebeple eğer mekân, madde ve suret gibi, cismin mahiyetinin bir parçası olsaydı cisim bir yerden başka bir yere intikal ettiğinde onun mekânının da intikal etmesi gerekirdi.¹⁵⁶ O bu yönüyle mekânı bir kaba benzetir. Bir kap içerdiği nesnenin bir parçası olmadığı gibi mekân da içerdiği cismin bir parçası değildir. Yine mekân, içerdiği nesneyi çepeçevre sarmasıyla maddeden de farklılaşmaktadır.¹⁵⁷ Ayrıca ona göre, mekânın madde veya suret olması durumunda cismin doğal mekânına gitmesi imkânsız olacaktır.¹⁵⁸

¹⁵³ Aristoteles, *Fizik*, 141.

¹⁵⁴ Aristoteles, *Fizik*, 141. İbn Sînâ da mekânın madde, suret ve boyut olduğunun düşünülme sebeplerini inceler. İbn Sînâ, *Fizik I*, 145, 146.

¹⁵⁵ Aristoteles, *Fizik*, 141. Görebildiğimiz kadarıyla bu bağlamda Meşşâî geleneğin sonraki dönemlerde kullandığı deliller Aristo'nun ortaya koyduklarıyla aynıdır. Bu sebeple bu konudaki delilleri Aristo'nun yaklaşımı ile ortaya koyacak, İbn Sînâ'nın konuya getirdiği farklı yaklaşımlar ve itirazlara da yeri geldikçe temas edeceğiz. Mekânın madde veya suret olmadığı konusunda İbn Sînâ'nın ifadeleri için bkz İbn Sînâ, *Fizik I*, 150; İbn Sînâ, *et-Tabî'yyât*, 5/118, 119; İbn Sînâ, *Necât*, 156.

¹⁵⁶ Aristoteles, *Fizik*, 143; Râzî, *el-Mûlahhas*, 2021, 2/163.

¹⁵⁷ Aristoteles, *Fizik*, 143.

¹⁵⁸ Aristoteles, *Fizik*, 143.

Mekânın madde veya suret olmadığı noktasında Aristo ve İbn Sînâ ile hemfikir olan Râzî, mekânın madde veya suretten ibaret olduğu görüşünün Eflâtuna nispetine şüpheyle bakmaktadır. Bu sebeple o, *el-Mûlahhas*'ta Eflatun'a nispet edilen ifadelere geçen 'madde (heyula)' kelimesinin farklı bir manada kullanılmış olması gerektiğini dile getirir. O, mekânın cismin mahiyetinin bir parçası olarak tanımlanan madde olduğu görüşünün Eflâtun gibi büyük bir akla yakışmadığını düşünür.¹⁵⁹ Ona göre Eflâtun'un bu isimlendirmeyi bir mekânda birden çok mekânlının birbirinin ardı sıra bulunması sebebiyle bir tür analogi olarak yapmış olması daha muhtemeldir.¹⁶⁰

Râzî, Aristo'nun dört başlık altında topladığı mekânın neliği hakkında ortaya konulan görüşleri mekânın boyut olduğu görüşü ve onun kuşatan cismin kuşatılan cisme bitişik iç yüzeyi olduğu görüşü olmak üzere iki ana başlık altında toplar. Ona göre mekânın neliği hakkında aklederek bu iki görüş dışında bir sonuca ulaşmak mümkün değildir.¹⁶¹ Râzî bu yaklaşımıyla felsefe geleneğinde dört farklı görüş olarak değerlendirilen¹⁶² görüşlerin sayısını ikiye düşürür. Onun yaklaşımına göre, mekânın madde veya suret olduğu şeklindeki görüşleri, onun boyut olduğu görüşünün analogik bir ifadesidir.¹⁶³

Tartışmaların seyrine baktığımızda Râzî'nin ikili taksiminin vakıaya uyduğunu düşünüyoruz. İslam felsefesinde mekânın suret veya maddeden ibaret olduğu görüşünü savunan bir düşünür bilmiyoruz. Diğer yönden mekânın bazı yönlerden madde veya surete benzetilmesinin bazı makul gerekçeleri olduğu tartışmanın taraflarının ortak kabulleri arasında zikredebiliriz.¹⁶⁴ Dolayısıyla söz konusu iki görüşün müstakil görüşler olarak değerlendirilmesinin uygun değildir.

¹⁵⁹ Râzî, *el-Mûlahhas*, 2021, 2/163. Arda Denkel de Eflâtun'un 'kab'ının(khora) ancak Aristo'cu kavramsal çerçevede içerisinde ifade edildiğinde madde anlamına geleceğini düşünür. Çünkü Eflâtun'un doğa tasavvurunda madde kavramı yoktur. Krş. Arda Denkel, *İlkçağda Doğa Felsefeleri* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020), 111-119; 250.

¹⁶⁰ Râzî, *el-Mûlahhas*, 2021, 2/163.

¹⁶¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/65.

¹⁶² Bkz. Aristoteles, *Fizik*, 147-155; İbn Sînâ, *Necât*, 156-161; Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, 262-290.

¹⁶³ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/65; Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 263.

¹⁶⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/65, 66; Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, 258-260; Aristoteles, *Fizik*, 141-143.

1.3.1. Mekânın Yüzey Olduğu Görüşü

Mekânın yüzey olduğu görüşünün Aristo'ya ait olduğu bilinmektedir. Bu görüşe göre mekân, “*saran cismin sarılan cisimle bitiştiği sınır*” olarak tanımlanır.¹⁶⁵ Bununla birlikte Aristo'ya göre söz konusu sınır sadece kuşatılan cisim için bir mekândır. Bu sınır kuşatan cismin mekânı olarak düşünülmez. Aristo'nun “nehirdeki tekne” örneğinde ifade ettiği üzere, mekân, “kuşatan cismin kuşatılan cisme bitişik hareketsiz ilk sınırı”dır ve hareketsiz olması gerekmektedir.¹⁶⁶ Bu yüzden ona göre nehirde hareket eden bir teknede bulunan bir cismin mekânı tekne değil, nehrin tamamıdır. Hareketli olan tekne onun mekânı değil, kabıdır. Nehre gelince, onun parçaları hareket etse de nehir bir bütün olarak hareketsizdir.¹⁶⁷

Aristo'nun izahında dikkat çeken hususlardan birincisi O'nun nehrin tamamı için tek bir yüzey tasavvur etmesidir. Bunun onun cevheri ferdi kabul etmemesiyle ilişkili olduğu düşünülebilir. Çünkü madde ve suret merkezli âlem tasavvuruna göre cisimler parçalardan meydana gelmiş olmayıp kendiliklerinde bir bütün olarak vardır. Dolayısıyla nehir su damlalarının bir araya gelmesiyle oluşmuş değildir. Damlalar nehirden ayrılmıştır. Dolayısıyla nehir bir bütün olarak tek bir varlıktır. İkincisi, teknedeki cisme bitişik ilk yüzey tekne olmasına rağmen mekân olma özelliğinin tekneye değil nehre verilmesidir. Bu ise mekânın “kuşatılan cisme bitişik yüzey olması” kabulüyle açıklanması zor bir durum ortaya çıkarmaktadır.

Aristo'nun mekân anlayışı açısından sorun oluşturan örnekler daha çok boşluk ve yüzey görüşleri arasındaki tartışmalarda dile getirilmektedir. Buna göre bir nehrin içinde sabit duran bir taş düşündüğümüzde, mekânın nesneyi kuşatan yüzey olduğu varsayımına göre bu taşın kendisine temas eden yüzey sürekli değiştiği için hareketli kabul edilmesi gerekir. Yine bir kırbaya doldurduğumuz su kırba uzak iki şehir arasında gidip gelse bile kendisine temas eden yüzey sabit kaldığı için hareketsiz kabul edilmelidir. Bu ise açıkça bildiğimiz duruma aykırıdır. Bu problem boşluk görüşünü savunanlar tarafından farklı bağlamlarda dile getirilmiştir. Razi bu delili mekânın boyut olduğunun istidlalle bilinebileceğini kabul edenlerin ileri sürdüğü bir delil

¹⁶⁵ Aristoteles, *Fizik*, 153; Macit, *İbn Sinâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, 260.

¹⁶⁶ Aristoteles, *Fizik*, 155; Ross, *Aristoteles*, 143, 144; Denkel, *İlkçağda Doğa Felsefeleri*, 121.

¹⁶⁷ Aynı yerde geçen bir ifade: “Kap taşınabilir bir yer, yer taşınamaz bir kaptır”. Aristoteles, *Fizik*, 155.

olarak havada asılı duran ve üzerinden rüzgâr geçen bir kuş üzerinden kurduğu analogiyle anlatır. Kuş sabit olsa da ona temas eden yüzey sürekli değiştiğinden yüzey görüşüne göre kuşun hareketli olduğunu söylemek gerekecektir.¹⁶⁸

Aristo açısından burada dile getirilen sorunların çözümü şu şekildedir. İki şehir arasında hareket eden kırba su için bir mekândan çok bir kap işlevi görmektedir. Çünkü mekânın hareketsiz olması gerekmektedir. Dolayısıyla kırbanın içindeki su hareketlidir. Ve onun mekânının kırba değil, yol olduğu kabul edilmelidir.¹⁶⁹ Nehirde duran taş da hareketsizdir. Çünkü mekân olduğunu kabul ettiğimiz yüzeyin hareketsiz olması gerekmektedir. Bu yüzden onun mekânı üzerinden akıp giden su değil nehrin bütünüdür. Nehrin bütünü ise hareket etmemektedir. Dolayısıyla nehirdeki taş hareketsizdir.¹⁷⁰

Aristo'nun görüşleri çerçevesinde böyle bir izah mümkün olmakla birlikte, bazı sorunların varlığını koruduğu görülmektedir. İlk olarak, mekânın “kuşatan cismin kuşatılan cisme bitişik yüzeyi” olduğu kabulü yüzey görüşü için son derece kritik bir öneme sahiptir. Yine Aristo'nun yüzey görüşünün temel dayanaklarından birisi bir cismin mekânının kendisiyle aynı hacme sahip olmasıdır.¹⁷¹ Yukarıdaki sorunun çözümüne yönelik izahlar ise bu iki kabulde çelişmektedir. Bir diğer sorun da “nehrin bütünü hareket etmediği” iddiasıyla ilgilidir. İlk olarak bu durum nehirdeki balıklar

¹⁶⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/85. Râzî kırbadaki su yerine torbadaki un üzerinden bir tahlilde bulunuyor. O bu bağlamda unun yer değiştirmediyini söylemeyi mükâbere, yani, sırf itiraz için aklın açık gerçeklerine muhalefet etmek olarak nitelendiriyor. Bkz. Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/86. Mekânın yüzey olduğu görüşüne yönelik bu itirazlara İbn Sînâ da yer vermektedir. İbn Sînâ, *Fizik I*, 145, 146.

¹⁶⁹ Ross'un bu konudaki ifadeleri kafa karışıklığına yol açabilir. Zira o, kabın yer değiştirmesiyle içindekinin yer değiştirmediyini ve kabın içindekinin yerinin kabın iç yüzeyi olarak kaldığını belirtmektedir. Bununla birlikte anladığımız kadarıyla söz konusu ifade Aristo'nun görüşü olmayıp yazarın kendi kanaatidir. Nitekim yazar ifadenin başında “*bizim görüşümüze göre*” demektedir. Ayrıca Aristo konuyu tartıştığı bağlamda “*kabın içindekinin devineceği yer*”den bahsetmektedir. Krş. Ross, *Aristoteles*, 143; Aristoteles, *Fizik*, 151-153. Ayrıca eğer yer aynı kalacak olsa devinimden bahsetmek anlamsız olur. Yine bir şehirden başka şehre taşınan bir nesnenin hareketsiz olduğunu kabul etmek açıkça bilinen gerçeklere aykırıdır. Yine bu durumda Aristo'nun bu eleştiri karşısında bir izahının olmadığını kabul etmek gerekirdi. İlgili iki ihtimalin de değerlendirmesi için Râzî'nin bu tavrı mükâbere olarak nitelediği kısma bakılabilir. Bkz. Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/86.

¹⁷⁰ Bkz. Aristoteles, *Fizik*, 155.

¹⁷¹ Aristoteles, *Fizik*, 141. İbn Sînâ mekânla mekânının eşit olmasının mecâzî bir ifade olduğunu söyler. Yine o, bu ifadeyle kastedilenin mekânın orada mekân tutana özgü olmasından ibaret olduğunu belirtir. Aksi halde kuşatanın kuşatılanı kapsamı mümkün olmazdı. İbn Sînâ, *Fizik I*, 176, 177. Bununla birlikte bu izah boşluğun gerekliliğini hissetmektedir.

için de söz konusudur. Buna göre kendilerini kuşatan nehrin bütünü hareket etmediği için balıkları da hareketsiz kabul etmek gerekmez mi? Diğer yönden nehirlerin yatağının değiştiği az da olsa görülen bir şeydir. Nehrin yatağının değiştiğini varsaydığımızda söz konusu taş hareket etmiş olacak mıdır? Yine böyle bir varsayım nehrin bütününe hareketsiz olduğu, mekânın hareketsiz olması gerektiği konusundaki kabullerimiz açısından da sorunlara yol açacaktır. Zira bildiğimiz üzere nehirlerin yatağı bir anda değil zaman içinde yavaş değişmektedir. Bir insan ömründe gözlemek mümkün olmayan bu yavaş hareket devam ettiği sürece hareketli olmak yönünden nehrin bütünü, parçalarından farklı bir durumda değildir. Şu halde tıpkı parçaları gibi nehrin bütünü de mekân olmamalıdır. Öyleyse nehirdeki cisimlerin mekânı nedir?

Hareket eden kırbadaki su için de yukarıdakilere benzer şu sorular akla gelmektedir: Kırba sabit dururken mekân olmaya elverişli olduğu halde hareketli iken bu özelliği kaybetmesinin sebebi nedir? Başka bir yönden bakarsak, kırba hareketli iken suyun mekânı kırba değil kırbanın bulunduğu mekân olabiliyorsa kırba sabit kaldığında bunun önündeki engel nedir? Kırbanın hareket ile mekân olma özelliğini kaybetmesi bir şekilde anlaşılabilirken, kırbanın mekânının, kendisi hareketsiz olduğu halde, sırf kırba durdu diye mekân olma özelliğini kaybetmesini anlamak mümkün gözükmemektedir. Niçin kırba hareket ederken hem kırba hem içindeki için mekân olabilen bu yüzey kırba durunca sadece kırbanın mekânı haline gelmektedir? Hâlbuki kırbanın durması ile içindeki başka bir yere gitmiş değildir.

Mekânla ilgili izahlarından anlaşıldığı kadarıyla, Aristo, mekânı tek bir yüzey olarak tasavvur etmektedir.¹⁷² İbn Sînâ ise mekânın birden çok yüzeyden oluşabileceğini kabul eder.¹⁷³ Nitekim su dolu bir kovanın içine atılan bir taşın yüzeyi de tıpkı kova ve suyun üzerindeki hava gibi suyla bitişik bir yüzeye sahiptir. Öyleyse bu kovadaki suyun mekânı kovanın iç yüzeyi, havanın suya temas eden alt yüzeyi ve kovadaki taşın dış yüzeyinden oluşmaktadır.¹⁷⁴ Bu yaklaşıma göre bir nehirdeki su

¹⁷² Bkz. Aristoteles, *Fizik*, 150-159.

¹⁷³ İbn Sînâ, *Fizik I*, 174; İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/137. Kâtîbî de bu bağlamda İbn Sînâ'nın görüşünü benimsemektedir.

¹⁷⁴ İbn Sînâ, *Fizik I*, 175; İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/137, 138; Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, 261-262.

balıklara temas eden yüzeyi sebebiyle balıklar için bir mekân olduğu gibi balıklar da suya temas eden dış yüzeyleri itibariyle nehirdeki suyun mekânının bir parçasını oluşturur. Ayrıca O'na göre mekânı oluşturan yüzeylerin tamamının veya bir kısmının hareketli olması mümkündür.¹⁷⁵ Yine İbn Sînâ'nın mekân anlayışında etkili olan bir unsur da konumda hareketi bir hareket kategorisi olarak kabul etmesidir.¹⁷⁶

İbn Sînâ'nın mekân konusuna getirdiği yeni yaklaşımın¹⁷⁷ Aristo'nun doğa anlayışı açısından açıklanması zor birtakım güçlükleri çözdüğünü söyleyebiliriz. Nehrin içindeki taşın durumunu İbn Sînâ'nın anlayışı ile izah etmek çok daha kolaydır. Çünkü taşın temas ettiği yüzeylerden bir kısmı hareket etse ve değişse bile kendisinin toprağa temas eden yüzeyi sabit kalmaktadır. Biz de bu yüzden taşın sabit olduğunu söyleyebilmekteyiz. Zira taş temas ettiği topraktan da ayrıldığında onun hareketsiz olduğunu söyleyememekteyiz. Dolayısıyla taş hareketsiz, onun mekânını oluşturan yüzeylerin bir kısmı hareketlidir. Bu yaklaşım benimsendiğinde söz konusu durum mekânın “saran cisim ile sarılan cismin bitiştiği sınır” olduğu tanımının dışına çıkılmaksızın açıklanabilmektedir.

Râzî'nin bakış açısından ise bu açıklama da problemlidir. Çünkü ona göre cisimlerin temas ettikleri yüzeylerden bir kısmının sakin olması da bir cismin hareketli olmasına mani değildir. Nitekim bir sandığı doldurduğumuzda içindeki cisimlerin kendisine temas eden yüzeyi sabit olduğu halde hareket etmesi mümkündür. Ve sandık bir yerden bir yere gittiğinde onun içindeki cisimlerle temas eden yüzeyin değişmemesi bu cisimlerin hareket ettiğine itiraz olarak dile getirilmez.¹⁷⁸ Bunun oldukça iyi düşünülmüş bir itiraz olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu itiraz İbn Sînâ'nın mekânın birden çok yüzeyden oluşup onların bir kısmının hareketli olabileceği şeklindeki izahına dayanmaktadır. Kısaca İbn Sînâ'nın Aristo'nun yaklaşımındaki

¹⁷⁵ İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/137; Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, 261.

¹⁷⁶ İbn Sînâ, *Fizik I*, 129; Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, 262. İbn Sînâ, *Fizik I*, 129; Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, 262.

¹⁷⁷ İbn Sînâ'nın dile getirdiği şeylerin bir kısmını Aristo'nun da düşündüğü ancak uygun bir tanım veya ifade bulamadığı için kavramlaştırıp sistemine dâhil edemediği söylenebilir. “Yerin sınırlanan nesnedeki sınır” anlamında bir yerde olduğuna dair ifadeleri için Bkz. Aristoteles, *Fizik*, 157.

¹⁷⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/85. Aynı yerde feleklerin hareketi ve birbirine temas ederken dağdan yuvarlandığı varsayılan iki cismin hareketi üzerinden de delil getirilmektedir. Bu iki delil sandık üzerinden gerçekleştirilenden daha geneldir. Râzî ayrıca temasın sakinlikten farklı olduğu ve aralarında iltizami bir ilişki tasavvur etmediğimize dair iki örnek zikreder. Bu delillerin tahliline girmiyoruz. Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/85, 86.

soruna ürettiği çözüm kendi sorunlarıyla birlikte gelmektedir. Aynı şekilde kırbadaki su ile ilgili problem devam etmektedir. Çünkü mekânsal hareket cismin bulunduğu mekânı terk etmesinden başka bir anlama gelmemektedir. Bu durumda söz konusu mekân cismin temas ettiği yüzeyden ibaret ise bir kırba içinde bir şehirden başka bir şehre taşınan suyun mekân değiştirmedini, yani hareket etmediğini kabul etmek zorunlu olur. Yine söz konusu suyun durumu konumda hareketle de açıklanamaz. Şu halde mekânın yüzey olduğu görüşünün açıkça bilinen gerçeklerle uyuşması zor yönlerinin olduğunu kabul etmek gerekmektedir.

Bu bağlamda Aristo fiziğinin en önemli özelliğinin kavram tasarrufu olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Onun varlıkları çoğaltmadan olguları açıklamak için gerçekleştirdiği kavramsal tahlillerdeki başarısı araştırmacıların hayranlığını kazanmıştır. Yine, Aristo'nun mekân konusundaki ifadeleriyle ortaya koymaya çalıştığı şeyin bir uzay teorisi ortaya koymak olmadığı ifade edilmiştir.¹⁷⁹

Dikkat çekmemiz gereken bir husus da Meşşâî geleneğinin mekânın yüzey olduğu görüşünü benimsemelerinin esas sebebinin yüzey görüşünü tatmin edici bulmalarından ziyade diğer görüşleri akla uzak bulmalarıdır.¹⁸⁰ Bu açıdan onların bu konudaki kanaatlerine sebr ve taksim metoduyla ulaştıklarını söyleyebiliriz. Nitekim Aristo mekânın neliğini araştırmaya onu dört seçenikle sınırladıktan ve hangilerinin niçin mekân olamayacağını tek tek açıkladıktan sonra en son yüzey görüşünde karar kılmaktadır. Yine Meşşâî geleneğinin diğer eserlerinde de benzer bir yaklaşım vardır. İbn Sînâ *en-Necât*'ta mekân konusuna adeta onun ne olmadığını ifade ederek başlar. Yine ilgili tartışmalarda mekânın niçin yüzey olduğuna dair bir açıklama yok gibidir. İspata kalkışılan, açıklanmaya çalışılan şey onun; boşluk, madde veya suret olamayacağıdır.¹⁸¹ Öyleyse diğer görüşler, özellikle mekânın boyut olduğu görüşü

¹⁷⁹ Ross, *Aristoteles*, 144. Bununla birlikte bu ifadeleri değerlendirirken boyutları ve boşluğu reddeden Aristo'nun sisteminde uzay fikrine yer olmadığı dikkatten kaçırılmamalıdır.

¹⁸⁰ Aynı durum boyut görüşü hakkında da geçerlidir. Konu üzerindeki tartışmalar dikkatle incelendiğinde iki tarafın da savundukları görüşlerin taşıdığı problemlerin farkında olduğu görülür. Taftazânî'nin ise mekânın boyut olduğu görüşüyle ilgili delilleri ve itirazları aktardıktan sonra söylenenlerin tamamının burhan değil kuvvetli zan ifade ettiğini söyleyerek bu durumu açıkça belirttiği görülmektedir. Tefâtzânî, *El-Makâsîd*, 274, 275.

¹⁸¹ Bkz. Aristoteles, *Fizik*, 151; İbn Sînâ, *Necât*, 156-161. Bu durum mekânın boyut olduğu görüşü ispatı hakkında da geçerlidir. Tartışılan konu hakkında doğrudan burhânî bilgi edinmenin mümkün

sadece kendisini benimseyenlerin düşüncelerinin anlaşılması için değil aynı zamanda yüzey görüşünün anlaşılması için de oldukça önemlidir. Mekânın madde veya suret olmadığı konusuna kısaca değindiğimize ve tarafların bu konuda bir tür ittifakı olduğuna göre boşluk görüşünü tahlile geçebiliriz.

1.3.2. Mekânın Boyut Olduğu Görüşü

Râzî mekânın boşluk¹⁸² olduğu görüşünü savunanları iki kısma ayırır. Birincisi kelamcılar olup onlara göre boşluk kesinlikle varlığı bulunmayan salt yokluktur.¹⁸³ Cürcânî de kelamcılara göre boşluğu “sadece vehimde var olan bir boyut” olarak tanımlar.¹⁸⁴ Boşluk görüşünü benimseyenlerin ikinci kısmı ise boşluğun cisimler için mekân teşkil eden sabit, ayırık¹⁸⁵ bir boyut olduğu kanaatindedir. Râzî bu görüşü benimseyenlerin Eflâtun ve ondan önceki muteber filozoflar olduğunu belirtir.¹⁸⁶ Bu görüşü benimseyenler de iki kısımdır. Birinci kısım söz konusu boyutun içinde herhangi bir cisim olmadan yani boş olarak kalmasının mümkün olduğunu düşünmektedir. İkinci kısım ise bunun imkânsız olduğu görüşündedir.¹⁸⁷

olmamasından kaynaklanan bu duruma İcî ve Cürcânî de dikkat çekmiştir. İcî, *El-Mevâkıf fi 'İlmi'l-Kelâm*, 113-114; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 2/144-147.

¹⁸² Mekânın neliği tartışmalarında boşluk görüşünü aktarıırken kullanılan üç farklı kelime vardır. 1. Bu'd [البعد] 2. Fezâ [الفضاء] 3. Hala [الخلاء]. Bu üç kelimeden birincisi boyut anlamına gelmektedir. İkincisi hem boyut hem boşluk anlamında kullanılmakta ve üçüncüsü sadece boyut anlamındadır. Bu bağlamda yaptığımız okumalar neticesinde klasik kaynaklarda kavramların kullanımı hakkında şöyle bir kanaate ulaştık. Cismin içinde olduğu varsayılan şey iki farklı yönü sebebiyle hem boşluk hem de boyut olarak isimlendiriliyor. Mekâna içinde bir şey olduğu varsayılan ayırık bir varlık olması dikkate alındığında ise boyut deniliyor. Yine bu boyut içine bir şey alabilme imkânı itibarıyla de boşluk olarak isimlendiriliyor. Bu iki yönünü de kapsayan bütünün ismi ise fezâ olarak karşımıza çıkıyor.

¹⁸³ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/66.

¹⁸⁴ Cürcânî, *Ta'rifât*, 88. Boşluk görüşünü İslam düşüncesinde ilk benimseyenin Ebubekir er-Râzî, kelamcılar içerisinde ilk gündemine alanın ise Bakillânî olduğu sanılmaktadır. Krş. Shlomo Pines, *İslâm Atomculuğu*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik, 2017), 83, 141; Şaban Haklı, *Müteahhirin Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkisi Fahreddin er-Razi Örneği* (Marmara Üniversitesi, 2002), 143.

¹⁸⁵ Cürcânî, *Ta'rifât*, 88.

¹⁸⁶ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/66. Bu görüş Eflâtun'a nispet edilmekle birlikte Antik Yunan'da soyut bir boyut anlamına gelen bir kelimenin bulunmadığı ifade edilmektedir. Yasin Karaman, *Ontolojinin Sınırları: Platon'un Khôra Kavramı* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2019), 83. Bu bilginin doğru olduğu varsayıldığında yukardaki görüşün Eflâtun'a aidiyeti iddiasını çürümemekle birlikte zaman içinde bir takım değişikliklere uğramış olduğu ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda boyut görüşüne yöneltilen bazı eleştirilerin görüşün Eflâtun'daki haline yönelik olup zamanla gerçekleşen dönüşümü dikkate almamış olması ihtimali de söz konusu olmaktadır ki ileride görüleceği üzere bu ihtimal oldukça kuvvetlidir.

¹⁸⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/66. Bu bağlamda filozofların mekân hakkındaki görüşünün 'melâ' yani boyut görüşünün ikinci kısmı olduğunu ihsas eden ifadelerin hatalı olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Bkz. Mehmet Bulğen, *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz*

Konuyla ilgili metinlerde çoğunlukla mekânın boyut olduğu görüşünün onun boşluk olduğu görüşünü de kapsayan daha genel bir görüş olarak incelenme sebebi de bu durumdur. Bizim de bu sebeple, mekânın ayırık bir boyut olduğu görüşünün tahliline geçmeden önce onun bir boyut olmasının imkânı konusunda söylenenleri değerlendirmemiz gerekiyor. Meşşâî geleneğin mekânın yüzey olduğu görüşü dışındaki görüşleri imkânsız bulduğunu söylemiştik. İbn Sina ve Râzî¹⁸⁸ bu konuyu tartışırken çeşitli deliller sunsa da bu delillerin hareket noktalarını ve dikkate aldıkları inceliklerin izahını *Şerhu 'l-Mevâkıf* da buluyoruz.¹⁸⁹

Mekânın mevcut bir boyut olması iki temel gerekçeyle imkânsız görülmüştür. Birincisi, eğer mekân bir boyut ise onun ya zatı gereği intikal hareketini kabul edeceği veya zatı gereği kabul etmeyeceği dışında bir seçenek yoktur. Ancak birinci seçenekte mekân dediğimiz boyut da hareketi kabul edecek dolayısıyla mekânın bir mekânı olacaktır.¹⁹⁰ Üstelik bu durum mekân olduğunu varsaydığımız ikinci, üçüncü ve daha sonraki boyutlar için de geçerli olmaya devam eder ki bu sonsuza kadar giderek bir teselsüle yol açar. Bu ise bizi sonsuz sayıda mekânın iç içeliği sonucuna ulaştırır ki bunun imkânsız olduğu açıktır.¹⁹¹ İkinci seçenek ise bu boyutun, hareketi kabul etmemesidir. Ancak bu durumda cismin de hareketsiz olması gerekir. Çünkü cismin boyutu vardır ve bu boyut cisimle birlikte hareket eder. Yine bu boyutun hareketsiz olması cismin de hareketsiz olması anlamına gelir. Hâlbuki cisimlerin hareket ettiği bilinen bir şeydir. Şu halde cismin boyutu da hareket etmektedir.¹⁹²

Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2012), 217.

¹⁸⁸ İbn Sînâ, *Necât*, 158, 159; Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 267-269. Bu konuda Aristo'nun eleştirilerine öncelik vermeyeceğiz. Aristo'nun gerekçelerinin başkalarını ilzam etmekten ziyade kendi felsefi sistemi için boşluk fikrini kabul etmenin imkânsızlığını ortaya koyduğu kanaatindeyiz. Çünkü fazlasıyla kendi sisteminin ön-kabullerine dayanmakta ve ilzam için ortaya koyduğu mantıksal kurgu da zorunluluk taşımamaktadır. [Bkz. Aristoteles, *Fizik*, 165-177; Ross, *Aristoteles*, 145.] Bu konuda daha sonra ileri sürülen eleştirilerin sorunu daha iyi ortaya koyduğu kanaatindeyiz.

¹⁸⁹ Bkz. Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, 2015, 2/148-170.

¹⁹⁰ Mekânın hareket etmemesi gerektiği yüzey görüşünü dile getirirken de gördüğümüz gibi tarafların ortak kabullerindedir. Bu durum esasında iki görüş için de bir takım problemler oluşturmaktadır. Aristo'yu nehrin bütününe hareket etmediğini söylemeye zorlayan da bizce bu kabuldür. Bununla birlikte İbn Sînâ mekânın bi'l-'araz hareketini mümkün görmektedir. İbn Sînâ, *Fizik I*, 182; İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/143.

¹⁹¹ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, 2015, 2/148, 149; İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/126, 127.

¹⁹² Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, 2015, 2/148, 149; İbn Sînâ, *Necât*, 159, 160.

Mekânın boyut oluşuna yönelik bu eleştirinin dayandığı iki ihtimalden ilki tarafların ortak kabulüyle imkânsızdır. Ancak ikinci ihtimale mekân olduğu söylenen boyutun soyut bir boyut olduğu söylenerek itiraz edilmiştir.¹⁹³ Çünkü bu delilin geçerliliği boyutların mahiyet açısından aynı olduğu kabulüne dayanmaktadır. Bu sebeple mekân olduğu söylenen boyutun cismin boyutlarından hakikat(mahiyet) itibariyle farklı olduğu ifade edilmiştir. Hakikat farklılığı ise birinin zâtî gerekliliğinin diğeri için de zorunlu oluşuna mani olmaktadır.¹⁹⁴

Mekânın boyut olamayacağını söyleyenlerin ikinci gerekçesi bu durumda boyutların tedâhülünün gerekmesidir. Bu yaklaşıma göre mekân bir boyut olsa bir cisim bu boyutta bulunduğunda iki boyut iç içe geçmiş olacaktır. Oysa miktarların tedâhülü imkânsızdır.¹⁹⁵ Bu gerekçeye de mekân olan boyut ile cismin boyutu arasındaki hakikat farkı dile getirilerek itiraz edilmiştir. Zira hakikat farkı bir hükmün diğeriye taşınmasının zorunluluğuna engeldir.¹⁹⁶ Boyutların tedâhülünün imkânsızlığı bağlamında zikredilen bir delil de iki boyutun hacminin bir boyuttan fazla olduğu şeklindedir.¹⁹⁷ Fakat bu delil de reddedilen varsayımlara dayanmakta olduğundan mahiyet farkı ve soyut boyut kabulünün bu eleştiriyi de karşıladığını söyleyebiliriz.¹⁹⁸

Boyutların tedâhülü üzerinden yöneltile eleştirilerle ilgili incelenmesi gereken bir sorun da süngerin su almasıdır. Meşşâî gelenek boşluğun varlığı-yokluğu bağlamında dile getirilen bu olguyu kendi ilkeleri çerçevesinde izah edebilmektedir. Bununla birlikte söz konusu olgu sadece boşluğun yokluğu iddiası açısından değil aynı

¹⁹³ Mekânın soyut bir boyut oluşuna muttasıl boyutun maddesiz olamayacağı söylenerek karşı çıkmıştır. Yine boyutun maddesiz var olması durumunda onun cevher olması gerekeceği söylenmiştir. Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, 2/108. Mekân hakkındaki tasavvurlarımızı düşündüğümüzde onun gerçekten bir arazdan çok bir cevhere benzediğini kabul etmek zorunda kalıyoruz. Bu açıdan mekânın cevher oluşu meşşâî gelenek açısından ciddi bir sorun olsa da boyut görüşü için de aynı sorunun söz konusu olduğunu söylemek zordur.

¹⁹⁴ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Lübâbu'l-İşârât ve't-Tenbihât* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2015), 97; İcî, *El-Mevâkıf fi 'İlmi'l-Kelâm*, 114, 115; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 2/152, 153.

¹⁹⁵ İbn Sînâ, *Fizik I*, 151-153; İbn Sînâ, *Necât*, 158, 159; Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, 2/106, 107; İcî, *El-Mevâkıf fi 'İlmi'l-Kelâm*, 114; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 2/148-151.

¹⁹⁶ İcî, *El-Mevâkıf fi 'İlmi'l-Kelâm*, 115; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 2/153-155.

¹⁹⁷ İbn Sînâ, *Fizik I*, 152; İbn Sînâ, *Necât*, 159.

¹⁹⁸ Kâtibi mekânın soyut bir boyut oluşunu reddettiği bağlamda tek bir tabiatın fertlerinin ancak maddeyle birbirinden ayrışabileceğini söylemektedir. Kâtibi, *Hikmetü'l-Ayn*, 188, 189. Bu itiraz geçerli değildir zira mekânın soyut bir boyut olduğu iddiası tam olarak bu tabiat birliğini reddetmek için dile getirilmektedir. Dolayısıyla bu itiraz tabiat birliğinin varlığını tabiat birliği iddiasına dayandırmaktadır. Bu ise müsadere ale'l-matluup denilen mantık hatasıdır.

zamanda tedâhülü engelleyen şeyin boyut olduğu iddiası açısından da sorun oluşturmaktadır. Çünkü sünger de emdiği su da cisimsel boyutlara sahiptir. Tedâhülü engelleyen boyutsa eğer, su süngere nasıl sirayet etmektedir. Sorunu çözmek için süngerin içinde bulunan hava dile getirilebilir. Böylece suyun süngerden çıkan havanın yerine girdiği söylenebilir. Ancak aynı sorun bu sefer havaya taşınır. Cisimsel boyuta sahip olan hava kendisi gibi bitişik cisimsel boyuta sahip olan süngerin içine nasıl girmektedir. Aynı sorunu sünger yerine toprağı koyarak da ortaya koymak mümkündür.

Mekânın boyut olduğu farz ettiğimizde kaçınılmaz olarak bu boyutun boş veya dolu olması gibi iki seçenekten birini seçmek zorunda kalıyoruz. Bu ise bizim karşımıza boşluğun imkânı sorununu çıkarıyor. Ama bundan önce boşluğun neliğinin incelenmesi gerekmektedir. Râzî, kelimcılara nispet edilen boşluğun nefy-i mahz veya vehmi bir boyut olduğu görüşünü reddetmektedir.¹⁹⁹ İbn Sînâ'nın bu konudaki yaklaşımı da aynı minvalde olduğundan bu delillerin veya verilen cevapların tahliline girmeyeceğiz.

Râzî, boşluğun cisimler için mekân teşkil eden sabit ve soyut bir boyut olduğu görüşünü benimsemiştir.²⁰⁰ Bunun izahı şu şekildedir: Mekân tutan cisim içinde bulunacağı bir boyuta²⁰¹ ihtiyaç duyarken; söz konusu boyutun içinde mekân tutan bir şey olmaksızın var olması imkânsız olamaz. Aksi halde bunlardan her biri varlığında diğerine muhtaç olacaktır. Bu ise kısır döngüye yol açacaktır. Öyleyse bu boyutun

¹⁹⁹ Râzî, “Eğer boşluk varsa mutlaka hakiki bir varlık” olacağını belirtir. Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/67. Onun boşluğun nefyi mahz olamayacağına dair dile getirdiği delillerden bir kısmı da İbn Sînâ'nın dile getirdikleriyle hemen aynıdır. Bunların içinde bir cismin mekânına işaret etmenin mümkün olması ve boşluk hakkında ölçü uzunluk ve yön gibi şeylerden bahsetmenin mümkün olmasını zikredebiliriz. İbn Sînâ, *Necât*, 156; Hüseyin b. Abdillâh İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât: İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy - Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 336-339; Râzî, *Lübâbu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, 97; Krş. Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/67; Kâtibî, *Hikmetü'l-Ayn*, 186, 187.

²⁰⁰ Aslında boşluğun boyut olması değil, mekân dediğimiz boyutun mekânlıdan ayrılması durumunu ifade ediyor. Bu boyut boş olabildiği gibi dolu da olabilir. Nitekim boyutun içinde cisim varken boşluk ortadan kalktığı halde boyut ortadan kalkmamaktadır. Bununla birlikte bu iki kavram birbiri yerine de kullanılmaktadır.

²⁰¹ Burada ‘fezâ’ kelimesini kullanıyor. Bu kelimeyi paragrafta boyut olarak ifade etsem de fazladan bir mânâ yüklenmeksizin “mekân”ı kastediyor. Nitekim Râzî, cismin içinde bulunduğu varsayılan boyutun mekân, hayyiz ve fezâ olarak isimlendirildiğini söylüyor. Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/80. Dolayısıyla fezâ kavramının bir geniş bir de dar anlamı olduğunu söyleyebiliriz.

mahiyet ve varlığında kendisinde yer tutan bir cisme muhtaç olmaması zorunludur. Yani cismin ondan ayrılması imkânsız değildir. Öyleyse bu boyutun içinde mekân tutan bir şey olmaması kesinlikle imkânsız değildir. Boşlukla kastedilen ise bu mananın dışında bir şey değildir.²⁰² Bu ise mekânın kendi mahiyetinde mekânlıya muhtaç olmaması anlamına gelmektedir. Kendi zatında imkânsızlık bulunmayan bir şey ise mümkündür. Bu izah aslında mekânın boyut olduğu konusunda delil olabileceği gibi bu boyutun boş kalamayacağı yönündeki görüşe yönelik bir itiraz olarak da anlaşılabilir. Yine bu durum, cismin yüzeyinin kendisinden ayrılmazlığı dikkate alınırca, mekânın mekânlıdan ayrı bir varlık ve mahiyete sahip olduğunu da göstermektedir.

İbn Sînâ bu delile mekânı gerektiren şeyin cisim veya cisimlik olmak zorunda olmadığını bilakis onun cismin dış yüzeyi olabileceğini söyleyerek itiraz eder. Nitekim bir testinin iç yüzeyinin suya mekân olduğunu söylerken suyun bütünü için cisimlik söz konusu olsa da testinin iç yüzeyinin mekânlığına ihtiyaç duyan şey en dıştaki parçalardır; cismin bütünü değil.²⁰³ Ancak bu cevabı tatmin edici bulmak zordur. Çünkü yüzeyi boyutları ve miktarı gerektiren şey meşşâilere göre de cisimsel boyuttur. Boyut görüşü ise ilk baştan bu cisimselliği reddetmektedir. Diğer yönden cismin mekâna ihtiyacı cisimsel boyuttan kaynaklandığını kabul edelim. Bu şartlarda cismin tanımını “üç boyut tasavvur etmeye elverişli olmak”²⁰⁴ olarak kabul edildiğinde mekânı gerektiren şey, yani cisimsel boyut, cismin tanımına dâhil olmasa da onun lazımı olan bir şeydir. Bu tanımın matematiksel cismin tanımını olduğu söylenerek itiraz edilebilirse de sorunun aslı sabit kalmaktadır. Teknik olarak miktarı gerektiren cisimlik olduğu sürece cismin var olmak için mekâna olan ihtiyacı ortadan kalkmamaktadır. Diğer

²⁰²Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/91.

²⁰³ İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/142, 143. Meşşâî geleneğin bu kabulü de çeşitli itirazlara konu olmuştur. Nitekim Arda Denkel Aristo'nun mekân anlayışını eleştirirken mekânlının sadece kuşatılanın iç yüzeyini değil iç yüzeyin kuşattığı alandaki her bir noktayı da kapladığını söylemektedir. Denkel, *İlkçağda Doğa Felsefeleri*, 122. İcî mekân hakkındaki ihtilafı cismin mekânla örtüşmesinin ne şekilde tasavvur edildiğine dayandığını söyler. Buna göre cismin mekânla örtüşmesi cismin tamamının mekânın tamamıyla örtüşmesi ise mekân boyuttur. Eğer örtüşme cisim ve mekânın sınırlarında gerçekleşen bir şey olarak düşünülüyorsa bu durumda mekânın yüzey olduğunu kabul etmek gerekecektir. İcî, *El-Mevâkıf fi 'İlmi'l-Kelâm*, 113, 114; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 2/144-147.

²⁰⁴ İbn Sînâ, *Fizik I*, 12; İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/13.

yönden testi örneğinde testinin iç yüzeyinin mekânlığına ihtiyaç duyan²⁰⁵ suyun bütünü olmamakla birlikte suyun bütününe mekânsız düşünülebildiği söylenemez. İbn Sînâ'nın yaklaşımı açısından da testiyle temas eden parçalar temas etmeyen parçaların mekânı olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla verilen örnekte de cismin bütünü bir mekânda bulunmaktadır. İbn Sînâ ve Aristo açısından kendi sistemleri içerisinde mekân tutmayan bütün olarak verilebilecek tek örnek âlemin bütünü veya en dıştaki felek olabilir ki onun mekânsız olduğu söylemi de bu fizik sisteminin en ciddi sorunlarından birini teşkil etmektedir.

Râzî'nin bu yönde zikrettiği bir diğer delil biz bir yerde duran bir şeye işaret edip o buradadır dediğimizde kuşatan cismi değil mekânın kendisini kastederiz. Bu konudaki örneği dağ ve Kâbe'dir. Bir mekân olarak bildiğimiz dağ yok olsa sonra onun yerine bir ev inşa edilse “Ev nerededir?” denildiğinde önceden dağın bulunduğu yerde olduğu cevabını veririz.²⁰⁶ Kabe'nin binası yıkılsa da –ki yıkılmıştır.- binanın bulunduğu konum, kible olarak kalmaya devam eder. Kible saydığımız yeri bir cisimden ayırık bir mekân olarak tasavvur ederiz.²⁰⁷ Herhangi bir cisim tarafından kuşatılmayan ve hiçbir cisme temas etmeyen bir cisim tasavvur edebiliriz ancak mekânsız bir cisim tasavvur etmemiz mümkün değildir.²⁰⁸ Burası veya şurası dediğimiz şeyi (mekânı) zaruri olarak biliriz. Ama burada veya şurada olan cismi bilmeyebiliriz. Bu ise burası veya şurası diye işaret ettiğimiz mekânın o mekânda bulunan varlıktan ayrı düşünülebileceğini gösterir. Bu ise mekânın cisimden farklılığını gösterir. Yine biz şurası veya burası dediğimizde işaret ettiğimiz mekân

²⁰⁵ “Suyun testinin iç yüzeyinin mekânlığına ihtiyaç duyduğu” ifadesi testinin iç yüzeyinin mekân olabilme özelliğine sahip olduğu kabulü üzerine kuruludur ki zaten tartışılan konu budur. Dolayısıyla bu delilde müsadere ale'l-matluup olduğunu söyleyebiliriz.

²⁰⁶ Bu delilin bir benzerini Fail-i Muhtâr'ın âlemde bir cismi çıkardığını varsaydığımızda onun mekânının varlığını koruyacağı şeklinde Ebubekir er-Râzî de ifade etmiştir. Pines, *İslâm Atomculuğu*, 55.

²⁰⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/83; Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 266.

²⁰⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/84; Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 266. İbn Sînâ bu görüşün mekânı gerektirenin cisimlik olduğu ön kabulüne dayandığını söyleyerek itiraz etmekte ve bu görüşü her varlığın bir mekânı olması gerektiği görüşüne benzetmektedir. İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/144. Bu benzetmenin zorlama olduğu açıktır. Çünkü cisim mekânsız tasavvur edilememektedir. Mutlak varlık ise yüzey, miktar ve maddeyi tasavvur etmeyi gerektirmediğinden bir mekânı tasavvur etmeyi de gerektirmemektedir. Muhtemelen kendisi de bunun farkında olduğundan bu itirazı ortaya koyarken cumhurun kabulünden destek almıştır.

hareketi kabul etmemektedir. Bu bedihi bir şekilde bilinen bir şeydir. Hâlbuki cisimler hareketi kabul etmektedir.²⁰⁹

Râzî'nin bu bağlamda zikrettiği bir delil de şöyledir. Bir testinin içinde bulunan ve onun yüzeyine temas eden su testinin iki tarafı arasındaki mekânda bulunmaktadır. Akıl testiye su girmeden önce de varlığına hükmettiği bu mekânın suyun girmesiyle değişmediğini fark eder. Yine suyun boşaltıldığını varsaydığımızda ister yüzey görüşünü kabul edenlerin dedikleri gibi yerine hava dolmuş olsun isterse boşluk görüşünde olanların varsaydığı gibi testinin içinde boşluk oluşsun, akıl testinin içindeki mekânın olduğu gibi kaldığına hükmeder.²¹⁰

Râzî'nin oldukça ince delil olarak zikrettiği delil şu şekildedir. Bir kap düşündüğümüzde onun iki tarafı arasında bir boyut (mekân) olduğunu biliriz. Boşluğun imkânsızlığı sebebiyle bu mekânda zorunlu olarak bir cismin bulunduğunu bildiğimizi varsayalım. Bizim bu konudaki bilgimiz bedihi değil son derece ince delillerle ancak elde edebildiğimiz bir bilgidir. Hâlbuki söz konusu mekân hakkındaki bilgimiz bedihidir. Yani bizim mekân olarak isimlendirdiğimiz boyutun kendisine eşit ölçüdeki bir cismin boyutu olduğunu bilmemiz istidlalidir. Bu ise aynı şeyin hem bedihi olarak bilinen hem ispatlanmadan bilinmeyen olmasını gerektirir.²¹¹

Râzî'nin, mekânın olabileceği şeyler hakkındaki ikili bir tasnife gittiğini söylemiştik. Dolayısıyla Aristo ve İbn Sînâ'nın diğer ihtimaller hakkında uyguladığı gibi Râzî de mekânın yüzey olamayacağına dair delilleri mekânın boyut olduğunu ispatlamak için kullanmıştır.²¹² Onun bu yönden kullandığı en dikkat çekici itiraz bir mekânda bulunan cismin parçalanmasını varsaymak üzerine kuruludur. Bir cismi birkaç parçaya ayırdığımızda cismin miktarı artmamakla birlikte temas ettiği yüzeyler

²⁰⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/84; Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 267.

²¹⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/84.

²¹¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/86, 87.

²¹² Râzî'nin bu bağlamda dile getirdiği bazı deliller Meşşâileri ilzam edecek güçte değildir. Sözelimi bir kırbadaki suyun bir kısmı boşaltığımızda mekânlı azaldığı halde mekânın aynı kaldığını söylemektedir. Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/88. Oysa Meşşâilere göre boşalan suyun yerine hava girmekte veya içerdeki suyun bir kısmı genişlemek veya nitelik değiştirmek suretiyle miktarca artmaktadır. Dolayısıyla mekânlı miktar olarak aynı kalmaktadır. Aristo'nun ve İbn Sînâ'nın boşlukta hareketin imkânına dayanan eleştirileri gibi Râzî'nin de bu cinsten eleştirilerini çalışmamızda dikkate almayacağız.

artmakta ve dolayısıyla mekânı çoğalmaktadır. Yine bir cismin küre veya kare halindeyken temas ettiği yüzeyler farklıdır. Cismin kendi miktarı değişmemekle birlikte mekânları farklılaşmaktadır.²¹³

Genleşme ve nitelik değiştirmeyi cisimlerin miktarlarındaki değişikliğin izahı için kullanan ve bu sayede boşluğun delili olarak sunulan pek çok olguyu izah edebilen meşşâî gelenek için cisimlerin miktarlarındaki değişiklik aslında ciddi bir problem değildir.²¹⁴ Ancak bu eleştiri cisimlerin miktarlarının sabit kaldığı farz edilen bir duruma dayandığından yüzey görüşü için ciddi bir problem oluşturmaktadır. İkinci olarak bu delilin geometri ilminin verilerine dayanması ve geometri açısından zorunlu olan bir duruma işaret etmesi işleri zorlaştırmaktadır. Ayrıca cismin yüzeyleri onun miktarı olduğu gibi mekân da yüzey olarak bir miktardır. Yüzey görüşüne göre bu iki yüzey veya miktar aynı olduğuna göre yüzeyin artması cismin mekânının da artması gerekmektedir. Ancak bu aklın gerçeklerine aykırı olduğu gibi Meşşâîlerin; çizgi, yüzey ve matematiksel cisim hakkındaki görüşleriyle²¹⁵ ilişkili olarak; muttasıl(sürekli, kesintisiz) cisim anlayışları açısından da sorun oluşturmaktadır. Yüzeyin artıp mekânın artmadığı söylenirse de boyut görüşüne gelinmiş olur. Râzî bu eleştirisini daha da ilginç bir varsayımla şöyle kuvvetlendirmektedir: Kenarlarında oyuklar açtığımız bir küp düşünelim. Oyuklar açıldığı zaman mekânlı olan küp miktarca azalmış olmasına rağmen oyuklar sebebiyle dış yüzeyi artmıştır. Dolayısıyla bu küpün dış yüzeyine temas eden yüzey artmıştır. Bu ise cisimsel boyutu, miktarı azalan bir cismin mekânının artması demektir. Bunun imkânsızlığı açıktır.²¹⁶

Râzî'nin bu konuda nakletmemiz gereken bir delili de sarîh aklın mevcut cisimlerin bütününün(âlemin) bir hayyizi(mekânı) olmak zorunda olmakla birlikte onları kuşatan bir cismin veya yüzeyin varlığının zorunlu olmaması, hatta imkânsız olmasıdır.²¹⁷ Aristo ekolü de âlemin büyüklüğü için belli bir sınır tasavvur

²¹³ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/87.

²¹⁴ Meşşâî geleneğin yoğunlaşma ve seyrelme olgulara dair açıklamalarının temelinde maddenin bi'l-kuvve sonsuz inceliğe sahip olduğu kabulü vardır. Ross, *Aristoteles*, 147.

²¹⁵ İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerinin detaylı bir tahlili için bkz. Türker, "İbn Sîna Metafiziği 16. Seminer".

²¹⁶ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/88.

²¹⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/88, 89. Bu eleştiri Meşşâîler ile Râzî arasındaki ön kabul farkına dayandığı için belirlediğimiz ilkeye göre çalışmamızda yer vermememiz gerektiği düşünülebilir.

etmemektedir. Bununla birlikte “tahakkuk etmiş hiçbir büyüklüğün sonsuz olamayacağı”²¹⁸ ilkesinden hareketle varlıkların bütünüün yani âlemin bir sınırı olduğunu varsaymak zorunludur. Mevcutların bütünü için bir sınır söz konusu olunca akla bu sınırın ötesiyle ilgili ihtimaller gelmektedir. Bunlar ya sonsuz bir boşluk veya âlemin bütünüün kapsayan bir başka yüzeydir. Ancak boşluk görüşü Meşşâî gelenek tarafından imkânsız görülmektedir. Âlemin dışında onu kuşatan bir yüzey tasavvur etmek ise sonsuza kadar gidecek yüzeyler tasavvur etmeyi gerektirmekte ve sınırlı âlem anlayışıyla çelişmektedir. Dolayısıyla âlemin dışında bir boşluk veya yüzey tasavvur edilmemekte bu sebeple de varlıkların bütünüün bir mekânda olmadığı söylenmektedir. Ancak bu kabulün bu delili ileri sürenlerin mekân tanımlarından kaynaklandığı dikkat çekmektedir.

Hayyiz fikrinin zihinde âlemi kuşatan bir yüzey fikrinden bağımsız olarak oluşması da âlemi kuşatan bir yüzeyin olmamasının onun bir hayyizinin olmamasını gerektirmediğini göstermektedir. Öyleyse bu hayyiz, yani mekân kuşatan cismin iç yüzeyinden farklı bir şey olmalıdır. Yine bu bağlamda cisim “kendisi hakkında üç boyut tasavvuruna elverişli şey” olarak tanımlandığına göre âlemin bütünü de bu tanımın dışına çıkmamaktadır. Bu bağlamda akla “cismi bir mekâna muhtaç kılan şey nedir?” sorusu gelmektedir. İbn Sînâ’ya göre bu madde veya suret olamadığı gibi mahiyet de olamaz.²¹⁹ Görebildiğimiz kadarıyla İbn Sînâ’ya göre de cismi mekâna muhtaç kılan şey onun cismani boyutlarından başka bir şey değildir. Şu halde âlemin bütünü veya en dıştaki felek de bir mekâna muhtaçtır. Ancak onu kuşatan bir yüzey tasavvur etmek zorunlu değil bilakis imkânsızdır. Öyleyse hayyiz yani mekân, yüzeyden farklı bir şey olmalıdır.

Zikrettiğimiz delille ilgili bir tür itiraz veya izah olabilecek bir yaklaşıma değinmemiz yerinde olacaktır. İbn Kemmûne hayyiz kelimesinden iki farklı şeyin kastedildiğini dile getirmektedir. Birincisi mekân iken ikincisi bir cismin başka bir cisme karşı konumu olup vaz’î, itibari bir şeydir. O ikincisini “boyutların

Ancak bu delilin özelliği söz konusu kabulün aslında yüzey görüşünün gereği olarak benimsenmiş olduğu ihtimalini ortaya çıkarmasıdır. Dolayısıyla problemin ön kabul farkından kaynaklanmadığı bilakis söz konusu kabulün bu problemde kurtulmak için benimsendiği söylenebilir.

²¹⁸ Aristoteles, *Fizik*, 127; Ross, *Aristoteles*, 140-142.

²¹⁹ İbn Sînâ, *Necât*, 158-160.

sınırlayıcısına dâhil bir şey olup içerdeki bir şeye nispetle bazen ortaya çıkan bir yön” olarak tanımlamıştır.²²⁰ Ardından bu anlamda her cismin bir hayyizi olmak zorunda iken bir mekânı olmak zorunda olmadığını söylemiştir. Ancak bu izah tatmin edici olmaktan uzaktır. Çünkü burada hayyizin kendisi bir şeyin başka bir şeye nispetle konumu olarak görülüp itibari bir şeye dönüştürülmüştür. Diğer yönden hayyizin bazen oluştuğunun söylenmesine rağmen her cismin bir hayyizi olmasının zorunlu olduğunu dile getirmek mantıksal açıdan bir problem oluşturmaktadır. Ayrıca bir şeyin başka bir şeye nispetle konumundan söz edebilmek için kendi konumu olmak zorundadır. Aksi halde herhangi bir cisimle arasındaki bir nispetten dolayısıyla izâfi de olsa bir konumdan söz etmek mümkün değildir. Hâlbuki yukarıdaki izah söz konusu asli konumu, esas hayyizi veya hakiki mekânı inkâr ederek itibari bir nispetle hayyizin ispatına çabalamaktan ibarettir. Bu ise aklın kabul edeceği bir şey değildir. Diğer yönden cismin mekâna olan ihtiyacı yüzey görüşünün ortak kabulüne göre cisimsel boyutların lazımıdır. Nitekim boyut görüşüne yönelik eleştirileri incelediğimiz kısımda görüldüğü üzere, yüzey görüşünü benimseyenler mekânın boyut olduğu görüşünün reddinde bu varsayıma şiddetle sarılmaktadır. Söz konusu üç boyut ise cismin lazımı olduğu için tahakkuk etmiş her cisim için bir mekânın gerekliliği kaçınılmaz olmaktadır. Bu sebeple yukarıdaki izah hayyiz kavramının içini boşaltmakta veya mekân anlamını hayyize verip mekân kelimesini cisimler için o kadar da zorunlu olmayan bir yüzeye yalnızca ismen yüklemekten ibarettir. Bu ikisinden biri olmaması durumunda ise hem mekân hem hayyiz kavramlarının içi boşalmaktadır.

Buraya kadar ele aldığımız kısımda Râzî'nin ve İbn Sînâ'nın mekânın mahiyeti üzerindeki ihtilaflarını kısaca aktardık. Bu hususta ki tespitlerimizi toparlayacak olursak birkaç husus belirginleşir. Mekân hakkındaki görüşleri kendilerinden önceki bazı düşünürlerin görüşleriyle paralel olsa da iki düşünür de ayrıntılarda seleflerine kısmen muhalefet etmiştir. İki taraf da bu konuda sebr ve taksim metodunu kullanmaktadır. Bu metot, hakkında konuşulan durumla ilgili bütün ihtimallerin kuşatılmasına bağlı olarak doğru olamayacak ihtimallerin tespit edilmesi suretiyle doğru olanın ortaya çıkarılmasından ibarettir. Bu nedenle taraflar savundukları

²²⁰ Salih Yalın, *Sühreverdî'de Doğa Felsefesi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021), 171, 172.

ihtimalin niçin doğru olduğundan çok diğerlerinin niçin doğru olamayacağıyla ilgili görüş beyan etmiştir.

Mekânın boyut olması ihtimali ile boşluk arasındaki ilişkiye daha önce kısaca temas etmiştik. Bununla birlikte daha önce bu ilişkiyi dile getirdiğimiz kısımda boşluk boyut ilişkisini mekân olduğu varsayılan boyut açısından incelemiştik. Şimdi ise mekânın bir boyut olduğunu varsaydığımızda karşımıza çıkan boşluğun imkânı sorununu incelememiz gerekiyor.²²¹

1.3.2.1. Boşluğun İmkânı

İhtilafları değerlendirirken önce iddiaları sonra delilleri ve en son itirazları zikretmek yerleşmiş bir metottur. İspatın iddia sahibine ait olduğu kaidesince de önce boşluğun varlığını iddia edenlerin delillerini zikretmemiz sonra itirazları dile getirmemiz beklenebilir. Bununla birlikte şu aşamada tartışma boşluğun varlığından ziyade imkânı üzerinde gerçekleşmektedir. Yine mantık açısından imkânın şeyler hakkındaki varlık ve yokluk hükmünden ayrı bir durumu ifade ettiği ve imkânsızlığın aksine bizi doğrudan varlık veya yokluk hakkında bir hükme zorlamadığı dikkate alınır sa boşluğun imkânsızlığı görüşünün iddia sahibi olduğunu düşünmek gerektiği ortaya çıkar. Çünkü bir şeyin imkânsızlığı bedihi olmadığı müddetçe bir şeyin imkânsız olduğu söylendiğinde her zaman akla “neden?” sorusu gelir. Ayrıca, tartışmanın akışına bakıldığında da boşluğun imkânsızlığını iddia edenlerin daima delil getirme çabasında olup boşluk görüşündekilerin ise itirazlar serdettiği durumların daha çok olduğu dikkat çekmektedir.

Aristo boşluğun²²² imkânsızlığına dair farklı gerekçeler sunmuştur. O, intikal hareketinin boşluğun varlığına delil olarak sunulduğunu aktarır. Bu görüşü

²²¹ İbn Sînâ mekânın boş kalması imkânsız olan bir boyut olduğuna dair bir görüşe de işaret etmekle birlikte hem kendisi hem de Râzî'nin yukarıda naklettiğimiz bazı delilleri bu ihtimali reddettiğinden bu görüşü ayrıca tahlil etmeyeceğiz. İbn Sînâ, *Fizik I*, 147; İbn Sînâ, *Necât*, 156.

²²² Arda Denkel bazı Pisagorcuların yokluk ve boşluk fikrini özdeşleştirdiklerini söyler. Ona göre bu tavır yokluğun imkânı sorununun boş mekânın imkânı sorununa dönüşmesine yol açmıştır. Arda Denkel, *Düşünceler ve Gerekçeler: Felsefe Yazıları II*, ed. Ahmet Haluk Atalay (İstanbul: Göçebe Yayınları, 1997), 45; Bulğen, *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi*, 199, 200. Aristo, havanın yokluk olmadığını ispatlayarak boşluk fikrini reddetmeye çabalayanların boşluktan kastedilen şeyi değil; sadece ondan yanlış anlaşılacak şeyi çürüttüklerini söylemektedir. Aristoteles, *Fizik*, 161. İbn Sînâ'da da benzer bir delil görülmekle birlikte o bu delili boşluğun nefyi mahz olduğunu düşünenlerle ilişkilendirmekte ve

savunanların boşluğu hareketin nedeni olarak düşündüğünü belirtir. Onlara göre evrende hareket varsa ancak boşluk sayesinde gerçekleşebilmektedir. Yoksa cisimlerin gidebilecekleri bir mekândan bahsetmek mümkün olmayacaktır.²²³ Aristo bu delile itiraz ederek hareketin varlığının boşluğun varlığına dayanmadığını ispatlamaya çalışır. Ona göre dolu mekândaki cismin nitelik değiştirmesi mümkündür. Yine birbirine temas eden cisimlerin hep birlikte hareket etmeleri de mümkündür. O bu duruma girdapların hareketini örnek verir.²²⁴ Bu bağlamda muhaliflerinin sünger örneğinden hareketle yoğunlaşma ve seyrekleşmeden de bahseden Aristo²²⁵, genişlemenin inkâr edilmesi durumunda iki cismin aynı yerde olmasının kabul edilmesi gerektiğini söyler. Ona göre, genişlemenin boşluk sebebiyle gerçekleştiği iddia edilirse cismin tamamının boş olması zorunlu olacaktır.²²⁶

Aristo hareketin varlığının boşluğu zorunlu kılmadığına dair deliller zikrettikten sonra boşluğun kabul edilmesi durumunda hareket hakkında oluşacak sorunlara değinir. Bu bağlamda o, boşluğun hareketin nedeni olduğu görüşüne itiraz eder.²²⁷ Ona göre cisimler farklı yönlerde tabii hareketlere sahiptir ve hareketin nedeni

boşluk görüşünü savunanların bir kısmının düşüncesini reddetmek için dile getirmektedir. İbn Sînâ, *Fizik I*, 147; Hüseyin b. Abdillâh İbn Sînâ, “Risâletü'l-Fezâ: Kitâbu Ba'zı'l-Mütekellimîn ile'ş-Şeyh Ebî Ali”, *Mecmû-i Resâil I* (Tahran: Müessesesi-i Pizhûhiş-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, 2021), 58, 59.

²²³ Aristoteles, *Fizik*, 165. Demokritos'un tabiat tasavvurunda sonsuz olan atomların yer değiştirebilmesi için boşluğu zorunlu gördüğünü biliyoruz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 54.

²²⁴ Aristoteles, *Fizik*, 165. Aristo'nun zikrettiği ikinci ihtimale, böyle olduğu varsayılırsa durumda bir karıncanın hareketinin sonucu olarak evrendeki bütün cisimlerin hareket etmesinin gerekeceği söylenerek itiraz edilmiştir. Bu itiraza böyle bir şey gerekmeceğini karıncanın hareket ettiği yöndeki cisimlerin yoğunlaşıp arkasında kalanların seyreceği şeklinde bir cevap verilmiştir. Kâtibî, *Hikmetü'l-Ayn*, 188, 189. Bu cevabın Aristo'nun zikrettiği birinci ihtimalin hatırlatılmasından ibaret olduğunu söyleyebiliriz.

²²⁵ Yoğunlaşma ve seyrelmenin boşluğun varlığını kanıtladığı görüşünün ilk olarak Pisagorcular tarafından Parmenides'e itiraz için dile getirildiği düşünülmektedir. Denkel, *İlkçağda Doğa Felsefeleri*, 55.

²²⁶ Aristoteles, *Fizik*, 167; Ross, *Aristoteles*, 145. Söz konusu gerekliliğin çok zayıf olduğu açıktır. İlerde görüleceği üzere tartışmalarda yüzey görüşünde olanların boşluğun varlığını kabul edenleri bir cisim göremedikleri bütün âlemi devasa bir boşluk kabul ettikleri gibi bir izlenime sahip oldukları dikkat çeker. Bu yaklaşıma göre içindeki su boşaltılan bir şişe ya tamamen hava doludur veya tamamen boş olduğu kabul edilmek zorundadır. İçinde bir miktar hava bulunup kalan mekânın boş olabileceği varsayılmaz. Görebildiğimiz kadarıyla bu tutum Aristocu varlık anlayışında cisimlerin parçalardan oluşmadığının kabulünün bir gereğinin karşı tarafa dayatılmasından ibarettir. Cevheri fertle ilgili tartışmaları buraya taşımak konuyu dağıtacağından detaya girmiyoruz.

²²⁷ Râzî'nin görüşü olmamakla birlikte boşluk görüşünü savunanların bir kısmının boşluğa çekim gücü nispet ettiklerini ve bu sebeple tabii bir hareket sebebi olarak tasavvur ettikleri bilinmektedir. İslam düşüncesinde de Ebubekir er-Râzî ve Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî gibi düşünürler boşluğun çekim

boşluk ise eğer hangi tabii hareketin nedenidir? Ateş ve hava yukarı toprak ve su ise aşağı doğru hareket etmektedir.²²⁸ Bu iki zıt yöndeki hareketin sebebi aynı olamaz. Aksi halde bu hareketlerin niçin farklılaştığı sorusu akla gelir.

Aristo'nun boşluğun imkânsızlığına yönelik delillerinin girişini oluşturan bu eleştirinin çok kuvvetli olduğu söylenemez. Nitekim boşluk savunucuları bu eleştiriye cevap vermekte zorlanmamıştır. Bu eleştiri Aristo'nun cisimlerin tabiatları hakkındaki görüşüne dayanmaktadır. Dolayısıyla ateş hava su ve toprağın tabiatları gereği aşağı veya yukarı gitmeleri onların ağırlık ve hafiflikleriyle izah edilmektedir. İlk olarak bu izah boşluk kabul edilince de sürdürülebilir. Nitekim bazı düşünürler ağırlık ve hafifliğin cisimlerdeki boşlukla orantılı olduğunu dolayısıyla daha çok boşluk bulduran cisimlerin hafif, daha az boşluk bulduranların ağır olduğunu ileri sürmüştür. Yani cisimlerin tabii hareketlerini boşluk görüşüyle açıklamak mümkündür.²²⁹ Bu izah boşluk görüşünde olanların boşluk hakkındaki tasavvurlarının Aristo'nun onlara dayatmaya çalıştığından farklı olduğunu da göstermektedir. Zira bu izaha göre boşluk, duyulur bir cisim algılayamadığımız yere nispet edilen bir özellik veya isim olmayıp duyulur cisimlerde bile söz konusu olan bir şey olarak düşünülmektedir. Aristo zamanındaki anlayışın farklı olduğu söylenebilirse de kendisinin dile getirdiği sünger örneği aksini göstermektedir. Yine boşluğun çekim gücüne dayalı açıklamalar söz konusudur. Ancak Aristo, boşluğun çekim gücüne yönelik haklı bir eleştiriye sahiptir. Ona göre eğer boşluğun çekim gücü varsa cisim boşlukta bulunuyorsa bu çekim gücü her yerde aynı olduğundan cisim ya her yöne hareket edecek veya yine hareketsiz kalacaktır.²³⁰

Aristo'nun ilk eleştirisi bu şekilde cevaplandırılabilirse de onun bu konuda ortaya koyduğu başka problemler vardır.²³¹ Bunlardan birincisi boşlukta bulunan cisim

gücü olduğunu kabul etmiştir. Altaş, *Fahreddin er-Râzi'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 271, 281.

²²⁸ Aristoteles, *Fizik*, 167. Aristo aynı yerde bu eleştirinin mekânın ayrık bir boyut olduğu görüşünü savunanlara karşı da geçerli olduğunu söyler. Yine buradaki sözlerinden boşluk görüşünün boyut görüşüyle iç içeliğini onun da fark ettiği anlaşılıyor.

²²⁹ Ebubekir er-Râzi'nin ağırlık-hafiflik ve diğer keyfiyetleri cisimlerin içindeki boşluk miktarına dayandıran yaklaşımı buna örnek olarak gösterilebilir. Ona göre iki yoğun unsur yeryüzünün merkezine seyrek olanlar ise yukarı doğru hareket etmektedir. Pines, *İslâm Atomculuğu*, 50.

²³⁰ Aristoteles, *Fizik*, 169-171. Aynı eleştiriye İbn Sînâ da tekrarlar. İbn Sînâ, *Fizik I*, 170.

²³¹ Bu problemler birinci eleştiriye dayanması sebebiyle yeterince kuvvetli değildir.

için tabii hareketin tasavvur edilemeyeceğidir. Buna göre toprakta durağanlık zorunlu olduğu gibi boşlukta da durağanlık zorunludur. Çünkü boşluk herhangi bir ayırım taşımamaktadır ve hareket için bir neden söz konusu değildir.²³²

Aristo, boşluğun durumunu toprağa benzetmek suretiyle onda tabii hareketin imkânsız olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Bu eleştiriye boşluk taraftarları tarafından yapılan itiraz ise şu şekildedir: Bir şeyin tabiatının kendinde tek olması oradan tabii hareket ve sükûnun olumsuzlanmasını gerektirmez. Eğer böyle olsaydı bütün unsurların kendi bütünleri içinde her yön kendilerine denk olması sebebiyle hareketsiz olması gerekirdi. Dolayısıyla hava bütünüünün içindeki bir hava parçasının, okyanustaki bir suyun doğası sebebiyle hareketinin mümkün olmaması gerekirdi.²³³ Benzer bir yönden şöyle bir itiraz da getirilebilir: Boşluktaki durumun niçin hava veya suya değil de toprağa benzetildiği bir izaha muhtaçtır. Nitekim toprağı durağan görsek de diğer unsurların hiçbiri durağan değildir. Hava sürekli hareket halindedir, ateş dumanıyla birlikte dans etmektedir. Irmaklar gürelemekte okyanusların dalgaları bir an bile durmamaktadır. Hâlbuki öncesine benzer bir durum bunlarda da geçerlidir. Ayrıca bu eleştiri sadece boşluk tarafından çevrelenmiş bir cisim hakkında geçerli olabilir. Bu ise boşluğun bir yüzey gibi cismi kuşatan bir şey gibi varsayılmasından kaynaklanmaktadır. Yine cismin mekânının boşluk olması ile mekânda veya cisimde boşluk bulunması farklı şeylerdir.

Eleştirinin üçüncü aşaması boşlukta tabii hareketin imkânsızlığı üzerine kuruludur. Buna göre boşlukta tabii hareketin olmaması onda zorlamalı hareketin de olamayacağı anlamına gelir. Çünkü zorlamalı hareket tabii meyle aykırı gerçekleşen harekettir. Tabii hareket yoksa ona aykırı bir hareket de düşünülemez.²³⁴ Bu delilin

²³² Aristoteles, *Fizik*, 169.

²³³ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 275, 276. Aynı yerde boşluktaki hareket hakkında tercihin fâili muhtar tarafından yapılıyor olması gibi bir ihtimal de dile getirilmiştir. Arda Denkel de Aristo'yu boşluk görüşüne yönelik itirazlarında muhataplarının kabullerini yok saydığı gerekçesiyle eleştirir. Denkel, *İlkçağda Doğa Felsefeleri*, 121-123.

²³⁴ Aristoteles, *Fizik*, 169; İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/127-136. Aristo burada ya hiçbir nesnenin doğa gereği yer değiştirmediyi veya boşluğun olmadığını kabul etmenin zorunlu olduğunu dile getiriyor. Ona göre nesnelerin doğa gereği yer değiştirdiği doğa bilimi için bir ön kabuldür. Bu kabulün ispatı başka bir bilimin konusudur. Bu konu hakkında farklı düşünürlerin yaklaşımları ve değerlendirmeler için Bkz. İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/24-27; Ömer Odabaş, *İbn Sînâ'da Bilimsel Yönteme Giriş: Konu, İlke Ve Mesele* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 83-105; Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 40-53; Halide Yenen, "İbn Sînâ'da İlimler Tasnifi ve Risâle Fî Aksâm

burada ifade edilmeyen bir yönü daha vardır. O da sükûnun Aristo felsefesinde hareket edebilir varlığın hareketsiz olması olarak tanımlanmasıdır. Dolayısıyla boşlukta hareketin var olmaması, bu anlayış açısından, boşlukta sükûndan da bahsedilememesini gerektirir.²³⁵ Bu eleştirinin ciddi problemler taşıdığı ortadadır. İlk olarak bu delilin boşlukta zorlamalı ve tabii hareketin imkânsızlığını gösterdiği varsayılsa bile iradî hareketin imkânsız olduğunu söylemeyi gerektirmediği ortadadır. Dolayısıyla boşlukta sadece iradi hareketin mümkün olduğu söylenebilir. Ve herhangi bir tür hareketten söz edilebilen yerde sükûndan da söz edilebileceği için boşlukta hareket ve sükûndan bahsedilebileceği anlaşılır. Yine zorlamalı hareket eşyanın tabii meylince aykırı hareket olarak tanımlansa da bu zorlamalı hareketin hakiki tanımı olmayıp bir tür resminden ibarettir. Nitekim zorlamalı hareket adını verdiğimiz pek çok hareket tabii meyle aykırı bir şekilde gerçekleşmez. Örneğin toprağın üstündeki bir taşı yerden hiç kaldırmadan iki metre uzağa itelediğimizde de gerçekleşen hareketin zorlamalı hareket olduğunu söyleriz. Hâlbuki söz konusu taştaki hareket hakikatte onun tabii meylince aykırı bir hareket değildir. Nitekim taşı iteklemeyi bıraktığımızda onun eski yerine gittiğini gözlemlemeyiz. Bu örneği tahlil ettiğimizde birkaç ihtimalden söz edebiliriz. a) taşın hareketi tabii harekettir. b) taşın hareketi zorlamalı bir harekettir. c) taşın hareketi iradi bir harekettir. d) taşın hareketi bu ihtimallerin dışındaki bir harekettir. Birincisi ve üçüncü seçeneğin doğru olmadığı açıktır. Aristo'nun yukarıdaki eleştirisine göre bu hareket zorlamalı hareket de olamaz. Şu halde ya bu taşın hareketi Aristo'nun varsaydığı bu üç hareket cinsinden birisine dâhil edilemeyeceği veya zorlamalı hareketin tabii harekete aykırı hareket olması şeklindeki tanımın onun hakikatini ortaya koymadığı kabul edilmelidir.²³⁶ Bu iki

El-Hikme (Tenkitli Metin ve Değerlendirme)", *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları* 14 (2008), 59-95; Mahmut Sami Özdil - Ahmet Nusret Özdil, "İbn Sinâ'nın İmkân Delili: Doğa Bilimlerinin Sınırı ve Metafizik", *Bilimname : Düşünce Platformu* 48 (Şubat 2022), 429-450.

²³⁵ Boşlukta sükûnun imkânsızlığıyla ilgili bir problem de boşlukta zorlamalı hareketle hareket ettiğini varsaydığımız bir cismin hareketinin sonsuza kadar süreceğine dairdir. Aristoteles, *Fizik*, 169. Ancak bu boşlukta sükûnun imkânsızlığına değil sonsuz boşlukta sükûnun imkânsızlığına delalet eder. Yani delilin geçerliliği cismin hareket ettiği yöndeki boşluğun sonsuz olmasıyla kayıtlıdır. Cismi hareket ettiren gücün kendi kendine tükenen bir şey olduğunu kabul eden biri için delil bağlayıcı değildir. Bu konuda dile getirilen bir delil de boşlukta itme gücünün iletilemeyeceği şeklindedir. Altaş, *Fahreddin er-Râzi'nin İbn Sinâ Yorumu ve Eleştirisi*, 271. Bu delil de hareketli ve hareket ettiriciyi boşluğun kuşatmasıyla kayıtlıdır.

²³⁶ Zorlamalı hareketin tanımının tabii hareket ile yapılması bu durumu göstermektedir. Bir şeyin tanımının "kendisi olmayan" ile yapılması tanım açısından bir kusurdur. Tabii hareket zorlamalı

ihtimalin birden geçerli olması da mümkündür. Çünkü zorlamalı hareketin tanımı tam bir tanım olmamakla birlikte bu üçlü taksimin bütün hareket türlerini kapsamaması da mümkündür. Bu durumu bir başka izahı da şöyledir. Hareket hakkında Aristo'nun bu eleştirisini esas alarak hareket çeşitlerini aşağıdaki gibi taksim edebiliriz.

- Hareket
 - Tabii Hareket
 - Zorlamalı Hareket
 - İradi Hareket²³⁷

İradi hareketi hareketin kaynağının hareketlide bulunmasından dolayı tabii harekete, tabii hareket gibi tek yönlü ve devamlı olmamasını dikkate alarak da zorlamalı harekete ilhak etmek mümkündür. Ancak iradi hareket tabii hareketle aynı yönde veya ona aykırı olabildiği için ayrı bir kısım kabul etmek daha uygun olabilir. Bununla birlikte bizce Aristo fiziği açısından da daha münasip olan taksim şu şekildedir.

- Hareket
 - Tek yönlü hareketler
 - Tabii hareket
 - Zorlamalı hareket
 - Diğer hareketler
 - İradi hareket

hareketin cinsi olmadığı gibi ayrımı da değildir. Bununla birlikte tabii hareketin daha bilinir olduğu varsayılarak zorlamalı hareket ona nispetle tanımlanmıştır. (Zorunluluk, imtina ve imkân tanımlarında olduğu gibi...) [İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/98, 99.] Ancak bu kavramların bilgisi ilksel olduğundan onların tanımları sadece tembih işlevi görmekte iken zorlamalı ve tabii hareket kavramları için aynı durum söz konusu değildir. Yani tanımdaki kusur tanıma dayalı bir burhan ortaya koymaya engel teşkil etmektedir.

²³⁷ Aristocu hareket taksiminin tabii hareket, zorlamalı hareket ve dairesel hareket şeklinde olduğu düşünülürse burada iradi hareket yerine dairesel hareket kavramını kullanmak daha münasip olabilirdi. Bu bağlamda işaret ettiğimiz sorunla ilişkili olarak İbn Sînâ'nın boşlukta hareketin imkânsızlığını ispata boşlukta dairesel hareketin imkânsızlığı ile başladığını belirtmek gerekir. İlerde bu delile de değineceğiz. Râzî her cismin tabii hayyizi olduğu ispat edilmedikçe hareket çeşitleri üzerinde gerçekleştiren taksimin bir anlamı olmayacağını belirtir. Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/737.

Bu şemaya göre tabii hareket ve zorlamalı hareket birbirlerine zıt hareketler olmaları itibariyle tek yönlü hareketler içinde belirginleşirler. Üçüncü kısımda belirtilen hareketler ise tabii hareketle aynı veya karşıt yönde olmayıp yatay düzlemde gerçekleşen hareketlerdir. İradi harekete gelince, o, tek yönlü olmamakla bunların tamamından ayrılır. Feleklere nefis nispet edilmesinin sebebi de bu durumdur. Çünkü feleklerin hareketi sadece tabii veya zorunlu bir hareket olmaması sebebiyle değil aynı zamanda iki hareketin ortak özelliği olan tek yönlü bir hareket olma özelliğini taşımaması sebebiyle özel bir konumdadır. Dolayısıyla tek yönlü hareketin üç farklı çeşidi olduğu ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte “zorlamalı hareket” tabii hareket dışındaki bütün tek yönlü hareketler hakkında da kullanılmaktadır.²³⁸ Ancak bir kavramın özel kullanımının gereklerini o kavramın genel kullanımına taşımak bir metot hatasıdır.

Aristo'nun bir diğer eleştirisi şöyledir. Aynı ağırlık ve hacme sahip iki cisimden birinin diğerinden daha hızlı olmasının sebebi onun hareket ettiği mekândaki cismin yavaş olan mekândakinden daha seyrek olmasıdır. Bu durumda aynı ağırlık ve hacme sahip iki cismin belli bir mesafeyi kat ettikleri zamanların birbirine oranı söz konusu mekândaki nesnenin yoğunluğuyla orantılıdır. Bu yüzden bir cisim belli bir yoğunluğuna sahip bir nesnenin içinden mesela bir saatte geçiyorsa onun iki katı yoğunluğuna sahip bir cismin içinden iki saatte geçer. Yani aynı mesafe için harcanan iki zamanın oranı ile hareket edilen mekânlardaki yoğunlukların oranı birbirinin aynı olacaktır. Hâlbuki boşluk için bir yoğunluktan söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla onun yoğunluğuyla içinden geçilen diğer mekânın yoğunluğu arasında herhangi bir orandan söz etmek mümkün değildir. Çünkü sıfır için sayısal bir orandan söz edilemez. Böyle bir orandan söz edilemeyince de hareketin hızı veya zamanından söz etmek de mümkün değildir.²³⁹

²³⁸ Bu bağlamda İbn Bâcce'nin de tabiata aykırı hareketle tabiat dışı hareketi birbirinden ayırdığını görürüz. O, tabii mekânındaki hayyizlerden her birinin cisim için eşit olması sebebiyle cismin bu mekân içindeki hareketinin ancak bir dış etkenin zorlamasıyla gerçekleşebileceğini söyler. Bu bağlamda tercih ettiği örnek değirmen taşının hareketi olmakla birlikte yatay düzlemdeki hareketi de açıklayan ifadeler kullanır. İbn Bâcce, *Şerhu's-Sima'*, 181-183; 199, 200.

²³⁹ Aristoteles, *Fizik*, 171-173; İbn Sînâ, *Fizik I*, 165, 166; Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, 2/129, 130; Ross, *Aristoteles*, 146; Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 273.

Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 547/1152), bu eleştiriye bir hareketin zamanının mekânın direncinden veya yoğunluğundan çok hareketin aslıyla ilişkili olduğunu dolayısıyla iki hareket arasındaki zamansal oranın yoğunlukların dolayısıyla dirençlerin oranıyla denk olmasının zorunlu olmadığını söyleyerek cevap verir. Buna göre boşluk ile dolu mekânın yoğunlukları arasında bir oranın olmaması boşluktaki hareketle dolu mekândaki hareket arasında bir oranın olmamasını gerektirmez. Buna göre, boşlukta mesela bir saatte kat edilen mesafe dolulukta 1 saat artı doluluğun direnci kadar sürede kat edilir. Yani dolulukla boşluk arasında yoğunluk ve direnç bakımından bir oranın olmaması hareketin aslını etkilememektedir.²⁴⁰ Aristo'nun bu deliline bir meşşâî olan İbn Bâcce'nin de itiraz ettiğini görmekteyiz. O eğer hareketin hızını belirleyen ortam direnci ise dairesel hareketi nasıl açıklayacağımızı sorar. Yani ortam direnci söz konusu olmamasına rağmen feleklerin hareket hızları arasındaki farklılığın sebebi nedir?²⁴¹

Aristo'ya göre ağır ve hafif cisimlerin aynı yoğunluktaki hızları birbirinden farklıdır. Ağır cisimler önlerindeki cismi daha kolay yarmakta dolayısıyla daha hızlı hareket etmektedirler. Ancak boşlukta hareket eden cisimlerin yarabileceği bir cisim olmadığından ağır ve hafif arasındaki fark ortadan kalkacak ve ağır ve hafif cisimlerin aynı hızda hareket etmesi gerekecektir. Bu ise imkânsızdır.²⁴²

Ağır cisimlerin önlerinde bir cisim, mesela hava varken onu daha hızlı yarıp daha hızlı hareket ettikleri doğru bir gözlem olmakla birlikte bu durumun gerçekleşmemesi dolayısıyla ağır ve hafifin hızlarının boşlukta eşit olmasının boşlukta hareketi imkânsız kıldığını söylemek makul değildir. Önceki delile verilen cevapta zikredildiği üzere direnç hareket ve hız için asıl belirleyici değil sonradan denkleme

²⁴⁰ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 276; Al Bayatı, *Yaratma Ve Zaman İlişkisi*, 68-70. Delile aynı itirazı Râzî de tekrarlamaktadır. Râzî, *Lübâbu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, 103, 104; Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, 2/139.

²⁴¹ İbn Bâcce, *Şerhu's-Sima'*, 160, 161. Bununla birlikte İbn Bâcce aynı eserin farklı bir yerinde itiraz ettiği bu delili kullanmaktadır. Bkz. İbn Bâcce, *Şerhu's-Sima'*, 62. İbn Bâcce ile aynı sorunu dile getiren Ebu'l-Berekât arasında bir etkileşim olması mümkündür. Al Bayatı, *Yaratma Ve Zaman İlişkisi*, 84.

²⁴² Aristoteles, *Fizik*, 175. Bu delili İbn Sînâ'da zikretmekle birlikte bu konu üzerinde durmanın faydası olmadığını belirtmektedir. İbn Sînâ, *Fizik I*, 165. Ross, Galileo'nun Aristo'nun "boşlukta ağır cisimlerin hafif cisimlerden hızlı hareket edeceğini söylediğini sanarak yanlış anlayıp bir deneyle çürütmeye çalıştığı ve bunun neticesi olarak mekanikte bir devrim yaptığı şeklinde ilginç bir bilgi kaydeder. Ross, *Aristoteles*, 146.

dâhil olan unsurlardan biridir. Zira iki cismin hızı hakkında etkili olan tek şey ağırlıkları olmadığı gibi hareketin yönüne göre de öncelik sırası değişebilmektedir. Nitekim ateşin yukarıya doğru hareketi bir kuş tüyünün aşağıya doğru hareketinden daha hızlıdır ve ateşin kuş tüyünden daha hafif olduğu (kuş tüyünün aşağı doğru hareket etmesinden dolayı) bilinmektedir. Yine kuş tüyünün aşağı doğru hareketi de ateşin yukarı doğru hareketi de aynı hava direnciyle karşı karşıyadır. Dolayısıyla iki cisim arasındaki hız farkının ağırlık ve hafiflikle ilişkisi hareketin hızı hakkında Aristo'nun ona atfettiği derecede bir öneme sahip olduğunu söylemek zordur.

İbn Sînâ, boşlukla ilgili ilk eleştirisine boşluğun nefyi mahz olmadığını belirterek başlamaktadır.²⁴³ Buna göre boşluklar miktarca farklılaşmaktadır. İki duvar arasındaki boşluk ile yer ve gök arasındaki boşluğun birbirinden farklı olduğu bilinmektedir. Farklılaşma ise yokluk için söz konusu olamayacak bir şeydir. Öyleyse boşluk varsa bir şey olarak vardır.²⁴⁴ Yine İbn Sînâ, boşluğun miktarı kabul etmesi sebebiyle onun ya zati nicelik, yani, sayı, çizgi, yüzey veya matematiksel cisim gibi bir şey olması gerektiğini ya da bu niceliği arazi olarak taşıyan bir şey olması gerektiğini ifade etmiştir. Niceliğin arazi olarak iliştiği şeyler ise ya cevher veya niceliği olan cevhere ilişmiş bir araz olabileceğine göre boşluk ya cisim veya cismindeki bir araz olmalıdır. Cisim kendinde bulunan bir araza giremeyeceği de bilindiğine göre boşluk cisme ilişmiş bir araz olmamalıdır. Boşluğun cisim olduğu iddiası ise tartışma konusunu ortadan kaldıracaktır. Zati nicelik olması ihtimali de geçersizdir çünkü zati nicelikler kendileriyle örtüşen madde olmaksızın dışta var olamazlar. Yani cisimden bahsetmeden dışta var olan bir çizgi veya yüzeyden bahsedemeyiz.²⁴⁵

²⁴³ Boşluğun nefyi mahz olduğu görüşü Leukippos'a nispet edilir. Denkel, *İlkçağda Doğa Felsefeleri*, 76, 77. İcî boşluğun nefyi mahz olduğu görüşüne yönelik eleştiriyi Eflatun'a nispet etmektedir. Ona göre Eflâton'un mekânın boyut olduğu görüşünün hareket noktalarından biri de boşluğun nefyi mahz olamayacağıdır. İcî, *El-Mevâkıfî 'İlmi'l-Kelâm*, 115; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 2/156, 157.

²⁴⁴ İbn Sînâ, *et-Tabî'yyât*, 5/123; İbn Sînâ, *Fizik I*, 156, 157; Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, 2/107, 108.

²⁴⁵ İbn Sînâ, *et-Tabî'yyât*, 5/124. İbn Sînâ geometri, matematik ve doğa bilimli arasındaki farkı incelediği kısımda da ölçülerin maddeye olan ihtiyacına değinir. Bununla birlikte odağı ilimler arasındaki ilişkiyi ortaya koymak olduğu için boyutun maddeye olan ihtiyacını bu kısımda da temellendirmemektedir. İbn Sînâ, *Fizik I*, 52-55; İbn Sînâ, *et-Tabî'yyât*, 5/41-46.

Bu eleştiri bir yönüyle mekânın boyut olması görüşüyle ilişkilidir. Ve kendi içinde çok tutarlı ve sistemli bir yapı arz etmesine rağmen, mekânın soyut bir boyut olduğu görüşüne yönelik eleştiride verilen cevap bu eleştiriye de cevap teşkil etmektedir. Kanaatimizce miktarı kabul eden ve ölçülebilen şeyin de boşluk değil boş bulunan boyut olduğunu söylemek münasip olacaktır. Farklılaşan şeyin de boşluk değil boyut olduğunu söylemek mümkün olduğu gibi mekân olan boyutun doluluk veya boşluğu dikkate alınmaksızın tek bir şey olarak düşünülebilmesi de mümkündür. Bu bağlamda boşluğu savunanların onu müstakil bir varlık veya salt bir yokluktan ziyade mekân olduğunu söyledikleri soyut boyutun bir sıfatı, özelliği veya hâli olarak düşündüklerini söyleyebiliriz. Nitekim bu duruma Râzî'nin boşluğu bir tür boyut olarak gördüğüne dair cümlemizde de işaret etmiştik.

İbn Sînâ'nın buradaki bir eleştirisi de boşluk olduğu varsayılan bu boyut hakkında, onun hem yerleşeceği bir konuya muhtaç olup hem de bir konuda bulunmaksızın var olan bir şey olması gibi bir çelişki gerekeceğidir.²⁴⁶ Bu eleştiriye biraz daha açalım. Boyut denilen şey kategoriler içinden nicelik arazına tekabül etmektedir. Araz ise 'bir konuda olmaksızın var olamayan şey' şeklinde tanımlanmıştır. Bu durum onun ya bir başka arazda veya bir cevherde var olmasını zorunlu kılar. Arazları taşıyan arazlar da bir cevherde bulunmak zorunda olduklarından her halükarda arazların cevherlerden ayrılamayacaklarını söyleyebiliriz. Bu bağlamda mekânın boş kalması mümkün bir boyut olduğu söylemek onun en azından boş olduğunda cisimden ayrık olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Bu ise boyutun kendi başına kaim olması anlamına gelmektedir. Ancak boyut bir nicelik ve nicelik de bir araz olduğundan bir konuda bulunmaksızın var olan bir boyuttan bahsettiğimizde bir konuda bulunmaksızın var olan bir nicelik, yani bir arazdan söz etmiş oluyoruz. Bu ise açık bir çelişkidir.

Boşluğun cismin boyutlarından mahiyet olarak farklı soyut bir boyut olduğunu söyleyenlerin çözmek istedikleri esas problem de tam olarak bu çelişkidir. Çünkü gerçekten insanlar cisimlerin var olmak için mekâna muhtaç olduğunu bedihi bir bilgiyle zorunlu olarak bilmekte buna karşın mekânın içinde bir şey bulunmasına

²⁴⁶ İbn Sînâ, *et-Tabî'yyât*, 5/124, 125.

muhtaç olduğu hususunda ihtilaf etmekte, bunun doğru olduğu varsayılsa bile bu bilgiye karmaşık bir ispat sürecinden sonra ulaşabilmektedir. Araz cevher ilişkisi “yer”, “mekân” bağlamında adeta tersine dönmektedir. Var olmak için mekâna ihtiyaç duyan cisim olup mekân var olmak için cisme ihtiyaç duymamaktadır. Yine bir mekânda pek çok farklı cismin peş peşe gelebilmesi cisimlerin mekânda arazların cisimde değişiklik gösterdiği gibi değişiklik göstermesine benzemektedir. Bu itibarla mekân cismin boyutlarında gördüğümüzden farklı bir mahiyet taşımakta ve bir arazdan çok bir cevhere benzemektedir.²⁴⁷ Bu bağlamda düşününce kategoriler üzerinden yüzey görüşüne yöneltilebilecek bir soru da akla gelmektedir: Eğer mekân kuşatan cismin iç yüzeyi ve yüzey de bir nicelikten ibaret ise mekân diye ayrı bir kategori kabul etmenin anlamı nedir?²⁴⁸

İbn Sînâ’ya göre ayırık olduğu söylenen boyut ister sonlu ister sonsuz olsun boşluğun gerekliliğini savunanların tamamı boşluğun olduğu boyutun doluluğun olduğu boyutla karşılaşıp kadar son bulmayacağına hemfikirdir. Ancak doluluk vardır. Öyleyse boşluğun karşılaştığı doluluk boşlukla karşılaştığı için boşluk da dolulukla karşılaştığı için sonlu olacaktır. Sonsuz olduğu varsayılan boyut ise ya boşluk, ya doluluk, ya boşlukla karışık doluluk veya boşluk ve doluluğun toplamıdır. Bu şartlarda ise boyutun sonsuz olması imkânsızdır.²⁴⁹

İbn Sînâ’nın boşluğun imkânsızlığını ortaya koymak için başvurduğu bir delil de boşlukta dairesel hareketin imkânsızlığına dayanmaktadır.²⁵⁰ Delil kısaca şu şekildedir. Boşluk ötesinde bir cisim olmadıkça sonsuzdur. Ancak böyle bir cisim onun sonsuza kadar uzamasını engeller. Yine İbn Sînâ bunun imkânsızlığını boyutların sonluluğunu ortaya koyan klasik delille ortaya koymaya çalışır. Sonsuzlukta olduğunu varsaydığımız bir dairenin kendisinden ayırık bir çizgiye nispetle hareketi çizgide ve dairede olduğunu varsaydığımız noktaların hareket sırasında birbiriyle nispeti

²⁴⁷ İbn Sînâ bu duruma boyut görüşünün bir problemi olarak işaret eder. İbn Sînâ, *et-Tabî’iyyât*, 5/126.

²⁴⁸ Bununla birlikte İbn Sînâ mutlak olarak yüzeyin değil sadece kuşatan cismin sonu olan yüzeyin mekân olarak kabul etmektedir. Ona göre yüzey kuşatan cismin sınırı olmadıkça hiçbir şeyi kuşatamaz. İbn Sînâ, *et-Tabî’iyyât*, 5/137.

²⁴⁹ İbn Sînâ, *et-Tabî’iyyât*, 5/126.

²⁵⁰ İbn Sînâ, *et-Tabî’iyyât*, 5/127; İbn Sînâ, *Fizik I*, 161, 162; İbn Sînâ, *Necât*, 159, 160; İbn Sînâ, *’Uyûnü’l-Hikme*, 20.

açısından çeşitli çelişkiler doğurmaktadır. Dolayısıyla sonsuz boşlukta dairesel hareket mümkün değildir. Hâlbuki dairesel hareketin varlığı bilinmektedir. Öyleyse sonsuz bir boşluk veya doluluktan söz etmek mümkün değildir.²⁵¹ Bu delil İbn Sînâ sonrasında pek çok farklı yönden eleştirilmiş olsa da boyutların sonluluğu iki tarafın ortak kabullerinden birisi olduğundan bu problemleri incelemeyeceğiz.²⁵² Bununla birlikte bu delili boşluk görüşüyle ilişkili kılan husus boşluğun sonsuz bir cisimle kuşatılmadıkça sonsuz olacağı iddiasıdır. Bu yaklaşımın Fahreddin er-Râzî'nin boşluk görüşü açısından bağlayıcı olduğunu söylemek zordur. Diğer yönden bu delil, boşlukta dairesel hareketin imkânsızlığını değil dairesel hareketin varlığı kabul edildiğinde sonsuz bir boyutun imkânsızlığını kabul etmek gerektiğini kanıtlamaktadır.²⁵³ Yani kanıtlanan şey dairesel hareketin imkânından çok sonsuz bir boyutun imkânsızlığıdır. Nitekim delili ister boşlukta ister dolulukta ister ikisinde birden bulunsun sonsuz bir çizgi tasavvur etmek üzerine inşa eder.²⁵⁴ Şu halde sonsuz olmayan bir boşlukta dairesel hareketin imkânsızlığının kanıtlanmadığını söyleyebiliriz.

İbn Sînâ ayrıca eğer boşlukta hareket mümkün olsaydı bu hareketin sonsuz olması gerekeceğini iddia eder. Çünkü salt boşlukta direnç olmadığı gibi cismi harekete zorlayan güç de kendi kendine ortadan kalkmaz.²⁵⁵ İbn Sînâ'nın bu delili ancak boşluğun sonsuz olması ve tabii hareketin kabul edilmesi durumunda geçerlidir. Cisimlere karışık boşluk için böyle bir zorunluluk bulunmamaktadır.²⁵⁶

²⁵¹ İbn Sînâ, *'Uyûnü'l-Hikme*, 19, 20; İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/127; İbn Sînâ, *Necât*, 160. İbn Sînâ, *'Uyûnü'l-Hikme*, 19, 20; İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/127; İbn Sînâ, *Necât*, 160.

²⁵² Delilin açıklaması ve delile yöneltilen itirazlar için Bkz. Eşref Altaş, "İbn Sînâ, Uyûnü'l-Hikme, 2. Ders" (22 Mart 2019), 1:31:24-1:37:05.

²⁵³ Uyûnü'l-Hikme'de bu delil zikredildikten sonra geçen "*dairesel hareketlerin varlığı açıktır öyleyse sonsuz boyutların varlığı imkânsızdır*" ifadesi de bu tespitimizi desteklemektedir. İbn Sînâ, *'Uyûnü'l-Hikme*, 20. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın mekân bir boyut ise onun sonsuz olması gerektiği ve dairenin varlığı konusunda da delil getirdiği unutulmamalıdır. Dolayısıyla onun bu delili diğer delilleriyle birlikte değerlendirilmelidir.

²⁵⁴ İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/127; İbn Sînâ, *Necât*, 160. Görebildiğimiz kadarıyla bu delil Ebubekir er-Râzî'nin sonsuz olduğunu iddia ettiği "mutlak boşluk" dikkate alınarak oluşturulmuştur.

²⁵⁵ İbn Sînâ, *Fizik I*, 168-170.

²⁵⁶ Bu bağlamda Mehmet Dağ, Yahya en-Nahvî'nin cismin tabii meylinin boşlukta mukavemet oluşturup cismi durduracağı şeklindeki görüşüyle İbn Sînâ'ya daha o doğmadan cevap verdiğini iddia etmektedir. Dağ, "Kelam ve İslam Felsefesinde Hareket Kuramı", 243, 244. Bununla birlikte Aristo ve İbn Sînâ'nın tabii meyl hakkındaki ön-kabulleri çerçevesinde bu iddiayı ciddiye almak

Râzî'nin boşluğun imkânına dair delilini daha önce kısmen aktarmıştık. Buna göre cismin bir hayyizde bulunmaya ihtiyacı bedihi iken, hayyiz, yani mekânın da bir mekânlıya aynı şekilde ihtiyacı olduğunu varsaymak devre sebebiyet vermektedir.²⁵⁷ Râzî'nin, bu bağlamda, cisim ve mekân arasından ikisinin de birbirini gerektirmesinin imkânsızlığı kabul edilmekle birlikte müstağni olanın araz değil cevher, dolayısıyla cisim olması gerektiği şeklinde bir itiraz naklettiğini görüyoruz.²⁵⁸ Râzî bu eleştiriye cevaben iki tür arazın varlığından bahseder. “Malulünde cismin zati gereği hâsıl olan” arazlar ve böyle olmayan arazlar. Râzî'ye göre mekân birinci kısımındaki arazlardandır. O bu sebeple cismin hayyizde meydana gelmesizin varlığını imkânsız görmekte herhangi bir sakınca olmadığını dile getirir. Nitekim bu oluşu başka bir hayyizde oluş takip ettiğinde bu oluş hareket, böyle olmadığında ise sükûn olarak isimlendirilmektedir. Cisim var olduğu sürece hareket veya sükûn halinin dışına çıkmamakta ve bu hallerin ikisi de tasavvur edilmek için cismin bir hayyizde bulunmasını gerektirmektedir. Oysa diğer arazlar böyle değildir. Mesela bir cismin kokusu veya rengi olmaksızın var olması tasavvur edilebilmektedir.²⁵⁹

Râzî bu izahın devamında bu delilin birkaç şeyi ortaya çıkardığını söyler. Bunlar, 1- cismin hayyize olan ihtiyacı, 2- Hayyiz varlığının illetinin cisim olamayacağı 3- Hayyiz varlığının cismin varlığının illeti olamayacağıdır.²⁶⁰ Râzî'ye göre cismin hayyize olan ihtiyacı açıktır. Cismin hayyiz varlığının illeti olması ise devri gerektirmektedir. Ayrıca bu durum cismin hayyize ihtiyacının kendi mahiyetinden kaynaklanması sebebiyle de imkânsızdır. Hayyiz cismin varlığının illeti olması ise hayyiz cismin bir arazı olması sebebiyle imkânsızdır. Bu durumda ikisinin de birbirinin meydana gelişinde illet olmadığı açıktır. Şu durumda cismin mekâna ihtiyacı da açık olduğuna göre hayyiz cisme muhtaç olmadığı zorunlu olarak

mümkün gözükmemektedir. Çünkü İbn Sînâ ve Aristo'ya göre boşlukta bütün yönlerin bir olması tabii meylin varlığına engel oluşturmaktadır. Dolayısıyla sorun olduğu gibi kalmaktadır.

²⁵⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/91. Bu delil hayyizi gerektirenin cismin mahiyeti olduğu şeklindeki bir ön kabul ile ilişkilendirilmektedir. Bu ön kabul taraflar arasında tartışmalı konulardan birisidir. Bu bağlamda daha önce İbn Sînâ'nın hayyizi gerektirenin cisim değil miktar olabileceğine dair itirazını dile getirmiştik.

²⁵⁸ Burada Râzî'nin mekânı diğer arazlara nispetle özel bir konumda gördüğüne şahit oluyoruz. Daha önce İbn Sînâ'nın bu durumu boyut görüşü aleyhine bir delil olarak zikrettiğinden bahsetmiş ve bizce de gerçekten mekânın bir yönüyle arazdan çok cevhere benzediğini dile getirmiştik.

²⁵⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/91.

²⁶⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/91.

ortaya çıkar.²⁶¹ Bu delilin bağlayıcılığı cismin hayyize olan ihtiyacının cismin mahiyetinden kaynaklandığı kabulüne bağlıdır. Cismin mekâna olan ihtiyacının başka bir sebebi olduğu ortaya konabilirse bu delil ilzam gücünü kaybedecektir. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın mekânı gerektirenin miktar ve boyut olabileceğine dair itirazı dışında bir alternatifle karşılaşmadık. Daha önce ifade ettiğimiz gibi o itirazı oldukça zayıf bulmaktayız. Yine bu bağlamda ispatın cismin hayyize ihtiyacının sebebinin cisimliliği olduğunu iddia eden kişiye gerektiği dile getirilebilir. Ancak daha önce dile getirdiğimiz gibi ispat edilmesi gereken “imkân” değil “vücûb” veya ‘imtina’dır. Burada boyut görüşündekilerin tartışmanın başından beri savdukları şey boşluğun imkânıdır. Bu yüzden teknik olarak mekânı gerektirenin cisimlik olduğunu değil cisimlik olabileceğini ispatlamak bile boyut görüşü açısından yeterlidir. Çünkü her ne kadar tartışmalarda böyle bir çaba hissediliyor olsa da boşluğun mümkün olduğu görüşünü savunmak için “boşluğun varlığının zorunluluğunu” ispatlamak gerekli değildir.

Hayyizin mekânlıdan ayrılmasının imkânsız olduğu kabul edildiğinde bunun hayyizin mekânlıya yapışmasını gerektireceği, dolayısıyla mekânlı için hareketin imkânsız olacağı da Râzî'nin boşluğun imkânına yönelik zikrettiği delillerden birisidir.²⁶² Ancak bu delilin zayıf olduğunu söyleyebiliriz. Zira karşı tarafın iddiası hayyizin belli bir mekânlıdan ayrılamayacağı olmayıp herhangi bir şeye mekân olmaksızın var olamayacağından ibarettir. Dolayısıyla hayyiz ile herhangi bir an içinde bulunan bir mekânlı ile hayyizi arasında ayrılmazlık ilişkisi söz konusu değildir. Yine yüzey görüşü açısından mekân kuşatan cismin iç yüzeyi olmanın dışında ayrıca bir varlığa sahip değildir. Yüzeyin de kendisine bitişen şeylerden ayrılmayı kabul etmediği düşünülmektedir. Yani yüzey görüşü açısından mekân özel bir varlıktan ziyade yüzeyin belli şartlardaki durumunun bir ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple kuşatan cismin iç yüzeyi kuşatılan cismin dış yüzeyinden ayrıldığında ya başka bir cismin iç yüzeyini kuşatmaktadır veya kuşatıcı olma özelliğini dolayısıyla mekân olma sıfatını yitirmektedir. İki seçenek de yüzeyin mekân olma özelliğini korurken mekânlıdan ayrılamaması durumunda yapışma gibi bir seçeneği

²⁶¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/91, 92.

²⁶² Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/92.

gerektirmeyen durumlardır. Bununla birlikte bu delilin yüzey görüşünden ziyade, mekânın kendisinde boşluğun mümkün olmadığı bir boyuttan ibaret olduğu şeklindeki görüşe yönelik olarak kurulduğunu ve bu bağlamda kısmen geçerli bir delil olduğunu söyleyebiliriz.

Boşluğun imkânı ve imkânsızlığı ile ilgili iki tarafın da dile getirdiği delillerin ciddi bir kısmı boşlukta hareketin imkânı ve hareket için boşluğun zorunlu olduğunu göstermeye yöneliktir. Bu bağlamda doğada gerçekleşen çeşitli olaylardan antik Mısır’da kullanılan su saatleri gibi insanların icat ettiği yapay ürünlere kadar pek çok fiili durum tartışmalar sırasında sık sık delil olarak kullanılmıştır. Ancak bu tür delillerin hemen hepsini iki taraf da kendi görüşünü desteklemek için kullanabilmiş ve bu olayların boşluğun varlığını mı, yokluğunu mu²⁶³ gösterdiği daha çok bakış açısıyla ilgili bir durum olarak kalmıştır. Çalışmamızda bu tür delilleri görmezden gelmeyi tercih ettiğimizi söyleyebiliriz. Bununla birlikte kanaatimizce hareketle ilgili dile getirilen delillerin bir kısmı varsayımsal yapısı itibariyle delil olarak getirildikleri konuyla daha yakın bir ilişkiye sahiptir. Bu açıdan iki tarafın da boşluk hakkında hareketle ilgili olarak dile getirdikleri delillerin bir kısmının diğerlerine nispetle daha özel bir konuma sahip olduğu ve daha ciddi bir hüccet değeri taşıdığını söylemek hata olmayacaktır. Bu sebeple tespit edebildiğimiz bu tür delilleri elimizden geldiğince açıklamaya ve değerlendirmeye önem vermekteyiz. Bu bağlamda Aristo’nun ve İbn Sînâ’nın hareketle ilgili bazı delillerini dile getirmiştik. Şimdi de Râzî’nin boşluğun imkânı hakkında dile getirdiği bir delili tahlil edeceğiz.

Râzî’ye göre, bir cisim hareket ettiğinde, gittiği yerde ya başka bir cisim vardır veya yoktur. Eğer gidilen yerde bir cisim yoksa bu oranın boş olduğu anlamına gelmektedir. Eğer gidilen yerde bir cisim varsa iki ihtimal söz konusudur. Ya gidilen yerdeki cisim sabit kalmakta ve hareket eden cisim dolu olan bir mekâna hareket etmektedir. Ki bu tedâhülü gerektirdiğinden muhaldir. Veya ulaşılan yerdeki cisim hareket etmekte ve bu cisim için yer açmaktadır. Ancak bu durumda birinci cisim için söz konusu olan durum ikinci cisim ve onun hareket edeceği yer için söz konusu olacaktır. Yani ikinci cismin hareketi birinci cismin hareketi için kaçınılmaz iken onun

²⁶³ Burada imkân, zorunluluk veya imkânsızlık kelimelerini kullanmadık çünkü tikel verilerden bir şeyin imkânı hakkında hüküm çıkartmak mümkün değildir.

hareketi için de ya birinci cismin veya başka bir cismin hareketi gerekecek ve bu gereklilik sonraki hareketliye taşındıkça kişiyi bir cismin hareketinin bütün âlemin hareketini gerektirmesini savunmak zorunda bırakacaktır. Diğer yönden bu döngünün birinci cisme kadar ulaştığını varsaydığımızda birinci cismin hareketinin kendi hareketinden kaynaklanıp kendi hareketini gerektirmesi gibi tuhaf bir döngü oluşacaktır.²⁶⁴ Bu bağlamdaki bir sorun da cismin kendisinden hareket ettiği konumda boşluk oluşması veya oluşmamasıyla ilgilidir. Eğer cisim bulunduğu konumu terk ettiğinde orası boş kalıyorsa bu istenen şeydir, boş kalmıyorsa bu sefer burasının dolması hakkında hareket edilen yöndeki mekân hakkında dile getirilen sorunlar karşımıza çıkacaktır.

Boşluğun imkânsızlığını kabul edenlerin bu sorunu çözmek için dile getirebileceği iki çözüm söz konusudur. Birincisi meşşâilerde gördüğümüz yoğunlaşma ve seyrelme açıklaması ikincisi ise Fâil-i Muhtâr'ın hareket eden cismin bir parçasını kendisine hareket ettiği yerde yaratıp, cismin kendisinden hareket ettiği yerdeki bir parçayı yok etmesi yine kendisinden hareket edilen hayyizi yok edip, kendisine hareket ettiği konumda da bir hayyiz yaratmasının mümkün olduğu şeklindeki açıklamadır.²⁶⁵ İkinci açıklamanın mekânın boş kalması imkânsız bir boyut olduğu görüşünü savunanlara ait olabileceği anlaşılmaktadır. Râzî, bu açıklamaya Fâil-i Muhtâr'ın böyle yapmasının boşluğun yokluğu kabulüne, boşluğa gerek olmadığına da Fâil-i Muhtâr'ın böyle yaptığına dayanması sebebiyle döngüsel olduğunu söyleyerek itiraz etmiştir.²⁶⁶ Bununla birlikte burada dikkate almamız gereken kanaatimizce seyrelme ve yoğunlaşmaya dayalı açıklamadır. Râzî bu delilinde söz konusu açıklamaya değinmekle birlikte doğrudan cevap vermez. Ancak onun bir sonraki delili bu açıklamadaki problemi de ortaya koymaktadır. Bu delile göre birbirine tamamen bitişik iki yüzeyden birisi kaldırıldığında ikisi arasında bir anlık

²⁶⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/92.

²⁶⁵ İkinci ihtimali meşşâilere nispet etmedik. Çünkü Faili Muhtar bir tanrı onların kabulleriyle çalışmaktadır. Bununla birlikte bu ihtimal boyut görüşünü savunan Râzî'nin kabulleriyle uyumlu olduğundan ona karşı ilzam edici olabilir. Kendisi de bu açıklamayı bu bağlamda dile getirmektedir. Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/92.

²⁶⁶ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/93.

boşluğun ortaya çıkacaktır.²⁶⁷ Râzî bu delili zikrettikten sonra delilin ikamesi için önceden kabul edilmesi gereken öncülleri sayar. Birincisi iki yüzeyin birbiriyle tam olarak karşılaşılabilesinin mümkün olduğudur. İkincisi yüzeylerden birinin diğerinden bir anda(def'aten) ayrılmasının mümkün olmasıdır. Üçüncüsü ise yüzeylerin birbirinden ayrılmasının aralarında bir boşluk oluşmasına sebebiyet verdiği'dir.²⁶⁸

Râzî'nin ikinci öncülde dile getirdiği iki yüzeyin birbirinden bir anda ayrılması durumu hakiki anlamında kabul edildiğinde bu delilin filozofları kendi kabulleri açısından ilzam etmesi mümkün değildir.²⁶⁹ Bununla birlikte, anlık hareketin imkânı kanıtlandıktan sonra söz konusu ilzam filozofların kabulleri dikkate alınmaksızın gerçekleşebilir. Râzî'nin hareketin tadrîcîliğine yönelik eleştirisinin bu bağlamda delili desteklediğini söyleyebiliriz. Nitekim bu mukaddimeyi ispatlamaya giriştiğinde de o bağlamda dile getirdiği delili uygulamakta ve varsayılan her anda iki satıh için sadece iki farklı durum bulunduğunu belirtmektedir. İki satıh ya bitişiktir veya ayrıktır. Bitişikse henüz hareket gerçekleşmemiş ayrıkta hareket gerçekleşmiş demektir. Bu açıdan Râzî'nin muhatabını kendi kabulleriyle ilzam edemeyeceğinin farkında olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple o delilini muhatabının kabullerine değil onların kabullerine yönelttiği eleştiriye dayandırmaktadır.²⁷⁰ Diğer yönden Râzî aynı zamanda "def'aten" kavramıyla birinci yüzeyin tamamının ikinci yüzeyden eşzamanlı olarak ayrılmasını da kastetmektedir. Yani yüzeyin bir kısmı diğer yüzeyden ayrılırken başka bir kısmının sabit kalması gibi bir durum olmaksızın tek seferde kaldırılmasını da ifade etmektedir. Bu manasıyla 'def'aten hareket' filozoflar açısından da mümkündür.²⁷¹

²⁶⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/93; Râzî, *el-Mûlahhas*, 2021, 2/173-178. Râzî, bu delili Mûlahhas'ta hareket edilen mekânın boş mu yoksa dolu mu olduğu sorunu ile ilgili zikrettiğimiz bir önceki delille birlikte boşluk dair görüşünün en kuvvetli iki delil olarak zikretmektedir. bkz. Râzî, *el-Mûlahhas*, 2021, 1/173, 176. Altaş Râzî'nin bu delili boşluk görüşünün en güçlü delili olarak zikrettiğini ve sırf bu delil sebebiyle boşluk görüşüne meylettğini ifade ettiğini söylemektedir. Bu bilgiye kaynak olarak da el-Mebâhis ve el-Mûlahhas'ı göstermektedir. krş. Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 277. Bununla birlikte biz bu delilin gücüne dair değerlendirmeye sadece el-Mûlahhas'ta rastladık.

²⁶⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/93, 94.

²⁶⁹ Tefâtânî, *El-Makâsîd*, 276, 277.

²⁷⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/93, 94.

²⁷¹ Râzî, onların cevher-i ferdi reddetmek için kullandıkları değirmen taşı örneğinde görüldüğü üzere bu durumu zorunlu kabul ettiklerini dile getirir. Râzî, *el-Mûlahhas*, 2021, 2/174. Bununla birlikte

Bu bağlamda Râzî delili bir anda ifadesinin iki anlamını da dikkate alarak bu delili ortaya koyduğu söylenebilir. Seyrekleşme ve yoğunlaşma ise hareket olarak bilindiklerinden belli bir hız ile belli bir zaman içinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla yoğunlaşma ve seyrelme söz konusu durumları açıklamak için yeterli olmamaktadır. Nitekim Râzî’de bu delile yönelik itirazlara verdiği cevapların sonunda söz konusu duruma işaret etmiştir. Buna göre birbirine bitişik iki yüzey ayrıldığında seyrelme ve yoğunlaşma gerçekleşse bile genişleyen cismin ayrılan iki yüzeyin arasını doldurması kenarlardan ortaya doğru olacaktır. Bu ise her halükarda iki yüzey arasında oluşan aralığın ortasının bir anlığına da olsa boş kalacağı anlamına gelmektedir.²⁷² Söz konusu ayrılmanın Râzî’nin dediği gibi anlık, dolayısıyla filozoflara göre zamansız olarak gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu varsaydığımızda bile bu delil zayıflamamaktadır.²⁷³ Zira söz konusu iki yüzeyin tamamının eş zamanlı olarak ayrılması durumunda da ikisi arasındaki aralığı başka bir cismin doldurması yukarıda izah edildiği surette gerçekleşecektir. Yani üstteki cisim ayrıldığında bir anda ayrılmamış olsa bile iki cisim arasını başka cismin doldurması zamanla gerçekleşecektir. Bu ise hareket sırasında, yani arayı dolduracak cisim seyrekleşirken iki cisim arasının bir kısmını henüz doldurmamış olacağı anlamına gelmektedir.

Yoğunlaşma ve seyrelmeyle ilgili bir sorun da onun bir sınırı olup olmadığı sorunudur. Yani “Madde sonsuza kadar incebilir veya yoğunlaşabilir mi?” şeklinde ifade edebileceğimiz bu soruya verilen yanıt ‘Evet’dir. Bununla birlikte maddenin sonsuza kadar incebilmesi ile cisimlerin sonsuza kadar incebilmesi farklı sorunlardır. Çünkü cisimlerde cisimlik sureti ve türsel suret de bu durumdan etkilenmektedir. Dolayısıyla havanın veya suyun sonsuza kadar inceliyor incelemeyeceği sorunu mutlak maddenin kabul edebileceği seyreklik ve yoğunluğun bir sınırı olup olmadığı probleminden farklıdır. İbn Sînâ’ya göre hava ve su gibi doğal basit cisimlerin sahip oldukları sureti kabul edebilecekleri asgari ve azami bir ölçü yoktur. Bununla birlikte bitkiler ve hayvanlar gibi varlıkların türsel suretlerini

bu delili bütün ihtimaller açısından değerlendirmeyi uygun bulduk. Değirmen taşı ve cevher-i fert konusunun takdimi için bkz. İbn Sînâ, *et-Tabî’iyyât*, 5/187, 188.

²⁷² Râzî, *el-Metâlibu’l-Âliyye*, 1999, 5/95.

²⁷³ Bu itiraz için bkz. İcî, *El-Mevâkıfî ’İlmi’l-Kelâm*, 117, 118; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 2015, 2/176, 177.

taşıyabilecekleri bir büyüklük ve küçüklük sınırı vardır. Buna göre fil büyüklüğünde karınca veya karınca büyüklüğündeki bir fil görsek bile o karınca veya fil olmayıp onların görünümünde başka canlılardır.²⁷⁴ Basit cisimler için böyle bir sınır kabul etmenin boşluğun ve cevheri ferdin varlığını gerektireceği açık olduğundan İbn Sînâ'nın bu tavrı anlaşılabilir. Râzî ise basit cisimler için de türsel sureti taşıyabilecekleri asgari bir büyüklük bulunması gerektiği kanaatindedir.²⁷⁵

Mekânın boşluk veya boyut olamayacağıyla ilgili dile getirilen delillerden birine değinmek daha ihtiyacı hissediyoruz. Yüzey görüşünü savunan hemen herkes tarafından dile getirilen bu delil boşluğun veya boyutun sonsuz olmadığına varsayılması durumunda onların cisim olmasının gerekeceği şeklinde ifade edilmektedir. Buna göre sonsuz olmayan her şey bir şekle sahip olmak zorundadır. Bir şekle sahip olan her şey bir miktara, yani bir ölçüye sahip olmalıdır. Şekle ve miktara sahip olan her şey boyutlara sahiptir. Boyutlara sahip olmak ise cismin tanımıdır öyleyse o şey cisim olmak zorundadır. Cismin “üç boyuta sahip şey” veya “kendisinde birbirine dik üç farklı boyut tasavvur edilmesi mümkün olan şey” olarak tanımlanmasına dayanan bu delili oldukça problemlili görüyoruz. Çünkü kendisinde birbirine dik “üç farklı boyut tasavvur edilmesi mümkün olma”nın cismin hakiki tanımı olduğundan ciddi bir şüphe içerisindeyiz. Bu delili zikredenler de bu özelliğin cismin mukavvimi olduğunu değil lazımı olduğunu düşünüyorlar.²⁷⁶ Zaten bir şeyin suretinin ‘imkân’ ile ifade edilmesi başlı başına bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda nasıl ki demirin sıcak olması onun ateş olmasını gerektirmiyorsa sırf cisim üç boyut tasavvur etmeye elverişli olduğu için üç boyut tasavvur edilebilen her şeyin cisim olması gerekmez. Zaten Meşşâî gelenekte de üç boyutu gerektiren miktar, miktarı gerektiren ise şekil olarak tespit edilmektedir. Şu

²⁷⁴ İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/240-241.

²⁷⁵ Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikîyye*, 1410/1990, 2/18.

²⁷⁶ Yalın, *Sühreverdî'de Doğa Felsefesi*, 29, 30. Felekler, dört element ve küre için söz konusu boyutların üç boyutu barındırmamasına rağmen cisim sayılması buna örnek kabul edilebilir. Onlara göre son ikisi için bilfiil boyuttan söz edilemezken en büyük felek için farazî bir boyuttan bile söz edilemez. Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliyye*, 1999, 6/10. Bununla birlikte bu konunun tartışmaya açık olduğunu belirtmeliyiz. Çünkü Meşşâîler gibi kürenin tek yüzeyi bulunduğunu kabul etsek bile bu kürede en azından iki boyut kabul etmemizi gerektirir. Ancak sorunun esas odağı söz konusu çıkarımın Öklid'in taraflar arasında tartışma konusu olan bazı aksiyomlarına dayanıyor olmasıdır. Dolayısıyla kürenin imkânı konusunda Öklid'e karşı çıkan kelamcılarının kürenin boyutları konusunda itirazı etmemesi için bir neden yoktur.

halde miktar ve şekil sahibi her şey üç boyut tasavvurunun mümkün olmasını gerektirmekte bunun cisme ilişmesi de bu ikisi sebebiyle gerçekleşmektedir. Öyleyse üç boyut tasavvurunun bu ikisinin gerçekleştiği her şey için aynen cisim için mümkün olduğu gibi mümkün olduğunu kabul etmek zorunludur.

Boşluğun imkânı üzerinde gerçekleşen tartişmalarda tarafların delillerini ve değerlendirmelerimizi ortaya koymakla birlikte tartişmaların uzamasının ihtilafın esas odağını gözden kaçırmaya sebep olması sık karşılaşılan bir durumdur. Bu sebeple konuyu kapatmadan tartişmanın kilit noktasını anlaşılması kolay bir şekilde hülâsa etmek faydalı olacaktır. Bu tür bir hülâsâyı Râzî'nin *el-İşârat ve 't-Tenbîhât*'a yaptığı özet çalışması olan *Lübâbu'l-İşârat*'ta görmekteyiz. Râzî bu eserinde boşluğun imkânsızlığını ortaya koymak için kullanılan delillerin dayandığı üç mukaddimeden söz eder. Bunlar:

- Boyutların tedâhülü imkânsızdır ve bu imkânsızlık onların ölçü olmasından kaynaklanır.
- Boşluk var olsaydı ölçü veya ölçülebilir bir şey olurdu.
- Soyut bir boyutun varlığı imkânsızdır.

Râzî'ye göre bu mukaddimeler kabul edildiğinde boşluğun varlığı iki yönden imkânsızlık içerir. Birincisi, boyutların tedâhülü imkânsız olduğundan boşluğun içine cisim almasının, yani bir şeye 'mekân' olmasının imkânsız olmasıdır. İkincisi ise, soyut bir boyutun imkânsızlığı sebebiyle eğer mekân bir boyut olsaydı onun maddî bir boyut olması gerekmesidir. Bu ise onun cisim olması yani dolu olması anlamına gelmektedir.²⁷⁷ Boşluğun imkânsızlığına dair dile getirilen delillerin tamamı bu mukaddimelere dayanmaktadır. Boşluğu kabul edenler bu mukaddimelerin birinde veya bir kaçına itiraz etmek suretiyle boşluğun imkânını ortaya koymaktadırlar.

Mekânın ne'liği boşluğun imkânı hakkındaki ihtilaftan sonra boşluk ile yakından ilişkili başka bir konuyu, yani cismi incelememiz gerekmektedir. Aşağıdaki başlıkta kelamcıların evren anlayışında önemli bir yere sahip olduğu bilinen cevheri ferdi inceleyeceğiz.

²⁷⁷ Râzî, *Lübâbu'l-İşârat ve 't-Tenbîhât*, 97.

1.4. Cevher-i Ferd'in İmkânı/İmkânsızlığı

Duyulur evrendeki nesnelere ilkesinin ne olduğu çok eski zamanlardan beri insanların zihnini meşgul etmiş bir soru olduğu gibi bu soruya verilen cevaplar da oldukça eski zamanlara dayanır. Yine bu soruya dört basit unsurdan biri, birlik-çokluk, aşk-nefret gibi karşıtlıklar, sayılar, atomlar, madde²⁷⁸ ve suret gibi çok çeşitli cevaplar verilmiştir. Araştırmamızın amacı cisimlerin ilkesini tespit etmek olsaydı bu görüşleri tek tek inceleyip hepsinin tutarlı yönlerini ve çelişkilerini ortaya koymaya çalışmak makul olabilirdi. Ancak amacı iki düşünürün zaman anlayışlarını ortaya koymak olan araştırmamızın konusunu dağıtmadan bu konuda dile getirilmiş her görüşü değerlendirmemiz mümkün değildir. Bu sebeple bu konuda İbn Sînâ'ya uyacak ve her görüşün haklı ve haksız taraflarını ortaya koymakla zaman kaybetmektense gerekli olduğu yerde gerekli olduğu kadarını belirtmekle yetineceğiz.²⁷⁹

²⁷⁸ Râzî'nin bazı hayatının farklı dönemlerinde farklı görüşleri benimsemiş olmasının onun görüşlerindeki değişikliğe yönelik genel bir ön-yargıya yol açtığı görülmektedir. Bu durum ise bazı ifadelerinin bağlamı dışında anlaşılmasına yol açmaktadır. Onun yanlış anlaşılma görüşlerinden birisi de filozofların "her hadisin madde ile öncelendiği" ilkesi hakkındaki ifadeleridir. Bu bağlamda Şaban Haklı, *el-Metâlib*'e atıf yaparak Râzî'nin 'her hâdisin madde tarafından öncelendiğinin' bedihi bir bilgi olduğunu iddia ettiğini ve bunları inkâr edenlerin cedel ve inatçılık yaptığı görüşünde olduğunu söylemektedir. Yine aynı yerde Râzî'nin kelimcilerin hadisin faile olan ihtiyacını kabul ederken kendisini önceleyen zaman ve maddeye ihtiyacı olmadığını söyleyerek çelişkiye düştüklerini iddia ettiği belirtilmektedir. Haklı, *Müteahhirin Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi*, 122. Bununla birlikte söz konusu bağlama baktığımızda orada tartışılan hususun hâdisin fâilinin kendisinden zaman bakımından önce olmasının aklî bedahetle bilindiği dolayısıyla delile ihtiyaç olmadığı iddiasının tahlil edildiği görülmektedir. Bu bağlamda Râzî bu bağlamda kabul etmediği iki görüşü karşılaştırmakta ve akla uzaklık noktasından ikisinin terkinin de benzer durumda olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla buradaki ifadede anlaşılması gereken, Râzî'nin, her hadisin madde ve zaman tarafından öncelendiğini bedihî bir bilgi olarak kabul ettiği değildir. Bilakis ilk bakışta aklın bedâheti gibi gözükmesine rağmen hadisin fâilinin kendisinden zaman bakımından önce olduğu iddiasının da ilk ikisi gibi bir bedahet olmadığı, bu itibarla ispata muhtaç olduğudur. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye min İlmi'l-İlâhiyye* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 1/122. Yine bu bağlamda Râzî düşüncesinde akla uzaklık ile imkânsızlığın birbirinden farklı kavramlar olduğuna dikkat çekmek isteriz. Nitekim o cevheri ferdi kabul etmesine rağmen ilerde işleyeceğimiz üzere bu kabulün değirmen taşının dağılması gibi akla uzak zorluklar doğurduğunu kabul etmektedir. O, benzeri zorlukların Meşşâî geleneğin kabulleri için de söz konusu olduğunu dile getirmektedir. Bununla birlikte söz konusu durumların ikisini de imkânsızlıkla nitelememektedir. Son olarak, Eşref Altaş'ın Râzî'nin düşünce hayatının başından sonuna kadar istikrarlı bir şekilde madde-suret teorisini reddettiği şeklindeki tespiti de bu değerlendirmemizi desteklemektedir. Altaş, "Fahrreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-Ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili", 97.

²⁷⁹ "...Her öğretinin çelişkilerinin gösterilmesiyle ömrümüzü geçirmeyeceğiz ama belâğ bir şekilde, yeterli miktarda çelişkilerini göstermekten de vazgeçmeyeceğiz..." İbn Sînâ, *Fizik I*, 1.

İslam düşüncesinde cisimlerin madde ve suretten oluştuğu görüşü ile cisimlerin parçalanmayan cüzlerin bir araya gelişinden ibaret olduğu görüşünün öne çıktığını söyleyebiliriz.²⁸⁰ Cisimlerin atomlardan mı yoksa madde ve suretten mi oluştuğu sorununun çalışmamızın bir bölümünde inceleyemeyeceğimiz kadar geniş ve zor bir problem olduğu ortadadır.²⁸¹ Dolayısıyla cisimler hakkındaki araştırmamızı daha dar bir çerçevede gerçekleştirmemiz gerekmektedir. Cisimlerin yapısının bizim çalışmamızla ilgisi boşluğun imkânıyla ve zamanın yapısıyla alakasından kaynaklanmaktadır. Bu ise cisimlerin yapısının zaman görüşüyle ilişkili yönünün atomun, yani cevher-i ferdin varlığı veya imkânı problemi olduğu anlamına gelmektedir. Ancak cevher-i ferdin varlığını ispatlamanın çalışmamız için gerçekten gerekli olduğunu söylemek zordur. Bu sebeple daha çok cevher-i ferdin imkânı²⁸² üzerinde duracağız. Boşluk ve cevher-i fert arasında bir tür iltizam ilişkisi tasavvur edilmektedir. Bu sebeple ikisinden herhangi birinin imkânının ispatlanması için ya ikisi arasında tasavvur edilen bu gerekliliğin reddedilmesi veya ikisinin de imkânının ortaya konulması dışında bir yol yoktur. Cevher-i ferdin imkânı sorununun çalışmamızla ilişkili kısmı da bu yöünden ibarettir.

1.4.1. Cisimlerin Bölünebilirliği Konusunda Dile Getirilen Görüşlerin Tasnifi

Râzî'ye²⁸³ göre cisim hakkındaki ihtilaf iki aşamadan ibarettir. Birincisi cismin basit mi yoksa mürekkep mi olduğuna dairdir. Eğer cisim mürekkepse onun için bilfiil

²⁸⁰ Ayrıca Pisagorcuların cisimlerin ilkesinin sayılardan veya miktardan ibaret olduğu görüşünün de en azından İsrâk felsefesinde bir tür yankı bulduğu görülmektedir. Yalın, *Sühreverdî'de Doğa Felsefesi*, 95-99.

²⁸¹ Arda Denkel atomculuk ile madde-suret teorisinin bağdaştırılabileceğini düşünmektedir. Bu bağlamda atomculuğun fiziksel madde suret teorisinin ise kavramsal bir açıklama sunduğunu, bu sebeple birinin doğruluğunun diğerinin yanlışlığını gerektirmediğini belirtir. Denkel, *İlkçağda Doğa Felsefeleri*, 93, 94. O, bu iddiasında madde-suret teorisinin ispatında kullanılan ön-kabullerin atomların varlığının imkânsızlığına dayandığını gözden kaçırmış gibi gözükmektedir. Bkz. Baga, *İbn Sînâ Sonrası İslâm Felsefesinde Cisim Teorisi*, 89, 90.

²⁸² Hatırlanacağı üzere boşluk görüşünde de mekânın boyut oluşu görüşü açısından ispat edilmesi gereken şeyin boşluğun 'zorunluluğu' değil, 'imkânı' olduğunu söylemiştik. Çünkü "bu şey imkânsızdır" önermesinin nakîzi/karşıtı "bu şey zorunludur" önermesi değil "bu şey imkânsız değildir" önermesidir. "Bu şey mümkündür" de değildir çünkü "zorunluluk" da "imkânsız olmayan"a dâhildir. Bununla birlikte biz bu bağlamda 'imkân' kavramını hem zorunlu olmayı hem de mümkün olmayı kapsayacak bir şekilde 'imkânsız olmamak' anlamında kullanacağız.

²⁸³ Râzî'nin cevher-i fert hakkındaki görüşünün ne olduğu konusunda farklı yaklaşımlar mevcuttur. Onun bu konuda farklı eserlerinde farklı görüşleri savunması bazı araştırmacıları onun bu konudaki görüşünün belirsiz olduğu veya bu hususta tevakkuf ettiği sonucuna ulaşmasına yol açmıştır. Bkz. Veysel Kaya, *Felsefi Kelam Çerçevesinde İbn Sina'nın Kelama Etkisi* (Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2013), 47. Bununla birlikte çalışmamızın ilerleyen safhalarında görüleceği üzere biz Râzî'nin cevher-i ferdin varlığını kabul ettiği kanaatine ulaştık.

bölünme söz konusudur. Cisim eğer basitse bu sefer o vehimde bölünmeyi kabul eder. Bu sebeple cismin yapısı hakkında benimsenen her görüş iki şıkkı bulunan bir soruyla muhataptır. Cisim sonsuza kadar mı bölünür yoksa onun bölünmesi sonlu mudur? Bu itibarla cismin yapısı hakkında söylenmiş bütün sözleri şu dördü taksimde toplayabiliriz:

1-Cismin bi'l-fiil herhangi bir bölünmeyi (kırarak, keserek, vehimde ve hayalde) kabul etmeyen parçalardan sonlu parçalardan oluştuğu;

2-Cismin bi'l-fiil bölünmeyi kabul etmeyen sonsuz parçalardan oluştuğu;

3-Cismin kendinde (algılandığı şekilde) basit olmakla birlikte sonsuz bölünmeyi kabul ettiği

4- Cismin kendinde (algılandığı şekilde) basit olmakla birlikte sonlu bölünmeyi kabul ettiği görüşleri.²⁸⁴

Bu görüşlerden birincisini kelamcıların çoğu, ikincisini Demokritos ve bir görüşe göre Nazzâm²⁸⁵, üçüncüsü Meşşâî filozoflar, dördüncüsünü de Eş'arî kelamcılardan Şehristânî²⁸⁶ benimsemiştir. Bu görüşlerden birincisi ve ikincisini kabul edenlerden bir kısmı boşluğun varlığını kabul etmektedir. Ancak iki farklı görüş farklı şekillerde temellendirildiğinden ve farklı eleştirilere muhatap olduğundan biz sadece birinci görüşü, yani kelamcıların çoğunun benimsediği şekliyle cevher-i fert görüşünü

²⁸⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/12, 13; Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 2/15; Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, 2/7. Bu taksimi Râzî'den önce İbn Sînâ'da görmekteyiz. İbn Sînâ, *Necât*, 139. Bununla birlikte Şehristânî İbn Sînâ'dan sonra yaşadığı için onun görüşü İbn Sînâ'nın taksiminde yer almamaktadır.

²⁸⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/12. Nazzâm'ın görüşünün ne olduğu konusunda ihtilaf söz konusudur. Cevheri ferde itirazları sebebiyle atom karşıtları arasında değerlendirenler olduğu gibi cisimlerin sonsuz sayıda cevher-i fertten oluştuğunu düşündüğünü söyleyenler de vardır. İbn Sînâ ve Râzî, Nazzâm'ın görüşü hakkında ikinci yaklaşımı benimsemektedir. Hayyât ve bazı modern araştırmacılar ise onun bi'l-kuvve sonsuz bölünmeyi yani Meşşâîlerin görüşünü benimsediğini düşünmektedir. Nazzâm'ın aklındaki görüşün hangisi olduğunu tespit etmek mümkün olmamakla birlikte ancak ikincisini kastetmesi durumunda müstakil bir görüş olarak nitelenebilmesi mümkündür. Bkz. Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-Ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili", 82. Nazzâm'ın görüşünü inceleyen müstakil bir çalışma için bkz. Selim Gülverdi, "Nazzâm'a Göre Cevher-i Ferdin (Atom) Bölünebilme Problemi", *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)* IX/1 (2023), 53-68. Nazzâm'ın görüşünün bi'l-kuvve bölünme olduğu görüşünü savunan bir çalışma için bkz. Abdulhâdî Ebu Rîde, *İbrahim en-Nazzâm'da Tabiat Anlayışı*, çev. Hüseyin Aydın (Malatya: Nehir Yayınevi, 2003), 53-77.

²⁸⁶ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/13. Râzî el-Mebâhis'de Şehristânî'nin görüşüne benzer bir görüşün Eflatuna da nispet edildiğini söyler. Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 2/16, 17.

değerlendireceğiz. Bununla birlikte farklı mezheplerdeki kelimcilerin cevher-i fertle ilgili ayrıntılarda çeşitli ihtilafları olduğu gibi aynı mezhepteki kelimcilerin de ihtilaf ettikleri hususlar mevcuttur. Örneğin cevher-i fertlerden mürekkep bir çizgiyle daire oluşturmanın mümkün olup olmadığı konusunda Eş'arî ile Cüveynî, iki farklı cevheri ferde bitişik bir cevher-i fert tasavvur etmenin imkânı konusunda Ebu Ali Cübbâî ile oğlu Ebu Hâşim Cübbâî ihtilaf etmiştir.²⁸⁷

Çalışmamızda cevher-i fert hakkında her ihtilafı aktarıp incelememiz mümkün olmadığı için söz konusu ihtilaflara ihtiyaç nispetinde değinmekle yetineceğiz. Ve görüşleri naklederken Râzî'nin metnini esas alacağız. Cevher-i ferde yönelik eleştirileri aktarırken de farklı kaynaklardan istifade etmekle birlikte önceliği İbn Sînâ ve Râzî'ye vereceğiz. Cevher-i ferde yönelik eleştirileri Râzî'den nakletmemizin adil olmadığı düşünülebilirse de Râzî'nin geliştirdiği, muhatabın delillerini tahrif etmeden, zayıflatmaya çalışmadan, gerekirse onların dile getirmediği kuvvetli yönlerini de ortaya çıkararak aktaran tahkik metodu hemen her konuda, Râzî'nin reddettiği görüşleri esas savunucularının pek çoğundan daha iyi temellendirebilmesini sağlamıştır. Bu sebeple ömrünün bir döneminde cevheri ferdi reddettiği de bilinen Râzî'nin bu konudaki delil ve izahlarının özel bir değeri olduğunu düşünüyoruz.

1.4.2. Cevheri Ferd'in İmkânı/İmkânsızlığı Hakkındaki Deliller

Cevheri ferdin, varlığına-imekânına veya imekânsızlığına-yokluğuna dair deliller pek çok farklı eserde dile getirilmiştir. Genelde bu delillerin ortaya konulması peş peşe zikredilip ardından her birine yazan kişinin savunduğu görüş merkezinde çeşitli itiraz veya izahlar getirilmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Bu yöntemin tartışmaların genel modeli olduğunu ve yöntemin kendisinde bir problem olmadığını söyleyebiliriz. Ancak farklı konularla ilişkili, farklı hareket noktalarından neşet etmiş pek çok delilin tartışıldığı bir tartışma ortamında delillerin bu şekilde serdedilmesi bir tür kargaşaya yol açmaktadır. Bu kargaşa ise delillerin birbiriyle ilişkisinin bulanıklaşmasına yol açmaktadır. Bu sorunu nasıl aşabileceğimizi düşünmekte iken Râzî'nin *el-Metâlib*'deki tasnifinin²⁸⁸ bizi büyük bir güçlükten kurtardığını söyleyebiliriz.

²⁸⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/13.

²⁸⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/135, 136.

Râzî, cevher-i ferdin kabul veya reddinde dile getirilen delilleri önce kabul edenlerin delilleri diye ikiye ayırmıştır. Ardından her birini kendi içinde hareket noktaları açısından çeşitli kısımlara ayırmıştır. Biz ise Râzî'nin her iki kısımda gerçekleştirdiği taksimleri esas almakla birlikte bazı küçük tasarruflarda bulunarak cevher-i fert hakkında dile getirilen delil ve itirazları şu şekilde taksim ettik:

- Hareket ve zaman hakkında kabul edilenlere dayanan deliller
- Geometriye dayanan deliller-Ölçünün bölünebilirliğine dayanan deliller
- Diğer deliller
 - o Cismin sınırlı bir ölçüye sahip olmasına dayanan deliller
 - o Temasa dayanan deliller²⁸⁹

1.4.2.1. Hareket Ve Zaman Hakkında Kabul Edilenlere Dayanan Deliller

Bu kısımda dile getirilen deliller atomu kabul edenler için hareketin bölünmeyi kabul etmeyen ardışık hayyizlerde birbiri ardınca meydana gelmekten ibaret olduğu ve “zamanın bölünmeyen ‘anlardan’ oluştuğu kabullerine dayanmaktadır. Bu konuda Meşşâîler de kendi kabulleri üzerine delil inşâ etmektedirler.²⁹⁰ Taraflar cismin, hareketin ve zamanın her birinin yapısının diğerleri ile karşılıklı gereklilik ilişkisine sahip olduğunu düşünmektedir. Bu sebeple cismin görüldüğü gibi basit ve sürekli bir yapıya sahip olduğu görüşünü benimseyenler bu yargıyı hareket, mesafe ve zamana da taşımıştır. Yine cismin mürekkep bir yapıya sahip olduğunu söyleyenler de aynı yargıyı hareket, mesafe ve zamana taşımıştır.²⁹¹ Bu bağlamda iki görüşün de esas aldığı kabullerden hareketle deliller ortaya koymak ve yine bu kabullerden neş’et eden sorunları çözmek gibi iki yönlü bir çaba içine girmesi kaçınılmazdır.

²⁸⁹ Bkz. Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/135-136. İbn Sîna Cevheri Ferd lehine ileri sürülen delilleri tek bir başlıkta peş peşe sıralamakta ve tek tek tahliline girişmemektedir. Bkz. İbn Sîna, *et-Tabî'yyât*, 5/184-187.

²⁹⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/17.

²⁹¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/17; İbn Sîna, *et-Tabî'yyât*, 5/203-208. Bu konuların birbiriyle ispat edilmesi totolojiye yakın bir durum oluşturduğu düşünülebilir. Bununla birlikte bu unsurların herhangi birinin diğer ikisi dışında bir kaynaktan doğrulanabilmesi totoloji oluşmasına manidir. Bu bağlamda şu anki konumuz olan cismin yapısı hakkında hareket ve zaman dışında geometriye, miktara ve temasa dayanan delillerden ve bu kısımlardan hiçbirine dâhil olmayan yardımcı delillerden söz etmek mümkündür ki bu bölümdeki başlıklarımızı bu deliller oluşturacaktır. Dolayısıyla cevher-i fert hakkındaki tartışmanın totolojiye dönüştüğünü söylemek zordur.

Râzî'nin cevheri ferdi varlığına dair ilk delili, hareketin ikincil yetkinlik olmasının imkânına dair ortaya koyduğu probleme ve hareketin anlık olduğu görüşüne dayanmaktadır. Buna göre duran bir cisim hareket ettiğinde onda bir değişikliğin gerçekleşmiş, tamamlanmış olması zorunludur.²⁹² Bu ise hareketin varlığını gösteren bir şeydir.²⁹³ Bu durumda cisim hareketli olduğu şimdiki zamanda cisimde hareketin bir parçasının gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi dışında bir seçenek yoktur. Aksi halde geçmişte ve gelecekte de hareketten söz edilemez. Çünkü parçaları olmayanın toplamından da söz edilemez. Öyleyse şimdiki zamanda hareketin parçalarından bir şey vardır.²⁹⁴ İçinde hareketin bir parçasının bulunduğunu varsaydığımız şimdiki zaman için ise biri diğerini takip eden iki parça varsaymamız mümkün ya da mümkün değildir. Râzî'ye göre birincisi yanlıştır. Yani, şimdiki zaman için iki parça tasavvur edilemez. Çünkü parçalardan birincisi meydana geldiğinde diğeri henüz yoktur. İkincisi ortaya çıktığında ise birinci parça yok olmuştur. Bu ise şimdiki zamanın tamamının asla mevcut olmaması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla şimdiki zaman bölünmez bir an olmak zorundadır. Bu ise hareketin mevcut olan parçalarından birinin bölünmeyi kabul etmediği anlamına gelir. Yine bu durum hareketin birbirine bitişik bir şekilde peş peşe meydana geliştiren ibaret olduğuna dair kat'i bir delildir.²⁹⁵

Hareketin bitişik hayyizlerde art arda meydana geliştiren ibaret olduğuna dair ikinci delili noktanın hareketi ve çizgi arasındaki ilişkiyle ilgilidir.²⁹⁶ Ancak bu delilin dayandığı ön kabullerin ciddi bir kısmı cevheri ferdi reddedenler tarafından kabul

²⁹² Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/18. Hareketin ilk yetkinlik olamayacağına dair görüşü hareketle ilgili kısımda daha detaylı ve sistematik bir biçimde açıkladığımızdan söz konusu görüşü ve izahını tekrar etmekten kaçınıyoruz.

²⁹³ İbn Sînâ'nın hareketin yokluğuna dair görüşüne yönelik bir itiraz olarak anlayabiliriz. İbn Sînâ, *Fizik I*, 103. Nitekim Râzî'nin zaman konusunda da İbn Sînâ'yı bu konuda eleştirdiğine şahit olacağız. Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 303.

²⁹⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/18.

²⁹⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/18. Râzî burada cevher-i fertle ilgili müstakil bir risale yazdığına dair bilgi veriyor. Bu risalede sofistlerin yolu üzere bu delile yöneltilmiş soruları zikredip değerlendirdiğini belirtiyor. Yine atf yaptığımız yerde de bu sorulara ve cevaplarına kısaca yer veriyor. Bununla birlikte Râzî'nin "bedihî olanda şüphe oluşturmak" olarak nitelediği bu soruları çalışmamızda değerlendirmeyeceğiz. Bu risale Eşref Altaş tarafından tahkik, tahlil ve tercüme edilerek yayımlanmıştır. Söz konusu sorulara ve cevaplarına ulaşmak için bkz. Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-Ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili"; Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/18-20.

²⁹⁶ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/20, 21.

edilmemektedir.²⁹⁷ Bu yüzden bu delilin tahliline girmeyeceğiz. Cevheri ferdin imkânsızlığına dair ortaya konulan delillere karşı da bu tavrı sürdüreceğiz.

Râzî'nin üçüncü delili şöyledir: Hareket mesafenin başlangıcından sonuna doğru uzanan bir durumdur. Bu uzanmanın dışta olmadığına ise şüphe yoktur. Dışta olan onun sadece bir kısmıdır. O kısım ise şimdi var olmandır. Geçmiş ve geleceğe gelince onların dışta bir varlığı yoktur. Şu halde var olan şimdideki harekettir. Şimdide ise uzanma veya kısımlar yoktur. Onun bir parçası yokluğa karışırken yeni bir parçası var olur. Aynı durum zamanla aralarındaki örtüşme sebebiyle hareket için de söz konusudur.²⁹⁸ Râzî'nin bu delili Meşşâîlerin "hareketin mesafenin başlangıç ve sonuna bitişik tek bir şey olup sonsuz bölünmeyi kabul ettiği" şeklindeki kabullerini reddetmeye zemin oluşturmak için tesis ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim bu delilin devamında söz konusu kabulü zikretmekte ve yanlışlığının bedahetle bilindiğini söylemektedir.

Zaman ile hareketin örtüşmesiyle ilgili durumun birinin bölünmesinin diğerinin bölünmesini gerektirdiğinden bahsetmiştik. Ancak Râzî, burada sorunun farklı bir yönüne dikkat çekmektedir. Râzî'nin kabulüne göre geçmiş ve gelecek yoktur. Şimdiki zaman ise vardır. Hareket ise zaman geçmişten geleceğe geçerken mesafenin başından sonuna doğru uzanır. Bu durumda hareket için üç farklı parça tasavvur edebiliriz. Birincisi geçmişteki kısmı, ikincisi gelecekteki kısmı üçüncüsü ise şimdiki zamandaki kısmı. Geçmiş ve gelecek şu an olarak işaretlediğimiz zaman diliminde var olmadıklarından onlarla örtüşen hareket de dışta yoktur. Şu halde hareketin üç kısmından ikisi yok iken birisinin var olması ise hareketin tek bir şey olmasına mani bir durumdur. Yani hareket basit değil mürekkep bir yapı arz etmektedir. Yine hareketin tek bir şey olarak düşünülmesi var olmayan iki şey arasında

²⁹⁷ Bununla birlikte Râzî'nin bu delili ortaya koyarken muhataplarının kabulünden habersiz olduğunu düşünmek hata olur. Bilakis o muhataplarının kabullerini bilmekte ve bu kabullere de itiraz etmektedir. Nitekim o, noktanın varlığını da ispat etmeye çalışmaktadır. Benzer bir durum İbn Sînâ'nın delilleri hakkında bu durumu dile getirdiğimiz yerlerin çoğunda da söz konusudur. Bununla birlikte çalışmamızın sınırları sebebiyle ilk hareket noktalarına kadar takip etmemiz mümkün olmayan pek çok ön kabule dayanan delilleri inceleme dışı bırakmayı tercih ettik.

²⁹⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/21.

bir varlık varlığın aracı olması gibi muhal bir durumu doğurmaktadır. Dolayısıyla bu kabulün yanlışlığı bedihi olarak bilinmektedir.²⁹⁹

Hareketin mürekkep oluşuna dair Râzî'nin dile getirdiği delillerden birisi de şöyledir. Hareketin farz edilen iki kısmından biri gerçekleştiğinde diğeri gerçekleşmemiş olacaktır ve fail hareketin bir kısmının faili olduğu bir zamanda diğer kısmını gerçekleştirilmemiş olacaktır.³⁰⁰ Yani hareketin tek bir şey olarak gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü tek bir şey parça parça gerçekleşemez. Hareketin tek bir şey olamayacağı anlaşılınca onun sonsuza kadar bölünmesinin ihtimali gündeme gelir. Râzî bunu da reddeder. Çünkü bu, kudret sahibinin hareketi gerçekleştirmesini imkânsız hale getirir.³⁰¹ Bilfiil sonsuzluk hakkındaki bu yaklaşım Zenon paradoksunu akla getirirse de taraflardan herhangi birinin bilfiil sonsuz bölünmeyi kabul etmediğini dikkate alarak bu tartışmanın detaylarına girmeyeceğiz.

Râzî'nin beşinci delili hareketin anlık olduğu şeklindeki görüşünden, yani hareketin ikincil yetkinlik olduğu şeklindeki tanıma itirazından ibarettir. Bu itirazı hareketle ilgili başlıkta aktardığımız için burada tekrar etmeyeceğiz.³⁰²

Razi'nin cevheri ferdin varlığına dair hareket ve zamanla ilgili delillerinin hareketle ilgili yönü bu aktardıklarımızdan ibarettir. Bu delillerin zamanla ilgili kısmı da vardır ki orada ispat edilmeye çalışılan “zamanın anlardan oluştuğu” tezidir.³⁰³ Anın varlığı ve zamanın anlardan oluşması tartışması tezimizin esas odağı olan bölümün önemli bir başlığı olduğundan zamanın anlardan oluşması ve anların varlığıyla ilgili delilleri orada değerlendireceğiz. Bu sebeple tekrara düşmemek için bu delilleri ilgili başlıkta incelemek üzere şimdilik erteliyoruz. Bununla birlikte hareketin mürekkep yapısını ortaya koyan deliller de zaman hakkındaki kabullere dayandıklarından bu başlığın ismini hareket ve zamana dayalı deliller olarak belirlemeyi tercih ettik.

Cevheri ferdin varlığı ve imkânsızlığı konusunda iki tarafın da dayandığı delilleri yukarıda tasnif etmiştik. Cevheri ferdin varlığını destekleyen delillerin hareket

²⁹⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/21.

³⁰⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/21.

³⁰¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/22.

³⁰² Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/22, 23.

³⁰³ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/23 vd.

konusundaki kabullere dayanan kısmını aktardığımızı göre sıra aynı bağlamda cevheri ferdin imkânsızlığına yönelik ileri sürülen delilleri aktarabiliriz.

Cevheri ferdin imkânsızlığına dair dile getirilen delillerden ilki değirmen taşı örneğidir. Bu delil şu şekilde ifade edilir: Değirmen taşının dış halkasının dönüşü ile iç halkasının dönüşü aynı hızda olamaz. Dış halka bir parça boyunda hareket ettiğinde iç halkanın da bir parça boyunda hareket etmesi mümkün değildir. Aksi halde dış halkanın iç halkayla aynı büyüklükte olması gerekirdi. Dış halka hareket ettiğinde iç halkanın hareket etmediği de düşünülemez. Çünkü bu varsayım hareket halinde değirmen taşının bir kısmının diğerinden ayrılmasını gerektirir. Kelamcılar için bu sorundan tek çıkış büyük daire bir parça boyunda hareket ettiğinde küçük dairenin bir parça boyundan daha az bir mesafe hareket ettiğini söylemektir. Bu ise miktarın sonsuz bölünmeyi kabul edici olduğunu itiraf etmektir. Bu sebeple onlar bunu da kabul etmemektedirler. Onlar değirmen taşının dış halkası hareket ederken iç halkasının durduğunu düşünmektedirler. Bu ise değirmen taşının hareket ederken dağılması anlamına gelmekte olup sağduyuya aykırı bir durumdur. Bununla birlikte Râzî, bu delilin zaman ve mesafenin bi'l-fiil sonsuza kadar bölünmesini gerektirdiğini söylemektedir.³⁰⁴

Cevheri ferdin imkânını reddedenlerin ikinci delili şöyledir: Yere dikilen bir çubuğun güneş doğarken gölgesi batı yönündedir. Güneş bir cevher-i fert boyunda hareket ettiğinde bu çubuğun gölgesi ya hiç kısalmaz ya bir cevher-i fert boyunda kısalır veya bir cevher-i fert boyundan daha az kısalır. Üçüncüsünün doğru olduğu açıktır. Bu ise cevher-i fertten daha küçük bir miktarın varlığını gösterir.³⁰⁵ Bu örneğe veya değirmen taşı örneğine benzer başka örnekler üzerinden dile getirilen farklı deliller de bulunmaktadır. Bununla birlikte görebildiğimiz kadarıyla bütün bu deliller bitişik olduğu varsayılan bir hareketin uzak ucuyla yakın ucu arasındaki farklılığı ortaya koymaktadır. Bütün bu örnekler tek bir delilin farklı sunumlarıdır. Örneklerin çoğalmasının delillerin çoğalmasını gerektirmeyeceğini düşündüğümüz için bu delilleri tek tek aktarmayacağız. Nitekim Râzî de bu delillerin farklı örneklerle ortaya

³⁰⁴ Krş. İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/187, 188, 194; Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/71, 72.

³⁰⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/72; İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/193, 194.

konulmasına rağmen hakikatte bir oldukları görüşündedir. İbn Sînâ da bu örnekleri aynı bağlamda değerlendirmiştir.³⁰⁶

Cevheri ferdin varlığına yönelik bir diğer itiraz şu şekilde ortaya konulmuştur. Birbirine temas halinde iki cevher tasavvur edelim. Sonra bunlardan birincisinin üzerinde bir başka cevher olduğunu varsayalım. Bu cevher birinci cevherin üzerinden ikinci cevherin üzerine hareket etsin. Şimdi bu hareket eden cevheri düşündüğümüzde birinci cevherin üzerinde iken hareketli olduğunu söylememiz mümkün değildir. Çünkü konumu değişmemiştir. İkinci cevherin üzerindeyken de hareketli değildir. Çünkü orası hareketin tamamlandığı konumdur. Şu halde bu cevherin iki cevherin arasındayken hareketli olduğu kabul edilmek zorundadır.³⁰⁷ Bu delilin başka vecihleri de vardır. Üç cevherden oluşan bir çizginin iki ucunda duran iki cevher ortadaki cevherin üzerine hareket edecek olsa bunların ya ikisi de hareket edemez; ya biri hareket eder veya ortadaki cevherin yarısında buluşurlar. Makul olanın üçüncüsü olduğu açıktır. Bu ise mesafenin cevher-i fertten küçük parçalara bölünmesi hem de söz konusu beş cevherin birbirleriyle yarım olarak temasları sebebiyle her birinin bölünmesi anlamına gelmektedir.³⁰⁸ İbn Sînâ kelimcilerin bu delile bu cevherlerin aynı anda hareket etmelerinin imkânsızlığı ile itiraz edemeyeceklerini söyler. Söz konusu imkânsızlığın cevherin kendisi veya hareket edeceği mekânın harekete elverişli olmasının ötesinde başka bir cevherin hareket veya sükûnuna bağlı olması akla uzaktır.³⁰⁹

Cevher-i fert aleyhine bir delil de şöyle kurulmuştur. Bir cismin gölgesi bazen onun iki katıdır. Bu durumda cismin yarısının gölgesi de bütünün gölgesinin yarısına eşittir. Öyleyse cismin gölgesinin yarısı kendisinin yarısına eşittir. Tek sayıda parçadan oluşan bir cismin gölgesinin yarısı (boy olarak kendi boyunda olmakla

³⁰⁶ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/73; İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/193, 194.

³⁰⁷ Altaş, "Fahredden er-Râzî'nin el-Cevherü'l-Ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili", 112.

³⁰⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/73. Râzî aynı delili temasla ilişkili delilleri aktardığı kısımda da inceler. Tekrara düşmemek için onun atfını da burada yapıyoruz. 'Beş cevherin de bölünmesi' ibaresi ilgili kısımda geçmektedir. Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/55. Bu bağlamda dile getirilen bir delil de şöyledir. Dört farklı yöndeki dört cevher ortadaki cevherin üzerinde bulunduğu da bütün cevherler bölünmüş olur. Altaş, "Fahredden er-Râzî'nin el-Cevherü'l-Ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili", 111, 112.

³⁰⁹ İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/196-197.

birlikte) kendisinin yarısının gölgesidir. Bu ise tek sayıda parçadan oluşan cismin ölçü olarak bölünmesi anlamına gelmektedir. Bu ise cevheri ferdin bölünmesini gerektirir.³¹⁰

Râzî kelamcılarının dile getirilen bu itirazlara cevaplarını kısaca aktarır. Buna göre değirmen taşının hareketi esas alındığında eleştiride ortaya konulan mantığın takip edilmesi değirmen taşının bilfiil sonsuz parçalardan oluştuğunu kabul etmeyi gerektirir. Bu ise imkânsızdır. Meşşâîler bu görüşte olmamakla birlikte bu delilin dayandığı kabuller değirmen taşında bilfiil sonsuz parçaların bulunduğunu kabul etmeyi zorunlu hale getirmektedir. Çünkü varlığını farz ettiğimiz dıştaki ve içteki her parça arasındaki hız farkı bilfiil mevcut olup, varsayımsal bir fark değildir. Bilfiil tahakkuk eden bir şeyin bi'l-kuvve bir şeyde bulunması da mümkün değildir. Şu halde bu delil geçerliyse değirmen taşının çevresi ve merkezi arasında bulunan hız farkı sebebiyle bu parçaların bilfiil varlığını kabul etmek gerekecektir.³¹¹ Bu ise tarafların imkânsızlığında ittifak ettikleri bir konudur. Delilin gerektirdiği şeyin imkânsızlığı ise delilin geçersizliğini gösterir.³¹² Râzî, kelamcılara göre muttasıl bir cismin iki farklı hızda hareket etmesinin de cismin dağılmasını gerektirdiğini aktarmakla birlikte bu delili yeterince kuvvetli bulmaz.³¹³ O, bunun yerine değirmen taşında bi'l-fiil parçaların varlığını kendi geliştirdiği bir delille ispatlamaya çalışır. Buna göre: Değirmen taşının merkezinden çevresine doğru bir çizgi çekildiğinde değirmen taşının hareketiyle bu çizginin her noktası ayrı bir daire oluşturur. Ve her dairenin ölçüsü ve hızı diğerlerinden farklıdır. Bu ise değirmen taşında bilfiil parçaların varlığı anlamına gelmektedir.³¹⁴

Râzî'ye göre bu durum -değirmen taşı örneği üzerine kurulan delil- cevheri fert görüşü için hayale uzak bir şeyi gerektirse bile cevher-i fert için kat'î bir imkânsızlığı

³¹⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/73; Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye*, 1410/1990, 2/30. Bu delil basitçe bir cm uzunluğunda cismin gölgesinin iki cm olduğu bir durumda gölgenin bir cm'sinin cismin yarım cm'sine karşılık gelmesi durumunu anlatıyor. Uzunluk birimi olan cm yerine 'cevher-i fert' ifadesini koyduğumuzda delil tamamlanıyor.

³¹¹ Çünkü hız farkı varsayılan parçaların farklılaşması demektir. Bu ise sadece var olanlar için söz konusu olabilir. Dolayısıyla dışta taayyün etmiş, yani başkasından farklılaşmış her şey bilfiil vardır.

³¹² Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/73, 74.

³¹³ Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-Ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili", 154.

³¹⁴ Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-Ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili", 83, 84, 154.

gerektirmemektedir. Çünkü basit cismin yapısı hakkındaki mümkün görüşler üçle sınırlıdır.³¹⁵ Üstelik bu üç görüşün her biri hayale uzak bazı şeyleri gerektirmektedir. Cisimlerin sonlu sayıda parçadan oluştuğu görüşü değirmen taşının parçalarının ve feleğin parçalarının hareketleri esnasında ayrışmasını gerektirir ki hayalin imkâna oldukça uzak gördüğü bir durumdur. İkincisi cisimlerin sonsuz sayıda parçadan oluştuğu kabulüdür ki cismin hareket etmek için sonlu bir sürede sonsuz sayıda parçanın üzerinden geçmesini³¹⁶ gerektirmektedir ki muhaldir. Râzî bu yüzden bu ihtimalin imkânsızlık açısından öncekinden daha şiddetli olduğunu söylemiştir. Son ihtimal ise basit cismin mürekkep olmayıp kendinde tek bir şey olmasıdır ki bu da çeşitli imkânsızlıkları gerektirir.³¹⁷

Bu imkânsızlıkların birincisi cismin bölünmesini onun yok olması haline getirmesidir. Çünkü bu anlayışa göre cisim kendisinde tasavvur edilen parçaların toplamı olmamakta o parçaların zati varlıklarını ortadan kaldıran yeni bir bütün olarak varlık kazanmaktadır.³¹⁸ Bu sebeple deniz kendisinde tasavvur edilen su damlalarından farklı bir şeydir ve su damlaları denize girdikleri anda zati varlıklarını kaybetmekte bi'l-fiilliklerini yitirmektedirler. Hâlbuki biz bu parçanın denize karışmadan önce bilfiil var olduğunu kabul ediyorduk. Yine kendisine her parça eklenmesi veya çıkarılmasıyla deniz de yok olmakta ve tekrar oluşmaktadır. Bu ise denizden bir damla suyun çıkarılması durumunda eski denizin ortadan kalkıp yeni bir deniz yaratılması anlamına gelmektedir ki bu durum da değirmen taşının parçalanmasından daha şiddetli bir imkânsızlık taşımaktadır. İkincisi ise bir çizgide varsayılan kesitlerin her birinin diğerlerinden taayyün etmiş bir hususiyetle –yarımlık, üçte birlik gibi- ayrılmasına dayanır. Bu kesitlerin bir sonu yoktur. Bu kesitlerin her birindeki hususiyetin başkasında gerçekleşmesi de mümkün değildir. Bu ise farklı kesitler arasındaki farklılaşmanın bilfiil tahakkuk etmemesidir ki muhaldir. Râzî'nin

³¹⁵ Râzî burada Şehristânî'ye nispet edilen görüşü dikkate almamıştır. O yüzden 3 mümkün görüşten bahseder.

³¹⁶ Bu durum Aristo fiziğinin “sınırlı zaman içindeki devinim sonsuz olamaz” ilkesine aykırıdır. Aristoteles, *Fizik*, 289.

³¹⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/74, 75.

³¹⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 300-303.

belirttiği üçüncü imkânsızlık cisimlerin sonsuza kadar bölünmesini kabul etmenin bir buğday tanesinin yer ve gök kadar bölünebilmesini gerektirmesidir.³¹⁹

Râzî gölgeyle ilgili delile de Eş'arî geleneğinin nedensellik anlayışı çerçevesinde cevap verir ve söz konusu ilzamin sadece gölgenin eksilmesindeki müessirin güneşin yükselmesi olduğu kabul edildiğinde geçerli olabileceğini söyler. Dolayısıyla hem güneşin hem gölgenin hareketini illet yönünden birbirine değil de bir Fâil-i Muhtâr'a bağlayan birisi için bu delilin hiçbir ilzam gücü yoktur.³²⁰

Hareket bahsinde incelediğimiz üzere Râzî'nin hareket konusundaki en kuvvetli eleştirisi tedricen oluşun imkânsızlığını ortaya koyduğu itirazdır. Râzî, hareket üzerinden cevheri ferdin imkânsızlığını ortaya koymak için serdedilmiş delilleri bu itirazın gereklerini takip ederek çürütmektedir. Özellikle gölge ve pergel örneği üzerinden dile getirilen delillere yönelik olarak bunların hareketinin anlık olmak zorunda olduğunu doğal olarak bu hareketlerin de tek ve bir olmayıp anlık olarak tahakkuk ettiğini dolayısıyla bilfiil birimlere sahip olduğunu söylemektedir.³²¹ Bu açıdan pergelin ucunun peş peşe geldiğini varsaydığımız iki andaki durumu arasında ya bir fark vardır veya yoktur. Eğer varsa tadrîc söz konusu değil dolayısıyla hareket anlıktır. Eğer fark yoksa pergel hareket etmemiş demektir. Üstelik Râzî'nin bu delili pergel ve gölge delilinden daha kuvvetlidir. Çünkü bu delil tek bir hareket hakkında bedihi olarak bildiklerimize dayanmakta olduğundan daha ilksel bir konumdadır.

Râzî, bir cevherin birbirine temas halindeki iki cevherden birinin üzerinde iken diğerine intikal etmesine dair örneğe de Meşşâîlerin adem ve vucûd arasında vasıta olmadığı şeklindeki görüşlerini hareket hakkında uygulayarak cevap verir.³²² Bu cevap Meşşâîler tarafından kabul edilemez ise de hareketin tadrîcîliğine imkânsız gören Râzî'nin sistemi açısından kusursuz bir cevaptır. Zira o hareketin bir anda olmaksızın gerçekleşmesinin imkânsızlığını bu itirazda dile getirilen ilkedен hareketle ortaya

³¹⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/75. Râzî'nin bu bağlamda dile getirdiği dört itiraz daha bulunsa da söz konusu itirazlar muhataplarının görüşleriyle ilgili naklettiği belli sözler bağlamında dile getirildiğinden ve ilgili görüşleri nakledip açıklamak konumuzu dağıtacağından burada o itirazları nakletmeyeceğiz.

³²⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/76.

³²¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/77.

³²² Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/77.

koymuştur. Ve onun ortaya koyduğu imkânsızlık tartışmanın daha erken bir aşamasına ait olmakla daha kuvvetli bir konumdadır. Râzî bu delili temasla ilgili bağlamda zikrettiği yerde ise iki atomun aynı anda hareket etmesinin mümkün olmadığını söylemek şeklinde bir itirazın mümkün olduğunu söyler. O, İbn Sînâ'nın iki cevherin arasının boş olduğu, dolayısıyla hareket için bir engel olmadığı şeklindeki eleştirisinin itirazı geçersiz kılamayacağı kanaatindedir. Çünkü kendinde mümkün bir şeyin gerçekleşmesi sadece bir engelin yokluğuna değil şartın tahakkukuna da bağlıdır. Gerçekleşme şartı tahakkuk etmeyen bir şey engel söz konusu olmasa da gerçekleşmeyebilir. Râzî'nin bu konudaki örneği boşluğun varlığını reddeden filozofların dış feleğin sınırındaki bir kişinin elini ileri uzatmasının mümkün olmadığını söylemeleridir. Hâlbuki onlara göre âlemin dışında boşluk olmadığı gibi bir cisim de yoktur. Dolayısıyla âlemin dışına elini uzatmak isteyen kişi için de bir engel söz konusu değildir. Ancak uzanmanın şartı uzanabilecek mekânın bulunması olduğu için söz konusu durumda feleğin dışına doğru uzanmak kendinde mümkün olmasına rağmen fiilen imkânsızdır. Aynı şekilde bir çizginin iki tarafındaki iki cevherin aynı anda hareket etmesinin şartı mesafenin bölünebilmesi olup bu şart gerçekleşmediğinden aynı anda hareket etmeleri imkânsız olabilir.³²³

Cevheri ferdin imkânsızlığına dair dile getirilen bir diğer delil de paralel iki çizgi üzerinde birbirlerine doğru hareket eden iki cevherin düşünülmesi durumuyla ilgilidir. Bu şartlarda aralarında bir cevherlik boşluk olduğu halde birbirine doğru hareket eden iki cevher düşündüğümüzde bir sonraki anda bu iki cevher karşı karşıya gelmeden birbirlerini geçmiş olmaktadır.³²⁴

Atom görüşü açısından sorun oluşturduğunu söyleyebileceğimiz bu delilin atom karşıtlarının hareket üzerinden dile getirdiği en kuvvetli delillerden biri olduğunu

³²³ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/55.

³²⁴ İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/195, 196; İbn Sînâ, *Necât*, 140; Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/55; Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-Ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili", 146, 147; Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 2/23. Bu delilin görselleştirilmiş hali için bkz. Emine Nur Erdem, "İbn Sînâ'nın Atomculuk Eleştirisinin Sonraki Kelâm Atomculuk Tartışmaları Üzerindeki Etkisi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi Kader XIX/1* (2021), 328. Bu durum akla uzak gözükmeyle birlikte modern fiziğin varsayımlarından biri olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bulğen, *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi*, 411, 412. Ancak bu delilin bizce esas problemleri yanı Meşşâî hareket tasavvurunun da cismin intikal hareketi sırasında belli bir yerde bulunmadığını kabul etmesidir. Ross, *Aristoteles*, 154; Aristoteles, *Fizik*, 191, 193.

söyleyebiliriz. Birincisi akla iki tarafın da reddettiği tafra fikrini getirmesidir. İki farklı cisim karşı karşıyayken bunların tek bir hareket ile birbirleriyle karşılaşmadan birbirlerini geçmeleri ilk bakışta bir tür sıçramayı akla getirmektedir. Râzî bu delilin geçerli olması halinde sonsuz parçanın bilfiil varlığını gerektirdiğini düşünür. Râzî'nin temas ve karşılaşma üzerinden kurulan bütün deliller hakkında aynı yaklaşıma sahip olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü yönlerin birbirinden veya karşılaşma noktasının diğer varsayılan noktalardan farklılaşması ya vücûdî bir durumla ilgilidir veya değildir. Birinci durumda gereken cevheri ferdin yokluğu değil birbirinden ayrılmış bilfiil parçaların varlığıdır. İkinci durumda ise söz konusu farklılaşma ademî bir nispet veya izafetten ibaret olur ki cevher-i fert görüşünü ilzam edemez.³²⁵

Râzî'nin aktardığımız şekilde itiraz ettiği delilin akla tafra fikrini getirmesine de itiraz etmek de mümkündür. Bu bağlamda iki cevherin hareketinde bir sıçrama olup olmadığı konusunda birbirlerine nispetleri değil hareket ettikleri yüzeye veya mesafeye nispetlerinin esas olduğu söylenebilir. Bu açıdan baktığımızda iki cisim de birbirlerinin daha önce bulunduğu konuma geçmiş olmaktadır. Dolayısıyla atlanan bir mesafe söz konusu değildir.

Zikrettiğimiz sorunla ilgili farklı bir çözümün de mümkün olduğunu düşünüyoruz. Bu çözümü “mesafenin, cismin, hareketin ve zamanın bölünmez parçalardan oluştuklarını söylemek bu parçaların eşit büyüklükte olduğunu söylememizi gerektirir mi?”³²⁶ sorusuyla ifade edebiliriz. Ancak bu görüşü boşluk görüşünden destek alarak temellendirmek gereklidir. Bu bağlamda boşluğu salt yokluk kabul eden kelamcılar görüşleri dikkate alındığında iki cevher arasındaki boşluğun veya küre şeklindeki dört cevher arasındaki boşluğun cevher-i fertten küçük olmasında bir problem olmamalıdır. Boşluğu boyut olarak kabul eden kelamcılar açısından da boş olma durumunun vücûdî olmadığını söylemek mümkündür. Bu şartlarda biz mesafeye baktığımızda onun cevher-i fertler ve onlar arasındaki boşluğun bütününden oluştuğunu kabul etmeliyiz. Bu durumda iki cevher yan yana geldiklerinde toplam

³²⁵ Altaş, “Fahredden er-Râzî'nin el-Cevherü'l-Ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”, 144-146.

³²⁶ Kelamın klasik dönemine hâkim, ‘cevheri ferdin bölünmesi tasavvur edilemeyecek kadar küçük olması’ kabulüne dayanan cevher-i fert anlayışının da problemlili olduğunu düşünüyoruz. Bu açıdan cevheri ferdin “kendisinden daha küçük bir büyüklük tasavvur edilemeyen şey” olarak anlaşılmasının hatalı olduğu kanaatindeyiz.

mesafeleri iki cevher-i fert mesafesi ve ikisi arasındaki boşluğun toplamı kadar olmalıdır. Şu şartlarda hareketin en küçük parçasının eşleşebileceği en küçük mesafe bir cevherin uzunluğu olmayıp iki cevher arasındaki boşluğun uzunluğu olmalıdır. Boyut görüşü savunulurken hareket ile boşluk arasında kurulan bu irtibat da bu görüşümüzü desteklemektedir. Bu açıdan bakıldığında ise hareketin en küçük parçası cismin en küçük parçasından daha küçük olabilmekte dolayısıyla söz konusu imkânsızlık ortadan kalkmaktadır.

Hareketin en küçük parçasının cevheri ferdin en küçük parçasından küçük olabileceğine dair görüşümüzün kelamcıların klasik atom görüşleriyle tam olarak uyuşmadığının farkındayız. Bununla birlikte bu yaklaşımımızın klasik atom görüşüyle bağdaştırılabileceği kanaatindeyiz. Bunu şu şekilde gerçekleştirebiliriz. Cismi oluşturan parçaların kelamcıların savunduğu anlamda vehimde bölünebilen en küçük parçası hareketin ve mesafenin vehimde bölünebilen en küçük parçasına eşit olduğu halde bile bu durum onların bilfiil tahakkuk eden, yani dışta gerçekleşen en küçük parçaları denk olmayabilir. Hareket tahakkuk etmiş parçayla ilgilidir.

Cevheri ferdi kabul edenler açısından hızlilik ve yavaşlık cismin hareketine karışmış sükûnlardan başka bir şey değildir. Meşşâilere göre ise hareket baştan sona bir bütündür. Mesafenin başlangıcından sonuna kadar hareket tek bir şeydir. İşte cevher-i fert hakkında hareketle ilişkili bir delil de bu ihtilaf üzerine inşa edilmiştir. “Hızlilik ve yavaşlık harekete karıştığı söylenen sükûnlarla ilişkisiz olduğundan hareket bir bütündür.” şeklinde ifade edebileceğimiz bu kabul hızlı ve yavaş olmanın sükûnla ilişkili olamayacağına yönelik çeşitli delillerle desteklenmeye çalışılmıştır.³²⁷

Cevheri ferdi reddedenlerin bu delillerinden ilki şu şekilde ortaya konulmuştur. Sabah erkenden öğle vaktine kadar koşan bir at ile en büyük feleğin bu süredeki hareketini tasavvur edelim. At bu sırada 20 fersah yol gitsin en büyük felek de kendi etrafında dönüşünün dörtte birini tamamlamış olsun. Şüphesiz atın sükûnlarının hareketlerine olan fazlalığı en büyük feleğin hareketlerinin sükûnlarına olan fazlalığına eşittir. Ancak biz en büyük feleğin atın hareketinin bir milyon katından

³²⁷ İbn Sînâ, *et-Tabî'yyât*, 5/203; Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/62. Meşşâî geleneğin mesafeden veya mekânın yapısından bahsettiği bağlamda kastettiği şeyin cisim olduğu unutulmamalıdır. Sadece farklı bir yönden ele alınmaktadır.

fazla hareket ettiğini bilmekteyiz. Bu ise atın sükûnlarının hareketlerinden fazlalığının da böyle olmasını gerektirmektedir. Bu durumda bizim söz konusu hareketi asla hissetmememiz gerekir. Hâlbuki biz atın hareketini hissetmekte sükûnunu ise hissetmemekteyiz. Bu ise en büyük felek ile atın hareketi arasındaki hız farkının sükûnların fazlalığı ile ilgili olmadığını gösterir.³²⁸

Hızın sükûnların sayısı ile ilişkili olmadığına dair ikinci delil ağır cisimlerin daha hızlı düşmesi üzerine inşa edilmiştir. Bu bağlamda cismin ağırlığı belli bir sınıra ulaştığında onun hareketinin sükûnlardan arınmış olduğunu farz edilmektedir. Sonra söz konusu cismin daha da ağırlaştığını varsaydığımızda onun hızının da artması gereklidir. Bununla birlikte iki harekette de sükûn bulunmadığı için söz konusu hız artışının sükûnlarla alakalı olması mümkün değildir.³²⁹ Yine ağırlık üzerine inşa edilen bir başka delilde ağırlığın düşüşü gerektirdiği dile getirilmiştir. Buna göre söz konusu gerektirmenin sürekliliğinin hareketin mesafenin bazı parçalarında sükûnun ise başka parçalarında gerçekleşmesini imkânsızlaştırdığı ifade edilmiştir. İbn Sînâ ise bu bağlamda söz konusu itimat veya meylin ortadan kalkıp tekrar var olmasını gerektiren şeyin ne olduğunu sorgulamıştır.³³⁰ Yine bu bağlamda değirmen taşı, üç ayaklı pergel ve gölge-güneş ilişkisi üzerine kurulan daha önce değerlendirdiğimiz delillerin farklı yönleri delil olarak zikredilmiştir.³³¹ Bununla birlikte tekrara düşmemek için bu delilleri tekrar incelemeyeceğiz.

Râzî'nin kelamcılar lehine hız farkının sükûnla ilişkili olduğuna dair ortaya koyduğu bir delil hareketin birbirine komşu iki hayyizde peş peşe meydana gelişten ibaret olduğu şeklindeki kabul üzerine inşa edilmiştir.³³² Delil şu şekilde inşa edilmiştir: Yavaşlık ya cisim varlığa gelirken veya cisim var olduktan sonra ortaya

³²⁸ İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/194, 195; Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/720; Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/62, 63; Kâtibî, *Hikmetü'l-Ayn*, 202, 203; Altaş, "Fahredden er-Râzî'nin el-Cevherü'l-Ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili", 147.

³²⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/63; Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/721. Râzî'ye göre hareketin hızlilik ve yavaşlıkta aşamayacağı bir sınır söz konusu olmalıdır. İbn Sînâ ise bunu reddeder. Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/723; İbn Sînâ, *Necât*, 147, 148.

³³⁰ İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/195; Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/63; Altaş, "Fahredden er-Râzî'nin el-Cevherü'l-Ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili", 148.

³³¹ İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/194, 195; Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/63-65; Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 2/26, 27.

³³² Hareket tanımına ve tedricen oluşun imkânsızlığına dayanan bu kabulün delillerini daha önce zikrettiğimiz için tekrar etmeyeceğiz.

çıkar. Birincisi imkânsızdır, çünkü tek bir şeyin tedricen var olması mümkün değildir.³³³ Bu ise yavaşlığın şey var olduktan sonra ortaya çıktığını gösterir. Şey var olduktan sonraki durum ise sükündür. Eğer var olduktan sonra o hal üzere kalmaz ve bir anda yerini başka bir hal alır ise –ki o hal de kalıcı olmayıp yerini bir anda başka bir hale bırakmaktadır.- bu “hızlı” dediğimiz şeydir. Bundan daha hızlı bir şey düşünülemez. Bu da hareketler arasında hızlilik ve yavaşlık açısından bir fark olmadığını gösterir. Hız farkı tek tek hareketler arasında değil hareket ve sükûnlardan oluşan bir bütün için söz konusu olabilir ki bu da söz konusu hareket bütününe karışmış sükûnların çokluğuyla ilişkilidir.³³⁴

Râzî'nin hızlilik ve yavaşlık ile ve sükûn arasında bir ilişki olamayacağına dair dile getirilen delillere yönelik itirazları şu şekildedir: Birinci delilde dile getirilen iki husus söz konusudur. Birincisi atın hareketlerinin sükûnlarından çok daha az olduğu sözüdür ki iki tarafın da ortak kabulüdür. Ancak sükûnlardan daha az olduğu için bu hareketin hissedilmeyip atın durağan olarak gözükmesi gerektiği şeklindeki ikinci görüş kelamcılarının kabul ettiği bir şey değildir. Çünkü hareket varlık cinsinden bir sıfat olup sükûn ise hareketin yokluğundan ibarettir. Dolayısıyla sükûnun kendisi algıya konu olmaz. Bu sebeple bir şeyin sakin yani hareketsiz olduğu yargısına sükûnu algıladığımız için değil hareketi algılamadığımız için ulaşıyoruz.³³⁵

Zikrettiğimiz itirazın son derece iyi düşünülmüş olduğunu söylememiz gerekmektedir. Çünkü sükûnun âdemi oluşu, İbn Sînâ'nın ispatlamaya çalıştığı kabullerden birisidir. Yani, Râzî, bu itirazla hızlilik ve yavaşlığın sükûn ve hareketle ilişkisiz olduğuna dair zikredilen delilin kelamcılarının kabulleri bir yana Meşşâîlerin kendi kabulleri açısından bile sorunlu olduğunu ortaya koymaktadır.³³⁶

Bu delille ilgili bir sorun da dikkat çekmektedir. Daha önce aktardığımız kısımda, atın sükûnlarının hareketlerine olan fazlalığının en büyük feleğin

³³³ Burada Râzî'nin temkinli konuştuğu düşünülebilir. Ancak var oluşun tedricen gerçekleşmesinin imkânsızlığı tarafların ittifak ettiği hususlardan birisidir. Nitekim hareketle ilgili kısımda incelediğimiz gibi Meşşâîler açısından kevn ve fesat ile hareket arasındaki en önemli fark kevn ve fesadın tedricen olmamasıdır. Bununla birlikte Râzî tedricen oluşun imkânsızlığını tek bir şeyin var oluşu ile sınırlandırmıştır.

³³⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/65.

³³⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/65, 66; Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-Ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”, 151.

³³⁶ Bkz. İbn Sînâ, *Fizik I*, 135-138.

hareketlerinin sükûnlarına olan fazlalığına denk olması gerektiği şeklinde bir iddia geçmektedir. Bu iddiayı kabul etmek mümkün değildir. Çünkü biz söz konusu süredeki hareket ve sükûnla eşleşen anların sayısını ve en büyük feleğin ve atın her birinin bu anlardaki sükûnlarının hareketlerine oranını bilmemekteyiz. Dolayısıyla hem en büyük feleğin hem de atın sükûnlarının hareketlerinden çok daha fazla olması mümkündür. Bu ise en büyük feleğin hareketlerinin sükûnlarının hareketlerine fazlalığının atın sükûnlarının hareketlerine fazlalığına denk olmasına manidir. Durum böyle olunca en büyük feleğin hareketinin atın hareketinden fazlalığının atın sükûnlarının atın hareketlerine fazlalığına denk olduğunu söylemek de mümkün değildir. Hem feleğin hem de atın sükûnunun hareketinden fazla olması ihtimali de vardır. Bu delilin geçerli olabilmesi için iki farklı şeyin ispat edilmesi gerektiği söylenebilir: Bunlardan birincisi, sükûnun vücûdî olduğunun ispat edilmesi; ikincisi, en büyük feleğin hareketlerinin sükûnlarından fazla olduğudur.

Ağırlığın cismin düşüş hızını artırmasıyla ilgili ikinci delil hakkında ise cismin ağırlığının artmasının hareketleri arasında sükûn bulunmasa bile cismin düşüş hızını artırması gerektiği varsayımına itiraz edilmiş ve belli bir noktadan sonra cismin ağırlığındaki artışın düşüş hızını artıramayacağı söylenmiştir.³³⁷ Ağırlığın düşmeyi gerektirmesinin kesintisiz oluşu sebebiyle taşın mesafenin bir parçasında hareketli diğer bir parçasında hareketsiz olmasının mümkün olmadığı şeklinde ifade edebileceğimiz üçüncü delile ise boşluk ve doluluk üzerinden cevap verilmiştir. Buna göre düşmekte olan bir cisim önündeki hava ile karşılaştığı anlarda direnç sebebiyle durmakta durduğunda bu direnç ortadan kalkmakta ve cismin aşağı doğru hareketi devam etmektedir.³³⁸ Cismin düşüşünün kesintisiz olması ise ancak mesafenin tamamen boş olması durumunda mümkün olabilir ki muhatap hem boşluğu hem de boşlukta hareketin imkânını reddetmektedir. Râzî bu delilin yukarıdaki itirazlara ek olarak faili muhtara atıfla da tamamen ortadan kaldırılabileceği kanaatindedir.³³⁹ Yine o, hızlılık-yavaşlık üzerine kurulan delillerin tamamının Nazzâm tarafından tafraıy ispat etmek için kullanıldığını dolayısıyla bu delillerin geçerli olması durumunda sadece hızlılık-yavaşlığı değil tafraıy da ispatladığını söylemektedir. Bu deliller kabul

³³⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/66.

³³⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/67.

³³⁹ Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-Ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili", 152.

edilirse sonsuz mesafeyi aşmanın imkânsızlığıyla bilfiil sonsuz parçanın varlığına da itiraz etmek de mümkün değildir. Çünkü zamanın da sonsuz parçası olduğu varsayıldığında sonsuz mesafe sonsuz zamanda aşılabılır olacaktır.³⁴⁰

Cevheri ferdin varlığına dair tartışma bağlamında hareket ve zamanla ilgili delilleri zikredip kısaca değerlendirdik. Şimdi bu konudaki tartışmalarda önemli bir yere sahip olan başka bir delil türünü incelemeye geçebiliriz.

1.4.2.2. Geometriye Dayanan Deliller

Cevheri ferdin varlığı-yokluğu tartışmasında tarafların delillerin önemli bir kısmı da geometri ilminin verilerine dayanmaktadır. Bu deliller bölünmediği varsayılan cevherin vehimde bölünebilmesi imkânıyla ilgisi sebebiyle tartışmalarda önemli yer tutar.³⁴¹ Bu bağlamda küre, daire, dik açılı üçgen ve kare gibi şekillerin imkânından hareketle cevheri ferdin varlığı veya yokluğu tartışılır.³⁴² Bununla birlikte bu bağlamdaki tartışmaların merkezinde dairenin imkânına dayanan deliller bulunmaktadır. Bu durumun sebebi dairenin imkânının Öklid geometrisinin en temel kabulü olup diğer bütün şekillerin ispatının dairenin imkânı üzerine kurulmasıdır. Bu konuyu incelerken önce kalamcıların cevheri ferdi ispat sadedinde geometriden hareketle geliştirdikleri delilleri sonra cevheri ferdin imkânsızlığı bağlamında dile getirilen delilleri aktaracağız.

Cevheri ferdin varlığını ispat için geometri ilmine dayanarak söylenenleri tasnif eden Râzî'nin ilk zikrettiği delil, kusursuz bir kürenin düz bir zeminle birleşmesi varsayımına dayanır. Böyle bir durumda küre ile yüzeyin kesişme noktası bölünmeyi kabul etmeyecektir. Aksi halde, yani temas noktası bölünebilir olduğunda kürenin yüzeyinde düz bir çizgi olduğu varsayılması gerekecektir ki bu muhaldir. Çünkü kürenin kusursuz olduğu varsayılmıştı. Yine bu küre döndürüldüğü sırada yüzeyle teması birbirini takip eden tek noktalarla gerçekleşir. Aksi halde kürenin bir yönden

³⁴⁰ Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-Ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”, 134.

³⁴¹ Râzî kalamcıların cevher-i ferdin kırarak, keserek, vehimde ve varsayımda bölünmesinin mümkün olmadığı görüşünde olduklarını söyler. ‘Kırmak’ bir alete ihtiyaç duymadan bölmek, ‘kesme’ bir alet yardımıyla bölmek, ‘vehimde bölmek’ söz konusu cismi dışarda bölmek mümkün olmasa da zihinde farklı bölümler tasavvur edebilmek, ‘varsayımda bölmek’ ise bir şeyin vehimde hazır bulunmadığı şartlarda bile onun kısımlar olduğunu varsayabilmek anlamına gelmektedir. Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/12.

³⁴² İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/190-194.

uzamış olması, yani kürede düz bir çizgi bulunması gerekecektir ki bu muhaldir.³⁴³ İbn Sînâ bu delilin sadece ikinci kısmına yer vermektedir.³⁴⁴ O, bu bağlamda ilk olarak yüzey ve kürenin temasının varlıkta imkânının mümkün olmayıp sadece matematiksel düşüncede karşılaşılan bir şey olduğunu söylemektedir.³⁴⁵ Yine İbn Sînâ, kürenin döndürülmesinin imkânını sorgulamaktadır. Fakat o, bu iki durum hakkındaki imkânsızlık iddiasını kuvvetli bir şekilde savunmak yerine sadece imkâna yönelik bir sorgulama olarak dile getirmektedir. Onun bu tavrının sebebi muhtemelen hareket konusundaki eleştirisine imkânsızlıkla cevap verilmesine yönelik itirazının³⁴⁶ bir benzeriyle karşılaşmaktan çekinmesidir. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın bu bağlamdaki esas itirazı söz konusu durumun kürenin hareketinde değil sükûnunda gerekeceği şeklindedir. Çünkü ona göre hareket halinde küreyle yüzey arasında bilfiil bir noktadan değil ancak bir çizgiden söz edilebilir. İbn Sînâ'nın bu kabulü ânın ve noktanın bilfiil var olmadığı yönündeki kabulüyle ve hareketin tek ve bitişik olduğu varsayımıyla ilişkilidir. Bununla birlikte söz konusu durumun sükûn halinde de geçerli olduğu sorunu ortadan kalkmamaktadır. İbn Sînâ sadece mesafenin hareketin ve sükûnun bilfiil parçaları olmadığını ve ânın da bilfiil var olmadığını söylemekle yetinmekte ve sükûnla ilgili sorununun çözümüne girişmemektedir.³⁴⁷ Sükûnun parçaları olmadığını söylemek sorunu çözmemektedir. Çünkü sorun sükûnun parçaları olması değil temasın sükûn süresince tek parça ile gerçekleşmesidir. Sühreverdî ise bu sorunu o noktanın yüzeye ve cisme dönük iki vechi olduğunu söyleyerek aşmaya çalışır.³⁴⁸ Fakat bu yaklaşım noktaya kalınlık ekleyerek çizgiyi yüzeye, temas eden yüzeyi ise cisme dönüştürmektedir. Bu itirazın bir problemi de sorunun aslına yönelik hiçbir şeyi değiştirmemesidir. Zira nokta söz konusu kalınlığa sahip olsa bile temas cismin

³⁴³ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/28; Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye*, 1410/1990, 2/34, 35.

³⁴⁴ İbn Sînâ, *et-Tabî'ıyyât*, 5/186.

³⁴⁵ Râzî bu tavrı mükâbere olarak nitelemektedir. Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-Ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili", 126.

³⁴⁶ Aralarında bir cevherlik boşluk bulunan iki cevherin ortadaki cevhere hareket etmeleri durumunda ortada buluşacaklarını dolayısıyla ortadaki cevherin bölüneceği şeklindeki delili incelerken geçmişti. İlgili yere bakılabilir.

³⁴⁷ İbn Sînâ, *et-Tabî'ıyyât*, 5/201, 202.

³⁴⁸ Yalın, *Sühreverdî'de Doğa Felsefesi*, 54, 55; Yahyâ bin Hâbeş es-Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât: Hikmet Parıltıları: İnceleme - Çeviri - Eleştirmeli metin*, çev. Ahmet Kâmil Cihan - Salih Yalın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 212, 213.

yüzeyine dönük olan kısmında gerçekleşmemekte dolayısıyla temas mahalli bölünmez olarak kalmaktadır.

Temas noktasının bölünmeyeceğini gösteren bir delil de şudur: Temas noktasının bölündüğünü varsaydığımızda kürenin merkezinden bu temas noktasının iki ucuna doğru iki çizgi çekmek mümkün olurdu. Bu durumda dairenin içinde bir üçgen oluşmuş olurdu. Bu üçgenin dairenin merkezindeki kısmından da bu üçgenin çevredeki kısmının ortasına doğru dik bir çizgi çekmek mümkün olurdu. Bunu varsaydığımızda ise söz konusu üçgen ikiye bölünmüş olurdu. Böyle olunca üçgenin dairenin merkezinden temas noktası olduğunu varsaydığımız çizginin iki ucuna doğru uzanan iki kenarının dairenin merkezinden gelip üçgeni bölen çizgiden daha uzun olması gerekirdi. Hâlbuki bu üç çizgi de dairenin merkezinden çevresine doğru uzanmakta olup kusursuz küre ve kusursuz dairede merkezden çevreye uzanan bütün çizgilerin eşit olması bir zorunluluktur. Bu durum ise temas noktasının bölünebildiğini varsaydığımızda, bizi, dairenin merkezinden çevresine doğru uzanan çizgilerin hem eşit hem farklı olduğunu kabul etmeye zorlamaktadır ki bunun çelişkisi açıktır.³⁴⁹

Râzî, temas noktasının bölünmesinin yol açacağı imkânsızlıkları ortaya koyarken Öklid'e de atıfta bulunur. O, bu bağlamda, Öklid'in bir daire üzerindeki iki noktadan geçtiği varsayılan düz bir çizginin dairenin içinden geçmek zorunda olduğunu kanıtladığını belirtir. Râzî, eğer temas noktası bölünebilir olsaydı söz konusu çizginin dairenin içinden geçmesi gerekmeyeceğini dile getirir.³⁵⁰ Bu bağlamdaki diğer bir delili, bir dairenin kendisinden büyük bir dairenin içinde olduğu varsayıldığında bu iki dairenin tek bir nokta dışında temaslarının gerçekleşmeyeceği şeklinde ifade eden Râzî, bu durumun da Öklid tarafından ispat edildiğini söyler.³⁵¹

Râzî, söz konusu delile yönelik farklı itirazlar zikreder. Bu itirazların bir kısmını 'kürenin yuvarlanmasının mümkün olmadığı', 'bir kürenin ve bir yüzeyin delilde ortaya konulduğu şekilde temas etmesinin mümkün olmadığı', 'temas

³⁴⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/28; Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-Ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili", 123.

³⁵⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/28; Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 2/35.

³⁵¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/29; Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-Ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili", 124.

mahallinin bir nokta değil dairesel bir çizgi olabileceği', 'noktanın ve temas noktasının ademî oluşu' gibi söz konusu durumun tasavvuruyla ilgili itirazlar teşkil etmektedir. İtirazların diğer kısmını ise 'dairenin varlığının cevheri ferdin yokluğunu gerektirdiği' ve 'kelamcılara göre hakiki kürenin mümkün olmadığı' gibi metoda dair itirazlar oluşturmaktadır.³⁵²

Râzî, itirazları cevaplamaya kürenin imkânsızlığının filozofların müsellemi olmadığını söyleyerek başlar. Onlara göre küre şekli bütün basit tabiatların gerektirdiği bir şeydir.³⁵³ Ve basit tabiatın kendisi mümkündür. Kendisi mümkün olan bir şeyin ârız olan maniler sebebiyle gerçekleşmemesi gibi bir durum olabilir. Ancak zatında mümkün olan bir şeye bir engelin ârız olmaması da mümkündür. Varlığı mümkün olana bağlı olan şey de mümkündür. Öyleyse küre mümkündür.³⁵⁴

Kelamcıların kusursuz kürenin veya dairenin var olmadığı kabulüne rağmen Râzî'nin niçin küre ve daireden hareketle cevheri ferdin varlığına delil getirildiğini izah etmesi gereksizdir. Zira muhatabın kabullerinden hareketle onları ilzam eden deliller ortaya koymak hem felsefe hem kelam geleneklerinde yerleşik bir uygulamadır. Nitekim İbn Sînâ da cevheri ferdin imkânsızlığı ortaya koymak için, dairenin imkânını ispata kalkıştığı bir bağlamda kelamcılarının kabullerinden hareket ettiğini söylemektedir.³⁵⁵ Bununla birlikte Râzî'nin buradaki amacı kürenin imkânını ortaya koymak değil, küre ve yüzey arasında varsaydığı durumun imkânsız olduğu şeklindeki itiraza hareket alanı bırakmamaktır. Nitekim söz konusu cevap ilgili soru tekrarlandıktan sonra zikredildiği gibi kürenin imkânını ortaya koyduktan hemen sonra düz bir yüzeyin mümkün olduğunu söyler. Bu durumda iki mümkün duruma bağlı olan küre ve yüzey arasındaki varsayılan durum da varlığı mümkünlere dayandığı için mümkün olmaktadır. Dolayısıyla itirazda dile getirilen imkânsızlığın bir temeli yoktur.³⁵⁶

³⁵² Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/29.

³⁵³ İbn Sînâ, *Necât*, 168.

³⁵⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/30.

³⁵⁵ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/374, 375.

³⁵⁶ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/30.

‘Temas mahallinin var olmadığı’ yönündeki itiraza iki yönden cevap verilebileceğini söyler. Birincisi temas konumunun “nokta” olduğu ve noktanın var olduğunu söylemekten ibarettir.³⁵⁷ Ancak bu cevap itirazda bulunanların kabullerini yansıtmamaktadır. Bununla birlikte tarafların bütün ön kabullerde uzlaşmadığı zaten bilinen bir durumdur. Dolayısıyla cevheri ferdi reddedenlerin noktanın varlığını reddetmesi kabul edenleri bağlayıcı bir durum oluşturmamaktadır. Ancak bu durumda delil tamamlanmış olmaz. Delili tamamlamak için tartışmayı noktanın varlığı-yokluğu konusuna taşımak ve o bağlamda iddianın ispatına girişmek gereklidir.

Râzî’ye göre bu eleştiriye verilecek ikinci cevap eğer mülakat noktası yoksa mülakatla vasıflananın da mutlak yokluk olacağı şeklindedir.³⁵⁸ Eğer mülakat noktası olmazsa mülakatla nitelenen şeyin kendi varlığının ortadan kalkacağı gibi bir şekilde anlaşılırsa bu cevabın problemliliği ortadadır. Bununla birlikte, burada, mülakatın gerçekleştiği konum veya noktanın var olmadığı düşünülürken bizzat mülakatın – veya mülakatın gerçekleştiği mahallin- var olmadığını kabul etmek gerekeceği kastedilmiş olmalıdır. Nitekim mülakattan söz edilen yerde onunla nitelenen en az iki şey var olmak zorundadır. Daire çizgiyle mülaki olduğunda çizgi de daireyle bitişmiş olacaktır. Dolayısıyla söz konusu vasfı ikisi de taşımaktadır. Ancak söz konusu varsayımda varlık tek bir şeyden nefyedilmektedir.

Râzî, ‘dairenin ve kürenin kabul edilmesinin cevheri ferdi varlığını ispatlamayı engellediği’ şeklindeki itiraza da karşı çıkar. O, bunları kabul etmenin söylenenin aksine şu an tartışılan delilde görüldüğü üzere cevheri ferdi varlığını gerektirdiğini söyler.³⁵⁹ ‘Kürenin düz bir yüzeyde yuvarlanmasının mümkün olmadığı’ şeklindeki itiraza öyle olduğu varsayılsa bile düz bir yüzeyde kaydırılmasının mümkün olduğunda ihtilaf olmadığını söyleyerek cevap verir.³⁶⁰ ‘Kürenin daireyle temas mahallinin bir nokta değil bir çizgi olabileceği’ şeklindeki itiraza bu durumun söz

³⁵⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/30; Altaş, “Fahreddin er-Râzî’nin el-Cevherü'l-Ferd Adli Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”, 129.

³⁵⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/30.

³⁵⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/30. İtiraza karşı çıkmasına rağmen, Râzî de daire ve kürenin varlığını kabul etmenin cevheri ferdi reddetmeyi gerektireceği görüşündedir. “İleride daire ve kürenin varlığını kabul etmenin cevheri ferdi reddetmeyi gerektirdiğini bileceksin.” Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/31.

³⁶⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/30.

konusu çizginin düz yüzeyle örtüşen bir çizgi olmasını gerektireceği bu durumun ise kürenin çevresinde düz bir çizgi olmasını gerektirdiğini söyleyerek itiraz etmiştir. Çünkü temas ancak örtüşme ile gerçekleşmektedir. Ve düz yüzeyle örtüşen çizginin de düz olması gerekmektedir. Bu ise durum kürenin tasavvuruna aykırı bir durumdur.³⁶¹

Râzî'nin kelamcılar lehine ortaya koyduğu ikinci delil iki çizginin tasavvuru üzerine kuruludur. Biri diğerinin üzerinde hareket eden iki çizgi tasavvur ettiğimizde hareket eden çizgi bir ucuyla üzerinde hareket ettiği çizginin tamamına temas etmektedir. Hareketli çizginin ucu/sonu ise noktadır. –Önceki delilde dile getirdiğimiz üzere temas ancak örtüşmeyle mümkün olduğundan- Bu noktanın temas ettiği şey de nokta olmak zorundadır. Bu ise üzerinde hareket edilen çizginin noktalardan oluştuğunu kabul etmeyi gerektirmektedir. Râzî, bu delilin –hakiki/kusursuz-daire ve kürenin varlığını kabul etmeye dayanan önceki delilden daha kuvvetli olduğunu söyler. Çünkü bu delil daire ve kürenin varlığını kabul etmenin gerektirdiği zorlukları taşımadığı gibi daha az öncüle ihtiyaç duymaktadır.³⁶²

Üçüncü delilde noktanın bölünmeyen konuma sahip bir şey olduğunu söyleyen Râzî durum böyle olunca cevheri ferdin varlığını kabul etmek gerektiğini dile getirir. O, noktanın bölünmeyen konuma sahip bir şey olduğu görüşünün filozofların çoğunluğu tarafından benimsendiğini söyledikten sonra bu görüşün doğruluğunu burhanla ortaya koymak suretiyle delili cedeli olmaktan çıkarmayı vadeder.³⁶³ Râzî, delilin ikamesine ilk önermeyi tahlil ederek başlar. Ona göre noktanın bölünmeyen bir konuma sahip oluşu üç parçadan oluşan bileşik bir önermedir. Birincisi noktanın var olduğu³⁶⁴; ikincisi onun bir konum sahibi olduğu üçüncüsü ise bölünmeyi kabul etmediği önermeleridir. Birinci önermenin ispatında iki çizginin birbiriyle ancak bir nokta ile kesişeceğini dile getirir. Buna göre noktanın var olmaması kesişmeyle

³⁶¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/30; Altaş, “Fahredden er-Râzî'nin el-Cevherü'l-Ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”, 123.

³⁶² Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/31.

³⁶³ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/32.

³⁶⁴ İbn Sînâ bu delile noktanın bir şeyin sonu olduğunu ve sonu olduğu şeyin bir parçası olmadığını söyleyerek itiraz etmektedir. Bu bağlamda onun noktanın ademliğini savunduğunu söyleyebiliriz. İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/200.

nitelenen şeyin, yani mülakat mahallinin var olmadığı anlamına gelmektedir. Bu ise bedihi olarak bilinen şeye aykırıdır. Çünkü kesişme varlıklarda gerçekleşmektedir. Söz konusu durumda kesişme yalnızca bir nokta üzerinde gerçekleşmektedir. Bu ise söz konusu noktanın cevherlerde bulunmasını gerektirmektedir.³⁶⁵

Bu ifade nokta ve mülakat arasındaki ilişkiyi farklı bir yönden ortaya koymaktadır. Önceki ifade temas mahallinin vücûdî olmadığı iddiasına verilen cevapta geçmişti. Kullanılan ifade değişmese de burada farklı bir yöne dikkat çekildiği kanaatindeyiz. Orada “mülakatla nitelenen şey” ifadesinden kastedilen şey mülakatın kendisi iken burada “mülakat mahalli” olmaktadır. Problemin ortaya konuluş biçiminden anlaşıldığı kadarıyla Râzî “mülakat mahalli” ve “nokta”nın mevcut durumda dışta aynı şey olarak karşımıza çıktığını açıklamaya çalışmaktadır. Bu ise mülakat veya kesişme dediğimiz şeyin noktayla örtüşen mahallin taşıdığı bir sıfat veya arazdan ibaret olduğu anlamına gelmektedir.

Noktanın konum sahibi olduğunun bedihi bir şekilde bilindiğini söyleyen Râzî bu durumun hem akılda hem histe son derece açık olduğunu düşünür. Geriye ispat edilmesi gereken tek önerme kalmıştır. O da noktanın bölünmeyeceği önermesidir. Bu ise farklı yönlerden ispat edilebilir. Birincisi küre hakkında ortaya konulan 4 delildir. İkincisi noktanın çizginin ucu olduğu varsayımına dayanır. Hâlbuki eğer nokta bölünebilir olsa o çizginin ucu değil bir yüzey olurdu.³⁶⁶ Üçüncüsü de aynı varsayımına dayanır. Buna göre; eğer nokta çizginin ucu ise onun bölünebilir olduğunu varsaydığımızda onun iki yarısının tamamı çizginin ucu olmazdı. Yani iki uçtan biri çizginin ucu olup diğeri olmazdı. Hâlbuki biz onun çizginin ucu olduğunu varsaymıştık.³⁶⁷ Yani noktanın bölünebildiğini varsaydığımızda tasavvurumuza çizginin ucu olmayan da dâhil olmuş oldu. Dolayısıyla bölünme varsayımının noktaya ilişmesi noktayı nokta olmaktan çıkarmakta kendi tasavvuruyla çelişmektedir.

Noktanın varlığı, bir konum sahibi olduğu ve bölünmeyi kabul etmediği anlaşıldığına göre geriye onun cevher mi araz mı olduğu konusu kalmaktadır. Râzî’ye göre noktanın araz olması ile ilgili dikkate alınması gerekli iki yön söz konusudur.

³⁶⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/33; Altaş, “Fahredden er-Râzî’nin el-Cevherü'l-Ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”, 129.

³⁶⁶ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/33.

³⁶⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/33.

Birincisi şu şekilde ifade edilir: noktanın araz olduğunu varsaydığımızda onun bir mahalli olması kaçınılmaz olur. Ve bu mahal de ya bölünmeyi kabul edicidir veya değildir. Nokta ve mahalli arasındaki örtüşme sebebiyle mahallin bölünmeyi kabul edici olması mümkün değildir. Bölünmeyi kabul etmediği düşünüldüğünde ise tartışma başa döner. Noktaya mahal olan şey ya bir mahalle ihtiyaç duyan bir arazdır veya kendisiyle kaim bir cevherdir. Bu mahal araz olması durumunda iki ihtimal onun için de geçerlidir. Bu durum ya sonsuza kadar devam eder veya kendisiyle kaim bir mahalde durur. İlk ihtimal imkânsızdır. İkincisi ise cevher-i ferttir.³⁶⁸

Râzî'nin dile getirdiği ikinci yön ise taayyün ve ölçülerin tedâhülü le ilgilidir. Kendisine işaret edilebilen her şey şüphesiz belli bir hayyizde özelleşmiş ve belli bir yönde meydana gelmiştir. Bu durumda söz konusu arazın(noktanın) mahalli ya belli bir hayyizde özelleşmiştir veya özelleşmemiştir. Birincisi kabul edildiğinde ölçülerin tedâhülü gerekir ki cevheri ferdi reddedenler açısından bu muhaldir. İkincisi ise muhaldir. Çünkü mahalline hulul etmesi anlamına gelmektedir. Hululün ise bir hayyiz ve yön ile özelleşmesi etmesi aklın bedahetiyle reddedilir.³⁶⁹ Râzî, bu delilinde Sînâ'nın cevherlerin birleşme durumunun niteliğine yönelik varsayımlardan hareketle cevher-i fert aleyhine ürettiği delilden ilham almış gibi gözükmektedir. O birleşmenin dört farklı şekilde gerçekleşebileceğini söyler. Bunlar: salt peş peşelik, temas, tedâhül ve ittisaldir. Bu ihtimalleri değerlendiren İbn Sînâ, salt peş peşelikle hissimizde bir bütün olarak algıladığımız cismin oluşamayacağını, temas durumunda temas eden yönle etmeyenin ayrışacağını, tedâhülde cevherlerin bir araya gelmekle hacimlerinin artmayacağını ittisal de ise bölünebilir olacaklarını ifade eder.³⁷⁰

Râzî, noktanın çizgiyle kaim olması ihtimali üzerinden gerçekleştirilebilecek bir itirazı da değerlendirmektedir.³⁷¹ Ona göre bu itirazı kabul etmek noktanın çizgiye hulul ettiğini söylemeyi gerektirir. Bu sebeple Râzî, söz konusu hulul ile

³⁶⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/33, 34.

³⁶⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/34.

³⁷⁰ İbn Sînâ, *et-Tabî'yyât*, 5/189.

³⁷¹ Bunun klasik meşşâî yaklaşımın farklı bir ifadesi olduğunu düşünüyoruz. Bu yaklaşım çizginin noktaya, cismin parçalarına ontolojik açıdan öncelikli olduğu varsayımına dayanmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 334-337; Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, 2/102; Shayegan, *Avicenna On Time*, 205.

kastedilebilecek farklı manaları tahlil ederek söz konusu hululün imkânsızlığını ortaya koyar.³⁷²

Geometriye dayalı delillerden Râzî'nin cevher-i fert lehine zikrettiği son delil hareketin başlangıcı ve sonundaki konumun bölünmeyi kabul edici olmadığı üzerine kuruludur. Çünkü hareketin başladığını düşündüğümüz ilk konum bölünmeyi kabul edici olursa onun için iki farklı yarım düşünmek mümkün olurdu. Ve bu iki yarının her biri hareketin başlangıcı olabilirdi veya her biri onun başlangıcı ve sonu olurdu. Bu ise bir şeyin tek bir anda iki farklı mekân oluşunu gerektirirdi ki bu durum muhaldir. Bu durumda hareketin başlangıcının bulunduğu konumun bölünmeyi kabul edici olmadığı açıktır.³⁷³

Zikrettiğimiz delilin Râzî'nin hareket ve zamanla ilgili kabulleriyle yakından ilişkili olduğu görülmektedir. Bu sebeple bu delilin muhatabı ilzam edemeyeceği düşünülebilir. Çünkü Meşşâî gelenek benzer bir gerekçeyle hareketin başlangıç veya sonu için bir son tespit etmenin imkânsız olduğunu iddia etmektedir.³⁷⁴ Bununla birlikte Râzî'nin hareket konusunda ortaya koyduğu problem çözülmedikçe muhatabı söz konusu problem üzerinden ilzam etmesinin yerinde olduğu kanaatindeyiz. Zira onun buradaki eleştirisi hareketin tadrîcîliğine yönelttiği kuvvetli eleştiriden güç almaktadır. Dolayısıyla Râzî'nin orada tesis ettiği problem çözülmedikçe onunla ilişkili olarak dile getirdiği her sorun sadece kendisine farklı konularda ifade imkânı sağlamakla kalmamakta aynı zamanda söz konusu problemin ne kadar kritik olduğunu da göstermektedir.

Râzî, cevheri ferdin zorunluluğuna dair geometri ilmine dayanan oldukça kuvvetli deliller getirmiş olsa da onun aynı ilmin verilerine dayanarak aksi yönde zikrettiği delillerin daha kuvvetli olduğu söylenebilir. Şimdi bu delillerin incelemesine geçelim.

Cevheri ferdi reddedenlerin geometriyle ilgili delillerinden ilki daire ve kürenin imkânı üzerine kurulmuştur. Daha önce de işaret ettiğimiz üzere daire ve kürenin

³⁷² Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/34, 35.

³⁷³ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/35.

³⁷⁴ İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/205, 206; Shayegan, *Avicenna On Time*, 155, 156.

imkânı³⁷⁵ veya varlığını kabul etmenin cevheri ferdi imkânsızlığını kabul etmeyi gerektirdiği düşünülmektedir.³⁷⁶ Râzî, dâire varsa cevher-i fert olamaz şeklinde ifade edebileceğimiz bu delilin geçerliliğinin, iki iddianın ispatına bağlı olduğunu belirtir. Birincisi, daire ve kürenin imkânı veya varlığı iddiasıdır. İkincisi ise daire ve kürenin varlığı veya imkânının cevheri ferdi imkânsızlığını gerektirdiği iddiasıdır.³⁷⁷

Cevheri ferdi reddedenler birinci iddiayı bazen dairenin imkânından bazen de kürenin imkânından başlayarak ispat etmektedirler. Bu ikisinden birinin imkânı diğerinin de imkânını gerektirmektedir. Biz konuyu uzatmamak için daireyle ilgili olan delili zikretmekle yetineceğiz. Düz bir yüzey ve ona dik açıda sonlu bir çizgi düşündüğümüzde bu çizgiyi bir ucu sabit kalacak biçimde ilk konumuna gelene kadar döndürdüğümüzde dairesel bir hareket gerçekleştirmiş oluruz. Hareket eden çizginin bir ucu sabit olduğundan hareketi boyunca diğer ucunun merkeze mesafesi sabit

³⁷⁵ Bu noktada daire ve kürenin imkânı üzerinden ortaya konulan deliller üzerindeki bazı şüphelerimizi açıklamak istiyoruz: Bir imkândan imkânsızlık çıkarımı yapılması mantık açısından problemlidir. Birbirini engelleyen iki durumun ikisinin birlikte gerçekleşmesinin imkânsızlığı tarafların birinin varlığı durumunda diğerinin var olmasının imkânsızlığını kabul etmeyi gerektirse de bu ihtimal iki taraf için de geçerlidir. Bu açıdan bakınca cevheri ferdi kabul edenlerin dairenin varlığını reddetmeleri bu sorunu çözmek için yeterli gibi gözükmemektedir. Ancak cevheri ferdi kabul eden kelamcılarının vehimde bölünmeyi de reddetmesi bu tür bir savunma imkânını ellerinden almaktadır. Çünkü bu delilin gerektirdiği şey dışta bölünme olmayıp vehimde bölünmedir. Dolayısıyla burada hakiki bir cisimde iki ihtimalin gerçekleşme durumlarından ziyade gerçekte hakiki bir cisme ilişip ilişmediği dikkate alınmaksızın zihinde bulunan ölçülerin yani yüzey ve matematiksel cismin yapısı hakkında tartışılmaktadır. Vaziyet bu olunca imkânsızlık varlığa değil tasavvura ilişmektedir. Bununla birlikte kanaatimizce bu sorun da ancak tasavvurda iki durumu birleştirmek şartıyla geçerli olabilir. Dolayısıyla noktalardan oluşan bir çizginin daire oluşturduğunu düşünemeyiz. Aynı şekilde dairenin de noktaları bilfiil var olan bir çizgiden oluştuğunu düşünemeyiz. Bununla birlikte daireyi veya noktalardan oluşan bir çizgiyi düşünmemize bir engel yoktur. Üçgen kare düşünemememiz ne üçgeni ne de kareyi düşünmemize engeldir. Fakat buradaki esas sorun ölçülerin sürekli mi süreksiz mi olduğu noktasında iki farklı görüşten sadece birini benimseyebileceğimize yönelik sağduyumuzdur. Bir çizginin düz olduğunu düşündüğümüzde kesintili, dairede düşündüğümüzde ise sürekli olduğunu söylediğimizde çizginin veya yüzeyin yapısından cismin yapısı hakkında bir hükme ulaşma imkânını kaybederiz. Klasik felsefede bu tür durumlarda seçeneklerden biri tercih edilip diğerini gösteren durumları te'vîl etmek tercih edilmiştir. Modern bilim ise eğer iki seçenek de kabul etmeyi gerektiren yeterli veriye sahipse bu çelişkiyi görmezden gelerek ikisini de kendi şartlarında doğru kabul etmeyi tercih etmektedir. Bu durum en yaygın bilinen örneği ışığın yapısının dalga mı yoksa parçacık mı olduğu konusundaki ihtilaftır. Şakir Kocabaş, *Fizik ve Gerçeklik: Bilim Felsefesine Kavramsal Bir Yaklaşım* (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 96-99.

³⁷⁶ İbn Sînâ, *et-Tabî'yyât*, 5/190.

³⁷⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/81.

kalmakta dolayısıyla hareketin dış tarafındaki oluşan şekilde herhangi bir eşitsizlik bulunmamaktadır. Bu şekil ise dairedir.³⁷⁸

Daire ve kürenin imkânının cevheri ferdin imkânsızlığını gerektirdiği şeklindeki ikinci iddia ise şu şekilde izah ve ispat edilmeye çalışılmıştır. Cevheri fertlerden mürekkep düz bir çizgi düşündüğümüzde bu çizginin daire haline gelmesi imkânsızdır. Çünkü bu çizgiyi daire şekline getirdiğimizde onun iç tarafındaki parçalar birbirine bitişiktir. Dış tarafındakiler de birbirine bitişiktir. Bu ise dairenin iç ve dışının büyüklüğünün aynı olmasını gerektirir. Sonra iç yüzü bu dairenin dış yüzüne bitişik bir başka daire düşündüğümüzde onun da dış ve iç yüzleri hem birbirleriyle hem de içteki dairenin iç ve dış yüzleriyle eşit olacaktır. Dolayısıyla onları oluşturan cevheri fertlerin sayısı eşit olacaktır. Biz bu şekilde dairelerin sayısını artırıp en büyük feleğin büyüklüğünde bir daireye ulaştığımızda bile bu durum değişmeyecektir. Bunun imkânsızlığı açıktır. Bu ise cevher-i fertlerden oluşan bir çizgiden dairenin oluşmasının imkânsız olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü cevheri ferdi kabul ettiğimizde dairenin iç kısmındaki parçaların birbirine bitişik olduğunu varsaysak bile dış kısmındakilerin ayrı olduklarını kabul etmek zorunludur. Bu ise iki açıdan cevheri ferdi reddetmeyi gerektirmektedir. Birincisi çizginin parçalarının iç ve dış taraftan birinde bitişik birinde ayrı olması iki tarafın farklılaştığını yani çizginin parçalarının iç ve dış yönlerden ikiye bölündüklerini kabul etmeyi gerektirir.³⁷⁹ Daireyi oluşturan çizginin dış kısmındaki boşluklara gelince onlar ya cevher-i fert genişliğindedir. Bu durumda bölünür olurlar. Ve bunların içine bir cevher sığıldığında bu cevher çizginin iç ve dış kısmını oluşturan cevherlerden küçük olmuş olur. Veya bu aralıklar cevher-i fertten küçüktürler o zaman yine cevher-i fert en azından zihinde bölünmüş olur. Bu durum ise cevher-i fertlerden oluşan bir çizgiden dairenin meydana gelemeyeceğini göstermektedir. Dahası söz konusu imkânsızlık fiili bir imkânsızlık değil akli bir imkânsızlıktır.³⁸⁰

³⁷⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/81; Altaş, “Fahredden er-Râzî'nin el-Cevherü'l-Ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”, 157.

³⁷⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/83.

³⁸⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/84. Râzî bu delilde müsadere ale'l-matlûb olduğunu düşünmektedir. Altaş, “Fahredden er-Râzî'nin el-Cevherü'l-Ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”, 159.

Küre ve dairenin imkânının cevheri ferdin imkânsızlığını gerektirdiğine dair bir diğer delil cevher-i fertlerden bir daire oluşturmanın imkânsızlığına dayanmaktadır. Bir cevheri ferdin yanına bir başka cevher-i fert koyduğumuzda bir çizgi elde ederiz. Ancak biz bu ikinci cevheri ferdi nereye koyarsak koyalım daire elde etmemiz mümkün değildir. Dolayısıyla bir daire elde etmek için en azından iki çift cevheri ferde ihtiyaç duyarız. Dairenin genişliği için yan tarafa olan meylinin, darlığı için de aşağıya doğru meylinin fazla olması gerekmektedir. Yine dairenin genişlik ve darlık derecelerinin bir sınırı yoktur. Bu ise aşağıdaki veya yandaki cevherin sonsuza kadar bölünmesini gerektirmektedir.³⁸¹

Cevher-i fertlerden bir dairenin oluştuğu varsayımı üzerine kürenin imkânını tartışan bir delil de şu şekilde ortaya konulmuştur. Bir dairedeki cevher-i fertlerin üzerine birer tane daha cevher-i fert daha yerleştirmek suretiyle ona bitişik bir daire daha meydana getirsek elde ettiğimiz şekil küre değil ve silindir olur. Bu ise kürenin ancak iki cevheri ferdin arasına bir cevher denk gelecek şekilde yerleştirmek suretiyle daha küçük bir ikinci daire oluşturarak elde edilebileceğini gösterir. İki cevheri ferdin arasına bir cevher-i fert koyulabilmesi ise bölünmeyi gerektirir.³⁸²

Bir diğer delil ise cevheri ferdin kendi şekli üzerinden ortaya konulmuştur. Buna göre cevheri fertlerin her biri hacim sahibi ve mekân tutan varlıklar olduklarına göre onların sonlu olması zorunludur. Sonlu olan her şey ise bir sınır tarafından kuşatılır. Bu sınır ise ya tek bir sınır veya birden çok sınırdır. Tek sınırla kuşatılan şey küre birden çok sınırla kuşatılan şey ise çokgendir. Öyleyse cevheri fertlerin her biri küre ya da çokgen şeklindedir. Küre şeklinde ise bölünür olması gerekmektedir. Çünkü küreler bir araya geldiklerinde aralarında boşluk meydana gelir ve bu aralıkların her biri söz konusu küreden küçüktür. Bu ise cevheri ferdin bölünmesini gerektirir.³⁸³ Çokgenlerin bölünebilirliği ise daha açıktır.³⁸⁴

Râzî, bu bağlamda aktardığı son delili düz bir çizgi çekip onun bir ucundan dairenin yay şeklindeki çizgisini çıkarttığımız varsayımı üzerinden izah etmektedir.

³⁸¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/84.

³⁸² Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/84.

³⁸³ Kâtîbî, *Hikmetü'l-Ayn*, 182, 183; Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikîyye*, 1410/1990, 2/24.

³⁸⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/84, 85.

Söz konusu durumda iki çizginin kesiştiği yerde oluşan açının dairenin genişliğinin sonsuz derecede olabilmesi sebebiyle sonsuza kadar bölünebilmesi gerekmektedir.³⁸⁵

Râzî cevheri ferdi reddedenlerin daire ve küre üzerine inşa ettikleri delilleri aktardıktan sonra bu delilleri tahlil etmeye ve eleştirilerini ortaya koymaya başlamaktadır. O cevheri ferdi reddedenlerin dile getirdikleri bu delillere rağmen cevheri ferdin varlığını savunmak isteyen kişinin iki şeyin gerçekleştirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Birincisi daire ve kürenin imkânına yönelik ortaya konulan delillerin zayıflığını göstermek, ikincisi ise daire ve kürenin imkânsızlığına delil getirmektir.³⁸⁶

Râzî, dairenin imkânına dair “bir ucunu sabitlediğimiz sonlu bir çizgiyi ilk konumuna gelecek şekilde çevirirsek bu hareketle bir daire oluşturmuş oluruz” şeklinde ifade edilen delile itiraz eder. Çünkü bu delil çizgi kendi etrafında dönerken sabitlenen ucun hiçbir şekilde hareket etmeden kalmasının imkânı ispat edilmedikçe eksiktir. Bu konuda herhangi bir delil ortaya konulmamıştır. Dolayısıyla delil geçersizdir.³⁸⁷ O, geometricilerin, geometrinin 4 temel kavramından³⁸⁸ üçünün ispatını daire üzerinden gerçekleştirirken dairenin ispatı konusunda böyle bir gevşek tavra sahip olmalarını tuhaf bulur. Daha da tuhaf olan onların böyle temel bir konuyu ihmal ederken bedîhî olarak bilinen şeylerin ispatı için müstakil makaleler yazmalarıdır.³⁸⁹

Râzî'nin değerlendirdiği ikinci delil havada duran yukarı kısmı ağır bir cisim düşerken yukarıda olan tarafının hareketiyle dairenin eğiminin çizildiği şekilde ifade edilen delildir. O bu delilin cismin üst kısmı hareket ederken alt kısmının hareket etmediği ispat edilirse kabul edileceğini söyler. Bu itiraz hem çizgi üzerinden yapılan itirazla ortaktır; hem de yeni varsayımın gerektirdiği bir sonuca işaret etmektedir. O söz konusu durumda cismin alt kısmının da aşağı doğru hareket edeceğini dolayısıyla daire şeklinin oluşmayacağını düşünür.³⁹⁰

³⁸⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/85.

³⁸⁶ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/86.

³⁸⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/86.

³⁸⁸ Daire, küre, koni ve silindir geometrinin bütün konularının kendilerinden türediği asıllar olarak kabul edilmektedir. Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/86.

³⁸⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/86, 87.

³⁹⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/87, 88.

Basit olan şeklin küre olması gerektiği şeklinde ifade edilen öncüle de itiraz eden Râzî, küre hakkında bu iddiayı yanıtlıyan şeyler olduğunu söyler. Ancak onun burada yaptığı küre dışında basit bir şekil bulmaya çalışmak değil kürenin farklılıklar barındıran bir şekil olduğunu ortaya koymaktır. Râzî “küre basit bir şekil midir?” sorusunu sorar. O bu bağlamda feleklerin durumunu örnek verir. Feleklerin küre şeklinde olsa da hem kendileri çoktur hem içlerinde çokluk ve farklılık barındırırlar. Yine feleklerin iç içeliği bu konuda sorun oluşturmaktadır.³⁹¹ Zira bu durum ya boyutların tedâhülünü veya küre şeklinde olduğu varsayılan feleklerin mürekkep olduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir. Yine küre, kubbe olarak isimlendirebileceğimiz iki farklı şeklin birleşmesi olarak düşünülebilir; dış yüzeyi ve iç yüzeyinin büyüklüğü ve şekli de farklıdır.³⁹² Ayrıca basit cisim kendisinde varsayılan parçası mahiyetçe kendisinin tamamına eşit olan cisimdir. Bu ise eğer küre basit olsaydı onun farz edilen her bir parçasının küre şeklinde olmasını gerektiği anlamına gelmektedir. Oysa durum böyle değildir.³⁹³

Râzî'nin bu itirazda ortaya koyduğu yaklaşımın kritik bir öneme sahip olduğunu söylememiz gerekmektedir. Çünkü daire ve kürenin gerçekleşme imkânı ile cevheri ferdin imkânı arasındaki ilişkiye dair bir tartışmayı daire ve kürenin yapısının basit mi yoksa mürekkep mi olduğu hakkındaki bir tartışmaya çevirmektedir. Râzî, cevheri fert konusunun girişinde insanların bu konudaki ihtilaflarının ortaya koyarken sorunun temelini cisimlerin mürekkep mi basit mi olduğu şeklinde tespit etmişti. Çünkü cismin mürekkep olduğunu kabul etmek cevheri ferdi kabul etmeyi, basit olduğunu kabul etmek ise reddetmeyi zorunlu olarak gerektirmektedir. Dolayısıyla kürenin mürekkep olduğu varsayıldığında muhatabın tercihte bulunabileceği sadece iki görüş söz konusudur. Birincisi bu mürekkep yapıyı oluşturan parçaların sonlu olduğu görüşü, ikincisi ise söz konusu parçaların sonsuz olduğu görüşüdür. İkinci görüş tarafların yanlılığında ittifak ettikleri bir görüş olduğuna göre kürenin basit

³⁹¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/88.

³⁹² Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/88; Altaş, “Fahredden er-Râzî'nin el-Cevherü'l-Ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”, 159.

³⁹³ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/88. Bu itirazların hepsinin aynı kuvvette olmadığı dikkat çekmektedir.

olmadığı kabul edildiğinde bilfiil onu oluşturan sonlu parçalar kabul etmek zorunlu hale gelmektedir.

Râzî, daire ve kürenin varlığına dair dile getirilen delillerdeki sorunlara işaret ettikten sonra bunların imkânsızlığını gösteren deliller ortaya koymaya geçer. Bu bağlamda ilk zikrettiği şey cevheri ferdi imkânına dair zikredilen delillerin dairenin imkânsızlığına da delil olduğudur. Çünkü daire ve küre ile cevheri ferdi imkânı birbirini engelleyicidir. Dolayısıyla ikisinin imkânı birlikte kabul edilemez.³⁹⁴ Râzî'nin zikrettiği ikinci delil kürenin ve dairenin varlığını kabul etmenin cevheri ferdi hem varlığını hem de yokluğunu gerektirmek gibi bir çelişki taşımasıdır.³⁹⁵ Hatırlanırsa Râzî'nin cevheri ferdi ispat için ortaya koyduğu ilk delillerden biri dairenin düz bir yüzeye veya başka bir daireyle temas ettiği varsayımı üzerine kuruluydu. Cevheri ferdi reddedenler de sonlu parçalardan oluşan bir çizgiden dairenin oluşamayacağını söyleyerek dairenin varlığının cevheri ferdi varlığında mümkün olmadığını söylemişlerdi. Bu durumda daire var olmakla kendi varlığına engel olan bir şeyin var etmiş olmaktadır.

Râzî bu bağlamda son olarak cevheri ferdi şekli üzerinden dile getirilen bir eleştiriye itiraz eder. O, “Cevher-i fert ya küre şeklindedir veya köşelidir.” şeklindeki önermeye söz konusu şekillerin her birinin var olabilmek için cevheri ferde ihtiyaç duyan mürekkep yapılardan oluştuğunu söyleyerek itiraz eder. Ona göre şekiller cevheri fertlerden oluşmaktadır; tersi değil.³⁹⁶

Burada işaret etmek istediğimiz bir sorun daha bulunmaktadır. Daha önce geçtiği üzere Öklid geometrisinde ister iç içe ister yan yana olsun iki dairenin birbiriyle teması ancak bir nokta üzerinden gerçekleşebilir. Bu durumu basit cisimlerin doğal şeklinin küre olduğu kabulü³⁹⁷ ile birlikte düşündüğümüzde ise ya doğadaki basit cisimlerin hiçbir zaman doğal şekillerinde bulunmadığını veya boşluğun varlığını

³⁹⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/89.

³⁹⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/89, 90. Râzî burada tartışma boyunca daha önce dile getirdiği bazı itirazları delil formunda tekrar sunmaktadır. Konuyu uzatmamak için aktarmıyoruz.

³⁹⁶ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/90.

³⁹⁷ İbn Sînâ, *Necât*, 168; İbn Sînâ, *'Uyûnü'l-Hikme*, 22; Râzî, *Lübâbu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, 102; Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, 2/129, 130.

kabul etmek zorunlu hale gelmektedir.³⁹⁸ Boşluğun imkânsızlığı sebebiyle basit cisimlerin doğal şekillerinde kalamadıkları dolayısıyla yoğunlaşmış seyreldikleri söylenebilir. Ancak Meşşâî geleneğin basit cisim olarak gördüğü felekler hakkında aynı şeyi savunmak mümkün görünmemektedir. Bu durum ise boşluğun varlığını kabul etmeyi gerektirmektedir.

Cevheri ferdin imkânsızlığına dair geometri ilminde dile getirilen deliller küre ve daireyle ilgili delillerle sınırlı değildir. Bu bağlamda üçgen, dörtgen, açı ve çizgiye dayanan deliller ortaya konulmuştur. Râzî, bu delilleri de aktarmakta ve tahlil etmektedir. Şimdi onları aktarıp tahlil edeceğiz.

Râzî bu konuda ilk olarak Öklid'in üçgenin imkânıyla ilgili delilini zikreder. Buna göre iki parçadan oluşan her çizgi üzerinde eşkenar bir üçgen oluşturmak mümkündür. Bu ise çizginin iki parçasının arasına bir parça gelmesi şeklinde gerçekleşir. Bitişik iki parça üzerine bir parça konulabilmesi ise parçaların bölünebilirliğini gerektirmektedir. Çünkü iki bitişik parçanın arasına bir parça koyduğumuzda kaçınılmaz olarak parçalardan her biri iki parça arasında kalmış olur. Bu bağlamda zikredilen bir diğer delil zikredildiği gibi bir üçgeni iki kenarı da iki parçasının arasına gelecek şekilde üç parçalı bir çizginin üzerine yerleştirilmesi durumuyla ilgilidir. Ve bu durumun parça sayısı her seferinde bir adet artırılarak sonsuza kadar götürülmesi mümkündür. Bu, üçgenlerin her birinin iki parçanın arasına bir parçanın gelmesi suretiyle oluşturulması anlamına gelmektedir ki bölünmeyi gerektirmektedir.³⁹⁹

Bu bağlamda Râzî'nin zikrettiği üçüncü delil üçgeni oluşturan büyüklüğü sonsuza kadar artırmanın mümkün olmasına dayanmaktadır. Yani bir kenarı bir diğer kenarı iki sonraki kenarı üç parça uzunluğunda olan bir üçgenin parçalarının uzunluğunu 3-4-5 yapmanın önünde bir engel yoktur. Yani söz konusu durum üçgen şeklinin bozulmasını gerektirmemektedir. Öyleyse üçgenin vehimde sonsuza kadar

³⁹⁸ Râzî bu durumu kuşatıcı feleğin basitliğini ispatlamaya çalıştığı bağlamda dile getirmektedir. Buna göre basit cismin doğal şekli küre ise onların bir araya gelmesi ile muttasıl yüzeyin oluşamayacaktır. Dolayısıyla kuşatıcı feleğin mürekkep olması durumunda boşluk zorunlu hale gelecektir. Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, 2/145.

³⁹⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/91.

büyütülmesi mümkündür. Sonsuza kadar artabilen bir şeyin sonsuza kadar azalması da mümkündür. Bu ise onun en küçük olduğunu varsaydığımız parçalarının bölünebilmesi anlamına gelmektedir.⁴⁰⁰ Yine üç parçalı çizgilerden oluşan eşkenar bir üçgenin köşesinden karşısındaki kenara dik bir çizginin geçtiğini varsaydığımızda iki farklı üçgen oluşmaktadır. Bu çizginin uzunluğunu düşündüğümüzde ise onun üç parçadan kısa iki parçadan uzun olduğunu söylemek zorunda kalmaktayız. Bu durum da bölünmeyi gerektirmektedir.⁴⁰¹

Cevheri ferдин imkânsızlığını göstermek için dörtgenden hareketle de bazı deliller zikredilmiştir.⁴⁰² Bunlardan ilki her biri dört parçadan oluşan dört çizgiyle bir kare oluşturmak varsayımına dayalıdır. Biz bu çizgileri birbirine bitişik surette alt alta koyarak bir kare oluşturduğumuzda bir açığı kuşatan iki kenarı birbirine bağlayan köşegen de, söz konusu karenin her bir kenarı da şüphesiz dört parçadan oluşmaktadır. Çünkü bahsimize konu olan köşegen birinci parça birinci çizgiden ikincisi ikinci çizgiden üçüncüsü üçüncü çizgiden ve dördüncüsü dördüncü çizgiden olur. Bu durumda bu çap ya kenarlardan büyüktür veya değildir. Eğer büyükse bu bölünmeyi gerektirir.⁴⁰³ Râzî burada bu çapın kenarlardan büyük olmadığı varsayımını da dikkate alsa da aynı delili aktaran İcî, bu varsayıma girmeyi gerekli görmez. Çünkü çapın büyüklüğü aşikârdır. O bu geçersiz varsayımı değerlendirmek yerine söz konusu büyüklük farkının cevheri ferдин imkânsızlığını gerektirmeyeceği, cevheri ferдин varlığıyla birlikte cevherler arasındaki boşluktaki farklılıktan dolayı böyle bir durumun oluşabileceği şeklindeki bir itirazı cevaplar. Ona göre bu itiraz da geçersizdir çünkü bu itirazda ortaya konulan varsayıma göre çapın parçaları arasındaki boşluklar için iki durum söz konusudur. Ya aralarına cevher girecek kadar geniştirler veya değildirlir. Birinci durumda çapın iki kenarın toplamı büyüklüğünde olması gerekmektedir ki akıl ve duyu bunu reddeder. İkinci durumda ise söz konusu parçanın küçüklüğü sebebiyle bölünme gerekir ki bu da itirazın temelindeki kabulle

⁴⁰⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/92.

⁴⁰¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/92.

⁴⁰² Râzî'nin üçgen üzerine dile getirdiği deliller naklettiklerimizle sınırlı değildir. Bununla birlikte çalışmamızın hacmi sebebiyle tek tek aktarmıyoruz. Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/91-94.

⁴⁰³ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/94; Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 2/28; İcî, *El-Mevâkıf fi'l-İlmi'l-Kelâm*, 192; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 2/800, 801.

çelişmektedir.⁴⁰⁴ Tefâtânî ise detaya girmeden köşegende bulunan boşluğun kenarda da bulunması gerektiği söylenerek bu itirazın reddedildiğini belirtir.⁴⁰⁵ Bu delile ayrıca düz bir köşegen çizmenin imkânsızlığı söylenerek itiraz edilmişse de İbn Sînâ bu itirazı geçersiz bulmakta ve söz konusu imkânı ispatlamaya çalışmaktadır.⁴⁰⁶

Cevheri ferdin reddine dair bu bağlamdaki ikinci delil Öklid'in ikinci makalesinde ispat ettiği bir kabule dayanmaktadır. Buna göre düz çizgilerden oluşan her yüzeyde dörtgen oluşturmak mümkündür. Ancak cevher-i fert kabul edilirse üç parçadan oluştuğu varsayılan bir üçgen tasavvur edilmiş olacaktır. Bu ise düz çizgilerden oluşan her yüzeyde dörtgen oluşturulabileceği varsayımını reddetmeyi gerektirmektedir.⁴⁰⁷

Râzî bu konuda iki delil daha zikrettikten sonra okura hitap etmekte ve geometri üzerinden ortaya konulan bu delillerin kuvvetli olduğunu ve onları reddetmek için bir hile bulunmadığını söylemektedir. Bu deliller geometri ilminin verilerine sağlam bir şekilde dayandığından olduğundan bu delillerde zayıflık bulmanın yolu bu ilmin verilerini temelden sarsacak itirazlardan geçmektedir.⁴⁰⁸ Bu bağlamda, Râzî, Öklid'in geometrinin temellerini iki esas üzerine kurduğunu söyler. Bunlardan birincisi dairenin kabulü, diğeri ise herhangi bir ölçüyü diğerin üzerine uygulamanın imkânıdır. Dairenin varlığını gösteren deliller son derece zayıf ve aksi yöndeki deliller son derece kuvvetlidir.⁴⁰⁹ Bu sebeple cevheri fert konusunda daire üzerinden ortaya konulan deliller dairenin ispatındaki problem sebebiyle zayıflıktan kurtulamaz.

Tatbik ilkesine⁴¹⁰ gelince bu ilkeye yönelik bir eleştiri ortaya koymak güçtür. Râzî, bu itirafla birlikte şöyle bir itirazda bulunmanın mümkün olduğunu ifade eder. İki çizginin birbirine uygulanması mümkün değildir. Çünkü bu durumda çizgiler ya kısmen ya da tamamen birleşir. Kısmen birleşmeleri çizginin boyuna bölünmesini

⁴⁰⁴ İcî, *El-Mevâkıf fi 'İlmi'l-Kelâm*, 192; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 2/800, 801.

⁴⁰⁵ Tefâtânî, *El-Makâsıd*, 380, 381.

⁴⁰⁶ İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/192-194. Dik üçgenin hipotenüsü üzerinden ortaya konulan delil de bu delilin farklı bir veçhinden ibarettir. Taftazânî, *El-Makâsıd*, 380, 381.

⁴⁰⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/95.

⁴⁰⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/95.

⁴⁰⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/95, 96.

⁴¹⁰ İki çizgiden oluşan her yüzeyde bir dörtgen oluşturmanın mümkün olması.

gerektirir ki bu muhaldir. Çünkü çizginin iki boyutlu olmasını yani yüzey olmasını gerektirir. Tamamen birleşmeleri de muhaldir; çünkü bu durumda iki çizgi tek çizgiye dönüşmüş olur. Zira çizgiler mahiyetleri, yani, çizgi olmaları bakımından birbirinden ayrılmazlar. Bu durumda bir çizgiye işaret etmek aynı zamanda diğer çizgiye işaret etmek olacaktır.⁴¹¹

Geometri ilminin ilkelerinin taşıdığı bu sorunlar sebebiyle Râzî cevheri ferdin varlığı veya imkânı konusundaki tartışmada geometrinin verilerinin ciddiye alınmaya değmeyeceği kanaatindedir. Çünkü söz konusu ilkelerin taşıdığı problem geometriye dayalı bütün deliller için bir zayıflık oluşturmaktadır. Bu sebeple cevheri ferdin varlığı kat'i delillerle ispat edilmiş iken geometri ilminin akla uzak ilkelerine dayanarak onu reddetmek makul değildir.⁴¹² Râzî, bu bakış açısı sebebiyle geometri ilminin başından sonuna kadar bütün verilerinin cevheri ferdi reddetmeyi gerektirdiğini net bir şekilde söylemekten çekinmez.⁴¹³ Zira geometrinin ilkelerinin taşıdığı problem sebebiyle bu ilim cevheri ferdin varlığı hakkında gerçek bir şüphe oluşturmamakta dolayısıyla herhangi bir sorun teşkil etmemektedir.

Bu bağlamda unutulmaması gereken bir şey de Öklid'in Aristo'nun süreklilik iddiasını bir ön kabul olarak benimsemesidir.⁴¹⁴ Bu durum sebebiyle kelamcılar onu Meşşâîlerle aralarındaki cismin veya mesafenin sürekli olup olmadığı konulu ihtilaf üzerinde bir otorite konumunda görmemektedirler. Bunun neticesi ise Öklid geometrisinin varsayımlarıyla cevher-i fert görüşü arasındaki ihtilafa hata ihtimalinin iki taraf için de söz konusu olabilmesidir. Dolayısıyla cevher-i ferdin varlığı daha kuvvetli delillerle ispatlanabilmişse hatanın Öklid'in kabullerinde olduğunu söylemek mümkündür.⁴¹⁵ Diğer yünden Öklid geometrisinde süreklilik bir ön kabul olduğundan bu kabul üzerine kurulmuş bir sistemin cevheri ferdi kabul etmenin gerekleriyle örtüşmemesi normaldir. Ama bu durumdan cevheri ferdin imkânsızlığını çıkartmak müsadere ale'l-matlûptur. Nitekim Râzî'nin burhanla bilinen bir konuda zayıf

⁴¹¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/96.

⁴¹² Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/96.

⁴¹³ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/101.

⁴¹⁴ Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-Ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili", 91, 92.

⁴¹⁵ Baga, *İbn Sînâ Sonrası İslâm Felsefesinde Cisim Teorisi*, 222.

şüphelerin bir anlamının olmayacağını söylemesinden onun böyle bir yaklaşıma sahip olduğu anlaşılmaktadır.⁴¹⁶

1.4.2.3. Diğer Deliller

1.4.2.3.1. Cismin Ölçüsünün Sınırlılığına Dayanan Deliller

Bu başlıktaki delillerin daha çok cevheri ferdin gerekliliğini savunanlar tarafından ortaya konulduğunu söyleyebiliriz. Burada ortaya konulan delillerin amacı bir cismin sınırlı bir ölçüye sahip olmasının onun bölünmesinin de sınırlılığını gerektirdiği üzerine kuruludur. Bu delillere yönelik iki tür itiraz ortaya konulabilir. Birincisi olarak her ölçünün bölünebileceğini söylemektir. İkincisi ise burada ortaya konulan delillerin cismin bilfiil parçalara sahip olduğunu savunanlara karşı işe geçerli olmakla birlikte bi'l-kuvve bölünebilirliğini savunanlar için ilzam edici olmadığını dile getirmektir. Nitekim bu itirazları İbn Sînâ'da görmekteyiz.⁴¹⁷

Delil doğrudan ortaya konulduğunda bu itirazlarla savuşturulabilecek olsa da Râzî bu itirazların farkında olduğundan delili itirazların yolunu kapatacak şekilde ortaya koymaya özen göstermektedir. Bu delilleri aktardığı başlığa verdiği isim bile muhtemel itirazlar dikkate alınarak seçilmiştir.⁴¹⁸ Bu bağlamda Râzî'nin tartışmayı sonraki aşamadan başlattığını dolayısıyla muhtemel itirazların ciddi bir kısmını etkisiz hale getirdiğini söylemek hata olmaz.

Râzî'nin bu bağlamda zikrettiği ilk delil söz konusu durum farz edildiğinde cismin bölündüğü parçalardan her birinin kendinde mümkün olacağını dolayısıyla bilfiil var olmalarına bir engel olmadığı şeklinde ifade edilebilir. Her biri kendinde mümkün olan bu parçaların da bir araya gelerek cismi oluşturması –bir engel olmadığı takdirde- mümkündür. Hâlbuki bu ittifakla reddedilen bir şeydir. Cevheri ferdi reddedenlerin sözlerinin bilfiil bölünmeyi gerektirmediği şeklindeki muhtemel itirazı da söz konusu delilin söylenenlere değil varsayılan parçaların her birinin imkânına dayandığını belirterek geçersiz kılmaktadır.⁴¹⁹ Dolayısıyla yukarıdaki delili geçersiz kılmanın tek yolu söz konusu parçaların imkânını reddetmekten ibaret kalmaktadır ki

⁴¹⁶ Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-Ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”, 95, 167; Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/120, 132, 133.

⁴¹⁷ İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/199, 200.

⁴¹⁸ “Eğer Sonlu Bir Cisim Sonsuz Kadar Bölünmeyi Kabul Edici Olsaydı Sonlu Cismin Bilfiil Sonsuz Parçalardan Oluşmasının Gerekeceğinin Açıklanması” Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/36.

⁴¹⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/36, 37.

bunun iki yolu vardır. Ya cismin hiç bölünmediğini kabul edilecektir veya cismin bölünmesinin bir sınırı olduğu teslim edilecektir. Bunlardan birincisi akıl ve duyu tarafından yanlışlanmaktadır. İkincisi ise cevher-i fert görüşünün ta kendisidir. Bu delilin bizce özel bir yönü daha vardır. Dikkat edilirse bu delil cevheri ferdin bölünmeyişi ile küçüklüğü arasında zorunlu bir bağlantı kurmamaktadır. Bu sebeple bizim daha önce işaret ettiğimiz yaklaşımımıza⁴²⁰ da uygun bir delildir.

İkinci delil bir su kütesinden bir kısmını ayırdığımız varsayımı üzerine kuruludur. Bir kaptaki suyun bir kısmını başka bir kaba aktardığımızda şu soruyu soralım. Bu ikinci kaptaki su biz ayırmadan önce var mıydı? Eğer bu soruya vardı cevabını verirse bu suyu ikinci kaba aktarırken yaptığımız şey birbirine komşu olan iki şeyi ayırmaktan ibaret demektir ki ikinci kaptaki suyun ayrılmadan önce de bilfiil mevcut olduğu anlamına gelir. İspatlanmaya çalışılan iddia da bundan ibarettir. Eğer bu su ayrılmadan önce yoktu dersek; ilk kapta kalan suyun da ikinci kaptaki suyun da ayrılmadan önce yok iken sonradan var olduğunu söylemiş olmaktadır. Bu ise ayrılmadan önceki suyun ortadan kalktığını ve iki yeni suyun varlık kazandığı anlamına gelmektedir. Bu ise denizden bir damla alındığında ilk denizin yok edildiği ve yeni bir denizin ve bir damlanın var edildiğini söylemeyi gerektirmektedir.⁴²¹ Bu ise son derece garip bir görüşür.

Râzî, naklettiği delile denizin maddesinin sabit kaldığını dolayısıyla denizin yok olmadığını söyleyerek cevap verilmesini de yeterli bulmaz. Çünkü madde mahiyetin parçalarından sadece bir tanesi olduğu için bir şeyin varlığını sürdürmesi için yeterli değildir. Dolayısıyla suretini kaybeden maddenin denizin devamlılığı için yeterli olduğunu söylemek doğru değildir. Diğer yönden bu itiraz kendi sorunlarını taşımaktadır. Bu itirazı yapan kişiye “denizden damla alınmadan önce denizin maddesi tek miydi?” sorusu yöneltilir. Tek olduğu söylendiğinde ise deniz bölündüğünde bu maddenin tek kalıp kalmadığı sorulur. Bu soruya olumlu cevap vermek tek bir maddenin iki farklı mekânda tek bir varlık olarak var olduğunu söylemektir. Doğudaki

⁴²⁰ Bu yaklaşımımızı cevheri ferdin bölünmemesi ile küçük olması arasında zorunluluk ilişkisi olmadığı şeklinde ifade etmiştik.

⁴²¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/37; Altaş, “Fahredden er-Râzî'nin el-Cevherü'l-Ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”, 137, 138, 154.

su ile batıdaki suyun iki farklı sığata sahip tek bir zat olduğunu kabul etmek anlamına gelen bđle bir yaklaşıım ise aklın reddettiği bir şeydir.⁴²²

Râzî'nin bu bağlamdaki bir diğer delili de cisimlerin farklı kısımlarının farklı özelliklere sahip olmasıdır. Farklılık ancak işaret edilebilen iki şey arasında söz konusu olabilir ki bu durum da bilfiil var olmayı gerektirir. Bu ise cismin farklı kısımlarının bilfiil var oldukları anlamına gelir.⁴²³

Râzî'nin cismin sonluluğuyla ilgili olarak cevheri ferdin ispatı konusunda açtığı ikinci başlığın ismi “Sınırlı Ölçülere Sahip Bir Cismin Bilfiil Sonsuz Parçadan Meydana Gelmesinin İmkânsızlığına Dair”dir.⁴²⁴ Bununla birlikte bu başlıkta ispatına çalışılan şey üzerinde tarafların bir ihtilafı söz konusu değildir. Cismin yapısıyla ilgili başlığı açarken sadece konumuzla ilgili olduğu yönden, zaman tartışmalarına nüfuz edebilmek için bilinmesi gerekenleri aktarmakla iktifa edeceğimizi belirtmiştik. Bu sebeple bu başlıktaki delilleri aktarıp tahlil etmeyeceğiz. Şimdi bu başlık altında incelememiz gereken son delil grubuna geçebiliriz.

1.4.2.3.2. Temasa Dayalı Deliller

Temasa dayalı deliller olarak tasnif edilen deliller iki veya daha fazla cismin ya da cevheri fert olduğunu varsayığımız cevherin teması varsayımı üzerine kuruludur. Atomların birbiriyle temasının imkânı ve atomun bölünmesine sebep olup olmayacağı konusu ilk dönem kelamcıları tarafından da tartışılmıştır.⁴²⁵ Fakat çalışmamızın hacmi gereği tartışmanın tarihi seyri üzerinde durmayacak İbn Sînâ ve Râzî dönemindeki tartışmalar bağlamında incelemekle yetineceğiz,

İbn Sînâ bu bağlamda cismi meydana getiren te'lîfin imkânını incelemektedir. Buna göre iki cevherin bir araya gelerek bir cisim oluşturmaları durumunda söz konusu birliktelik sadece dört şekilde söz konusu olabilir. Birincisi salt peş peşeliktir. Fakat bu tür birleşmeyle meydana gelen şey bir birlik olarak algıladığımız cisim değil bir parçalar yığını olurdu. İkincisi tedâhüldür. Ancak tedâhül durumunda da parçalar bir

⁴²² Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/37, 38.

⁴²³ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/38. Râzî bu bağlamdaki delilleri 7 ye kadar çıkarmakla birlikte biz konumuzdan uzaklaşmamak için aktardığımız kadarıyla iktifa ediyoruz.

⁴²⁴ Bkz. Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/41-44.

⁴²⁵ Pines, *İslâm Atomculuğu*, 18, 19.

araya gelse de cismin hacmi parçaların bir araya gelmesiyle artmazdı. Üçüncüsü temastır. Ama temas durumunda cismin başka bir cisme temas ettiği yönle diğeri ayrılmış olurdu. Dolayısıyla cisim vehimde bölünürdü. Dördüncüsü ittisaldır. Lakin ittisal durumunda parçaların bilfiil varlığı olmazdı ve cisim bi'l-kuvve sonsuza kadar bölünürdü. Bu ise zaten İbn Sînâ'nın savunduğu görüştür.⁴²⁶

Râzî'ye gelince o İbn Sînâ'nın dört ihtimalle sınırladığı durumu üç ihtimal üzerinden ele alır. Çünkü ittisal seçeneği cevheri ferdin yokluğu varsayımına dayanıp onun imkânı tartışma bağlamında bir şeyi gerektirmemektedir. O, temasla ilgili delillerin hareket noktasını cevheri ferdin kabul edilmesi durumunda temasın imkânsız olacağı şeklinde tespit eder. Zira temas halindeki iki cevher ya bütün olarak veya kısmen birbirine temas ediyordur. Oysa ikisi de kabul edilemez çünkü birincisi hulûlü, ikincisi ise cevheri ferdin bölünmesini gerektirir. Yani birincisi muhal olup ikincisi cevheri ferdin tasavvuruyla çelişen bir durum oluşturmaktadır. Bu açıdan cevheri ferdi kabul eden kişinin teması reddetmekten başka bir yolu yoktur. Temasın reddedilmesi durumunda ise cevherlerin bir araya gelerek cisimleri oluşturmaları mümkün olmamaktadır.⁴²⁷ Bu ise İbn Sînâ'nın salt peş peşelik dediği durumdur.

Temasın cevheri ferdin kabulüyle uyuşmadığı da ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda cevheri ferdin kabul edilmesi durumunda temasın mümkün olmadığı dolayısıyla cisimlerin cevheri fertlerden meydana gelmelerinin imkânsız olduğu ifade edilmektedir. Bu durumun gözleme aykırı olduğu söylenmekle yetinilmiştir. Yani büyük cisimlerin varlığını gördüğümüz için temasın varlığından şüphe etmememiz gerektiği düşünülmüştür.⁴²⁸ Temasın varlığının cismin bölünmesini gerektirdiği ise farklı delillerle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu deliller üzerindeki tartışmaları hareketle ilişkili deliller bağlamında incelediğimiz burada tekrar etmeyeceğiz.

Râzî, cevher-i fertlerin temasın yokluğu durumunda bitişemeyeceklerini, dolayısıyla cismi oluşturamayacakları yönündeki eleştiriye de itiraz eder. O, "bitişik"

⁴²⁶ İbn Sînâ, *et-Tabî'yyât*, 5/189-194. Bu delilin bir benzerini gördüğümüz Necât'ta cevher-i fertlerin ancak tedâhül yoluyla birbirine temas edebileceği bu durumda ise cismin hacminin artmayacağı ileri sürülmektedir. İbn Sînâ, *Necât*, 139, 140.

⁴²⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/53.

⁴²⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/54.

kelimesinin iki cevherin aralarına başka bir cevherin girmesi mümkün olmayan bir konumda olmaları anlamında kullanıldığının söylenebileceğini ifade eder. Temasın cevher için bir izafi bir şey olduğunu dolayısıyla onun bölünmesini gerektiremeyeceğini düşünen Râzî'ye göre temasın varlığı cevheri ferdi reddedenler açısından da sorun oluşturmaktadır. Zira onlara göre cisimler ancak yüzeylerle, yüzeyler ancak çizgilerle, çizgiler ise ancak noktalarla temas edebilir. Bu sayılanların hepsi de arazdır. Bu ise bitiştiği varsayılan iki cismin bitiştikleri yön ile bitişmedikleri yönünden farklı olması anlamına gelmektedir. Hâlbuki bu sorunun çözümü iki taraf için de tektir. O da arazların çoğalmasının zâtların çoğalmasını gerektirmediğidir.⁴²⁹

1.4.3. Cevher-i Ferd'le İlgili Delillerin Değerlendirilmesi

Râzî'nin taksimi üzerinden cevheri ferdin imkânı tartışmalarını incelediğimizde temel ön kabullerdeki farklılıklara rağmen Râzî ve İbn Sînâ'nın konuyu aynı kavramsal çerçevede içerisinde tartıştıkları dikkat çekmektedir. Ayrıca tartışmalarda teknik ve rafine bir dil kullanıldığı görülmektedir. Yine Râzî'nin konuları incelerken uyguladığı tahkik metodu veya yaklaşımının tarafların delillerini tahrif edilmeden aktarılmasına ve anlaşılmasına yardımcı olduğunu söylenebilir. Bu bağlamda tartışmalarda dile getirilen argümanlara baktığımızda cismin sonluluğu ve geometrik şekiller gibi bazı yönlerden hareketle ortaya konulan delillerin cevheri ferdin varlığı veya yokluğu yönünden birini daha kuvvetli bir şekilde desteklediği bununla birlikte hareket ve zaman etrafında söylenenleri iki tarafın da kendi delillerini oluşturmak için kullandığı görülmektedir.

Her ihtilaf konusunun bir hakikati ve her tartışmada delillerin daha kuvvetli desteklediği bir taraf olduğu bilinmektedir. Böyle bir durumun söz konusu olmadığı şartlarda bile tartışmalara muhatap olanların tarafların delilleri üzerindeki şahsi değerlendirmeleri sonucunda bir tarafın görüşünü daha kuvvetli bulmak eğiliminde olmalarında şaşılacak bir şey yoktur. Bu itibarla tartışma bağlamı hakkında genel bir değerlendirmede bulunmak ihtiyacı hissediyoruz.

Konunun girişinden belirttiğimiz gibi kelamcılar ve filozoflar arasındaki ihtilafın kökeninde cismin birleşik bir yapıya mı yoksa basit bir yapıya mı sahip olduğu

⁴²⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/60, 61.

sorusu yatmaktadır. Dolayısıyla iki taraf da arasında cismin bilfiil sonsuz sayıda parçadan oluştuğunu savunmamaktadır.⁴³⁰ Hatta bu görüşü iki taraf da imkânsız kabul etmektedir. Bu yüzden cevheri ferdi reddedenlerin ispatlaması gereken şey cismin sonsuza kadar bölünebileceği değildir. Bu durumun cevheri ferdi reddedenler açısından yol açtığı bir kolaylık bir de zorluk söz konusudur. Kolaylık cismin bilfiil sonsuz parçadan oluşmasının imkânsızlığını gösteren delillerin kendilerini ilzam edememesidir. Bu durumun yol açtığı zorluk ise cismin bilfiil sonsuz parçadan oluştuğunu gösteren veya geçerli kabul edilmesi durumunda bizi böyle bir sonuca oluşturan delilleri kelamcıları ilzam etmek için kullanamayacak olmalarıdır. Aksi halde, ortaya koyulan delille sadece kelamcıların değil Meşşâîlerin de cismin yapısı hakkında söylediklerinin yanlışlığı gerekirdi. Râzî'nin cevher-i fert tartışmasında bu problemin farkında olduğu ve bu durumdan sonuna kadar istifade ettiği dikkat çekmektedir.

Tartışmalarda dikkatimizi çeken bir diğer problem tartışma sırasında kullanılan kavramsal ayrımların son derece incelmış olmasına rağmen halen tartışmayı sonuca ulaştırmak için yeterince detaylı olmadığıdır. Bu itibarla örneğin cevher-i ferdi reddedenlerin 'cismin bi'l-kuvve sonsuz parçadan oluştuğu' söylemini 'cismin basit olduğu' söylemiyle bağdaştırmanın güçlüğü ortadadır.⁴³¹ Çünkü birincisi bi'l-kuvve kaydıyla bile "cismin basitliğini" değil "bi'l-kuvveliliğini" ihsas etmektedir. Yani 'bi'l-kuvve sonsuza kadar bölünen basit bir cismin varlığını' değil 'sonsuz parçadan oluşmuş bir cismin bi'l-kuvve varlığını' akla getirmektedir.

"Basit cismin sonsuza kadar bi'l-kuvve olarak bölünmeyi kabul ettiği" şeklinde bir ifade tercih ederek bu sorundan kurtulmak mümkün olabilir. Ancak buradaki ifade de farklı bir problemi ortaya çıkartmaktadır. Konunun başında ve sonunda dile getirdiğimiz üzere hakkında ihtilaf edilen şey "cismin basit mi yoksa mürekkep mi olduğu" sorusudur. "*Basit cismin sonsuza kadar bi'l-kuvve bölünmeyi kabul ettiği*" söylemi basit olduğu varsayılmış bir cisim hakkında bir ifade olup cisimlerin basit mi mürekkep mi olduğu sorusuna bir çözüm değildir. Buradaki sorunu "cisimler basit

⁴³⁰ "Her bütünün parçaları sonludur." İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/548, 549.

⁴³¹ Bu sebeple bu ifade pek tercih edilmemiştir.

olmakla birlikte bi'l-kuvve sonsuza kadar bölünmeyi kabul ederler” şeklindeki bir ifâde tercih edilerek çözdüğümüzü varsayıp sonraki problemi incelemeye geçelim.

Tartışmalarda dikkatimizi çeken bir diğer problem bi'l-kuvve ve bi'l-fiil kavramlarıyla neyin kastedildiğindeki bir tür belirsizliktir. Genellikle cismi parçalamaya gücümüzün yettiği ve aletlerimizin yardımcı olabildiği sınırdan ötesindeki duruma bi'l-kuvve olarak isimlendirildiği düşünülmektedir. Râzî'nin konunun başında cevher-i ferdi savunuların <<cisimlerin bi'l-fiil “kırarak, keserek, vehimde, hayalde” bölünmeyi kabul etmeyen cevherlerden oluştuğu>>nu söylediğini hatırlayalım. Burada bi'l-fiil olduğu söylenen şeyin cevher olduğuna dikkat edelim. Peki, cevher-i ferdi reddedenler bi'l-kuvve derken cevheri mi yoksa bölünmeyi mi kastediyorlar?

Konuyla ilgili değerlendirmemizin cevherin bi'l-kuvveliliğini kastetmenin yol açacağı problemi ortaya koymuştuk. Eğer bi'l-kuvve olduğu söylenen şey cevher olsaydı, onların bölünmenin değil cismin bi'l-kuvveliliğini savunmaları gerekirdi. O halde bölünmenin bi'l-kuvveliliğini kastettikleri söylenebilir. Peki, bu bi'l-kuvve olduğu söylenen her türlü bölünme mi yoksa özel bir tür bölünme midir? İşaret ettiğimiz üzere bu bölünmeyle daha dar bir bağlamın kastedilmektedir. Bu bağlamda genellikle ‘bi'l-kuvve bölünme’den vehimde ve hayalde bölünme anlaşılmaktadır. Böyle anlaşıldığında bu görüşe göre bir cismi elimizle veya bir bıçakla bölebileceğimiz bir sınır vardır. Ancak bu bizim kudretimiz veya aletlerimizin sınırlarıyla ilgili olup vehim veya hayalde bunun ötesinde bir bölme eylemini gerçekleştirmemiz mümkündür.

İlk bakışta makul gözükse de bu yaklaşım da çeşitli problemler taşımaktadır. İlk olarak bu yaklaşıma göre elimizdeki elmayı ikiye bölmemiz durumunda bölünme gerçekleştiğini varsaymış olmaktadır. Bu durumun yol açtığı iki sorun vardır. Birincisi insanın elindeki alet, imkân ve yöntemlerin her zaman aynı olmadığı gerçeğidir. Dolayısıyla bu yaklaşım; bazı insanlar için veya bazı dönemlerde insanların zayıflığı veya aletlerin yetersizliği bi'l-kuvve olduğu varsayılan bölünmelerin başka şartlarda bilfiil tahakkukuna imkân tanır. Veya vehimimizde gerçekleştirdiğimiz herhangi bir ayrımı ele aldığımızda ve “Allah dilerse bu cismi vehimimizde canlandığı şekilde bölmesi mümkün müdür?” sorusunu sorduğumuzda “hayır” cevabını vermek mümkün

değildir.⁴³² Bununla birlikte söz konusu yaklaşımın esas problemi bölünmenin bir kısmının bilfiil varlığını teslim etmesidir. Bölünme bi'l-fiil olduğunda onun öncesindeki toplanmanın da bi'l-fiilliğini kabul etmek gerekmektedir. Bu ise cismin yapısının basit olduğu kabulüyle çelişmektedir. Bu durumda bu iddianın gerektirdiği şey cismin basitliği değil bi'l-fiil sınırlı sayıda bölünebilen cevherlerden oluşmuş bir cismin bi'l-kuvve sonsuza kadar bölünebileceği olmaktadır. Bu ise cevher-i ferdi imkânsız gören birisinin savunabileceği bir şey değildir.

Bölünmenin bi'l-kuvve oluşundan kastedilenin daha genel bir anlam olduğu da söylenebilir. Yani basit bir cisim için mümkün olan her türlü bölünmenin bi'l-kuvve oluşu kabul edilebilir. Kastedilenin bu olması en kuvvetli ihtimal olduğu kanaatindeyiz. Nitekim cismin mürekkep olmadığı ifadesinden esas kastedilen mânâ budur. Ancak bu durumda söz konusu bölünmelerin bilfiil tahakkuk etmesi bir problem haline gelmektedir. Biz bir cismi böldüğümüzde cismin bütününde var olan iki parçayı ayırmış mı oluyoruz? Yoksa birinci cismi yok edip iki yeni cisim mi ortaya çıkarıyoruz? Yine bu bi'l-kuvvelığın sebebi nedir? Yani cismin bölünebilme imkânının kaynağı nedir?

Yukarıda zikrettiğimiz “bir cismin bölünme imkânının kaynağı nedir?” sorusunu biraz tahlil etmemiz gerektiğini düşünüyoruz. Cevher-i ferdi reddedenler açısından baktığımızda bunun ölçü olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim cevher-i ferdi reddedenlerin ‘her ölçünün bölünebileceği’ni aklen zorunlu bir ilke olarak benimsediğini görmekteyiz. Bu durumda bir soru daha sormak ihtiyacı hissediyoruz. “Ölçüler neye bölünmektedir?” Bu soru değerlendirmemiz için büyük öneme sahip. Çünkü ölçülerin bölünebilmesinin sebebini veriyor bize. Bu soruya verilebilecek en uygun cevabın “birimler” olduğunu düşünüyoruz.

Şimdi karşımıza bir problem daha çıkıyor. Ölçüler birimlere sahip oldukları için mi bölünebiliyorlar; yoksa bölünebildikleri için mi birimlere sahipler? Veya aralarında karşılıklı bir gereklilik mi var? Kanaatimizce bu soruya hangi cevabı verirsek verelim cisimlerin mürekkep bir yapıya sahip olduğunu kabul etmek zorunda

⁴³² Nitekim el-Mebâhis'te Râzî'nin bu soruya benzer şekilde bi'l-kuvve bölünmeyi Allah'ın makdurâtı artırma kudretiyle açıklamaya çalıştığını görüyoruz. Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 2/17.

kalacağız. Çünkü cevap birincisi ise bu durumu cisme uyarlamak cisimlerin mürekkep olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Üçüncüsü kabul edildiğinde de durum aynıdır. İkincisinin kabul edilmesi durumunda ise bu söylem bize yeni bir bilgi vermemektedir. Çünkü birimlerin varlığı hakikatini ortadan kaldırmamaktadır. Teknik olarak söylediğimiz şey şundan ibarettir. Ölçüler bölünebilir. Bölünebilen şeylerin birimleri vardır. Neyin neyi gerektirdiği fark etmeksizin bölünebilmek ile birimlere sahip olmak ayrılmaz bir ilişki içerisinde kalmaktadır. Aynı durumun cisimler için söz konusu olmadığını söylemeyi gerektiren nedir?

İbn Sînâ'nın birimler hakkındaki izâhı bu bağlamda bir itiraz kaynağı olarak karşımıza gelebilir. Nitekim o ölçüt olarak kabul edilen şeylerin bilfiil bulunması gerekmediği ve her birimden küçük bir birim kabul edilebileceğinden bahsetmektedir.⁴³³ Ancak burada iki problem var. Birincisi mutlak ölçü hakkında konuştuğumuzda zihni bir varlık hakkında konuştuğumuzdan ayrımlarının da sadece zihinde var olması normaldir. Çünkü bölmeye çalıştığımız şey bilfiil bir varlığa sahip değildir. Dolayısıyla var olan şeylerin ölçümünde kullanılan birimlerin sadece zihinde var olmasından farklı bir durumu ifade etmektedir. Nitekim ben elimdeki elmayı ikiye böldüğümde bölünme zihnimde gerçekleşmediği gibi bi'l-kuvve olarak da kalmamaktadır bi'l-fiil gerçekleşmektedir. Zihindeki bir şey için bi'l-kuvve bölünmenin tasavvur edilmesinin bi'l-fiil var olan birimlere ihtiyaç duymaması normaldir. Ancak bu bölünmenin zihinde gerçekleşmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla tamamen farazi birimlerin bi'l-fiil bölünmenin dayanağı olabileceğini söylemek zor gözükmemektedir. Bu durum ise bizi başka bir soruyla muhatap kılmaktadır: "Zihnimizdeki bölünmenin dışta gerçekleşebilmesinin, yani bi'l-kuvve bölünmenin bilfiil tahakkukunu mümkün kılan nedir?" Bu bağlamda sorumuzun "Niçin dışta bölünme bir yerden sonra duruyor?" sorusundan farklı olduğuna dikkat çekmemiz gerekmektedir. Çünkü ikincisine aletimizin veya gücümüzün yetersizliği bir izah olarak sunulabilirdi.⁴³⁴ Ama biz sorumuzda cismin bölünemeyen kısmıyla ilgili bir soruna değil dışta bölünebilen kısmıyla ilgili bir soruna işaret ediyoruz. Farazi

⁴³³ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/336-339.

⁴³⁴ Yukarda bu cevaba da itiraz etmiştik ama şimdi konunun farklı bir yönüne dikkat çekmek istiyoruz.

olduğunu varsaydığımız birimle eşleşen bir parça dışta mevcut değilse dıştaki nesne nasıl o birim ile bölünebilmektedir?

İbn Sînâ bu eleştiriyi Demokritos'a nispet ederek aktardıktan sonra söz konusu parçaların bilfiil varlığının kendisinin müsellemi olmadığını söyleyerek itiraz etmektedir. Yine söz konusu durumun sonsuz sayıda bilfiil parçayı gerektireceğini söylemektedir. Çünkü cismin yarısındaki parçalar üçte biri olan parçadan o da dörtte biri olan parçadan farklıdır.⁴³⁵ Fakat bu itiraz sorunu tam olarak çözmektedir. Zira teknik olarak cismin bitişik yapısı ve niceliğin bitişikliği de cevheri ferdi kabul edenlerin müsellemi değildir. Yine Demokritos ekolü bilfiil bölünmeyle vehmi bölünmeyi ayırmakta ve bilfiil bölünmenin bir sınırdan durduğunu iddia etmektedir.⁴³⁶ Dolayısıyla farklı bölünmelerde gerçekleşen bilfiil parçaların farklı olması bilfiil bölünme sonsuz olmadıkça bilfiil sonsuz parçayı gerektirmez.

Bu bağlamda bizim geliştirdiğimiz delilin kurgusu ise Demokritos'a nispet edilenden oldukça farklıdır. Soruna daha önce temas edildiğini görmediğimiz bir yönden yaklaşmaktayız. Fark edildiği üzere cevher-i fert aleyhine ortaya konulan deliller ölçülerin bölünebilirliğine dayanmaktadır. Dolayısıyla ölçülerin ve cismin yapısal örtüşmeleri bir ön kabul olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat burada incelenmesi gereken sorun ölçülerin yapısı ile cismin yapısının gerçekten örtüşüp örtüşmediği sorundur. Bu örtüşme aklın zarureti olmadığı gibi ispat edilmiş de değildir. Nitekim 30 cm uzunluğunda iki cetveli yan yana koyduğumuzda elde ettiğimiz mesafe 60 cm'lik bir uzunluktur. Mesafe bitişikliğini korumakta ve Meşşâî geleneğin kabulünü göz önünde bulundurduğumuzda mesafenin parçaları bilfiil mevcut olmamaktadır. Bu durum tek tek 1 veya 10 cm'lik uzunluklar hakkında konuştuğumuzda cisim için de geçerli gözükmektedir. Ancak elimizde bilfiil mevcut iki cetvel olduğu gerçeği bu kabul için yok sayılamayacak bir sorun oluşturmaktadır. Mesafenin bitişikliği cismin bitişikliğini gerektirseydi elimizde bilfiil mevcut 2 cetvelin olmaması gerekirdi. Bu durumda iki şeyden birini kabul etmek zorunlu

⁴³⁵ İbn Sînâ, *et-Tabî'ıyyât*, 5/185. İbn Sînâ, *et-Tabî'ıyyât*, 5/198, 199. Cismin ya bütünüyle bölüneceği ve bütünüyle bölünmeyeceği yönündeki söylem Demokritos'un takipçilerine aittir. İbn Sînâ'nın delilinde farklı bölümlere işaret etmesi bununla ilgili gözükmektedir. İbn Sînâ, *et-Tabî'ıyyât*, 5/186.

⁴³⁶ Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye*, 1410/1990, 2/18, 19.

olacaktır. Birincisi, söz konusu 60 cm'lik mesafenin 30 cm'lik iki cetvelin mesafesi kadar olan kısımlarının da bilfiil mevcut olduğu; İkincisi ise, mesafenin bitişikliğinin ve mesafedeki ölçünün bi'l-kuvvelîğinin aynı şeyin cisim için de geçerli olmasını gerektirmediğini kabul etmektir. İki durum da bize “*niçin mesafenin-cismin geri kalanı için aynı durum söz konusu olmasın?*” sorusunu sorma imkânı vermektedir.

Şöyle bir itirazla karşılaşabileceğimizin farkındayız; “Bu söyledikleriniz cevheri ferdi değil bi'l-kuvve parçaların bi'l-fiil varlığını dolayısıyla sonsuz cevherin bilfiil varlığını gerektirir.” Ancak bu itiraza katılmıyoruz. Zira biz burada zihindeki farz edilebilen her birimin bilfiil var olduğunu söylemiyoruz. Dışta kendisiyle eşleşen bir bölünmenin var olduğu birimlerin bi'l-fiil var olduğunu iddia ediyoruz. Dolayısıyla söz konusu itirazın bizi ilzam edebilmesi için sonsuz bölünmenin dışta bi'l-fiil tahakkuk etmesi gereklidir ki bu durum imkânsızdır.

Cevher-i ferdi savunuların görüşlerine yönelik de bazı eleştirilerimiz bulunmaktadır. İlk olarak cevher-i ferdin varlığını savunuların cevher-i ferdi savunma veya ispat çabasında ilk başta ortaya koydukları önermede ifade ettiklerinden daha fazlasını savunmaya kalkışmalarıdır. Teknik olarak cevher-i fert görüşü cisimlerin herhangi bir şekilde bölünmeyi kabul etmeyen bilfiil parçalardan oluştuğu iddiasıdır. Ancak ispata kalkışılan şey cismin varsayımda bile bölünmesi mümkün olmayacak kadar küçük parçalardan oluştuğu iddiasıdır. Hâlbuki böyle bir çabaya girmek gereksizdir. Bu yüzden noktanın varlığını ispat çabasında dairenin bir çizgiye veya başka bir daireye temas noktasının bölünmeyi kabul etmeyeceği iddiasına ilgili noktanın daireye ve dışarıya bakan yüzlerinin farklı olacağı şeklinde itiraz edilebilmiştir⁴³⁷ Elbette bu duruma arazlardaki farklılığın zattaki farklılığı gerektirmeyeceği söylenerek itiraz edilebilir. Nitekim yapılan budur. Aynı sorunla cevheri ferdi reddedenlerin de daire ve kürenin basitliği iddiasını temellendirirken karşılaştığından bahsetmiştik.⁴³⁸

Bu konuyla ilgili diğer problem ise bir şeyin varsayılamamasını ispatlamanın imkânsız olmasıdır. Çünkü bir şeyin varsayılabilmesi için belli bir sınır yoktur. Bu

⁴³⁷ Yalın, *Sühreverdî'de Doğa Felsefesi*, 54.

⁴³⁸ Daireyi oluşturan çizginin şeklinin dairenin içine bakan yüzeyde içbükey dışına bakanda dışbükey olmasını kastediyoruz.

yüzden felsefe tarihinde imkânsız durumların varsayımı üzerinde cereyan eden pek çok tartışma görülmüştür. Elbette bu bağlamlarda imkânsız varsayımlar reddedilmek üzere zikredilmektedir. Yine imkânsız olduğu söylenen şeyin gerçekten imkânsız olmaması da mümkündür. Ancak bu durum insanların imkânsız şeyleri bile varsayabildiğini göstermektedir. Şu halde cevheri ferdi varlığını kanıtlamak için niçin bölünmesinin varsayamayacağını ispatlamak gereksin ki? Cevher-i ferdi savunuların ispat etmeleri gereken şey cismi oluşturan parçaların bölünmeyeceği değil cismin mürekkep bir yapıya sahip olduğudur.

Bir bütünün sonlu parçalardan oluştuğu ispatlanması gereken bir şey bile değildir; çünkü tarafların bir ilke olarak benimsedikleri bir şeydir. Diğer yönden cevheri ferdi bölünmediğini savunma sebebimiz bu ilkedir; tersi değil. Ancak tartışmaların akışına baktığımızda bu durumun tersine döndüğü gibi bir izlenime kapılmaktayız.

Râzî'nin cevheri ferdi savunuların onun vehimde de bölünmemesi görüşünü açıklarken kullandığı "*cisimleri oluşturan parçalar o kadar küçüktür ki (cevheri) zihinde tasavvur etmek mümkün olmadığından vehimde bile bölünmesi imkânsızdır*"⁴³⁹ şeklindeki ifadesi bu tespitimiz için önemli bir örnek teşkil etmektedir. Hâlbuki konu cevheri ferdi büyüklüğü veya miktarıyla ilgili değildir. Onun bölünmeme sebebi bir bütün oluşturmaya, yani bir bütünü oluşturan asli parça olmasıdır. Bu itibarla âlemdeki her cismin şimdi bildiğimiz güneş büyüklüğünde cevherlerden oluşmasına mânî nedir? Diğer yönden bizim hayal gücümüzün sınırları imkânın sınırlarıyla ne kadar örtüşmektedir? Biz cevheri ferdi zihnimize canlandırmaktan aciz kalsak bile Tanrı için de aynısını söyleyebilir miyiz? Tanrının kendi bildiği büyüklükteki cevherden daha küçük bir cevher yaratmasına engel var mıdır?

Cevheri ferdi bölünmemesini küçüklüğüyle ispatlamaya çalışmak başka sorunlara da yol açmaktadır. Cevheri fertlerin arasındaki boşluğun cevheri fertlerden küçük olması ihtimalinin bir karşı delil olarak kullanılmasını sağlayan şey iddiayı cevheri ferdi küçüklüğüyle ispatlama çabası değil midir? Yine büyük ve küçük

⁴³⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 6/12.

kavramlarının izâflîliği de burada problem oluşturmaktadır. Hiçbir şey kendisinden ibaret olarak düşünülduğünde küçük veya büyük olmakla nitelenmez. Başka bir şey dikkate alınarak bu özelliklerle anılırlar. Bu itibarla her küçüklük aynı zamanda bir büyüklük; her büyüklük bir küçüklüktür. Cevheri ferdin küçüklüğü kendi başına bir şey ifade etmemekte; herhangi bir şeyi gerektirmemektedir. Gerçi bu durum iki taraf için de problem oluşturmaktadır. Âlemin sınırlı olması, boyutların sınırlılığı iddiası ile cisimlerin sonsuza kadar bölünmeyi kabul ettiği görüşünü birlikte savunmanın da belli zorlukları vardır. Çünkü cismin sonsuza kadar bölünebildiğini, yani küçülebildiğini söylediğimizde âlemin söz konusu bölünen cisme nispet aynı oranda bir büyüme söz konusu olacaktır. Yani cisimler için sonsuz bir küçüklük en büyük felek için sonsuz bir büyüklük anlamına gelmektedir. Âlemin merkezinden dışına doğru uzanan bir çizginin sonlu olması gerekiyorsa dışından içine ulaşan bir çizgi için de aynı durum söz konusudur.⁴⁴⁰ Bununla birlikte biz bu konuda kimi ilzam ettiği önemli olmaksızın küçüklük veya ölçü üzerine bir delil kurmanın hata olduğu kanaatindeyiz

Cevher-i fert hakkındaki tartışmayı aktarıp görüşleri değerlendirdik. Bu bağlamda cevheri fert hakkında söylenenlerin en güzelinin Kadı Beyzâvî'nin iki tarafın delillerinin de fiili bölünmeyi yanlışlayıp, vehmî bölünmeyi doğruladığı şeklindeki ifâdesi olduğu kanaatindeyiz.⁴⁴¹ Onun cevher-i ferdin bölünmediğine dair yaklaşımı küçüklük üzerine kurulu olmamakla da diğerlerinden farklılık arz eder. O cismin mahiyet itibariyle farklı cevherlerden⁴⁴² veya bölünmeyi engelleyen özelliklere sahip parçalardan oluşmasının niçin mümkün olmayacağını sorgular.⁴⁴³ Bu itibarla sorunu farklı şekilde ortaya koysak da cevher-Si fert konusundaki yaklaşımımızın Kadı'nınki ile büyük oranda örtüştüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Bununla

⁴⁴⁰ “Sonsuz bölünme mümkünse sonsuz bitişme de mümkündür.” şeklinde farklı bir bağlamda da dile getirilen bu soruna bölünmenin bi'l-kuvveliği dile getirmek suretiyle çözüm aranmıştır. “Sonsuz bitişme de bilkuvve olduğu müddetçe mümkündür” denilmiştir. Yalın, *Sühreverdî'de Doğa Felsefesi*, 47, 48. Bi'l-kuvve kavramıyla ilgili eleştirilerimizi ortaya koyduğumuz için bu çözümün tahliline girmeyeceğiz.

⁴⁴¹ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, 130, 131. Bu tespit, kendisinin “tarafın söylediği” hakkında bir değerlendirme olduğunu düşünen bazı araştırmacılar tarafından hatalı bulunmuştur. Bkz. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, “Notlar”, *Tavâli'u'l-Envâr min Metâli'i'l-Enzâr-Kelâm Metafizîği-*, mlf. Kadı Beyzâvî (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 273. Fakat Kadı iddialar hakkında değil; deliller hakkında konuşmaktadır. Dolayısıyla bu eleştirinin isabetli olduğunu söylemek zordur.

⁴⁴² Kadı'nın klasik atom teorisinde cevherlerin mahiyette ortak olduğu varsayımına aykırı olan bu yaklaşımı son derece ilgi çekicidir.

⁴⁴³ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, 130, 131.

birlikte bölünmeyi imkânsız kılan şeyin ne olduğu hususunda ayrıştırdığımız söylenebilir. O bölünmeye mani olan şeyin cevherlerin mahiyeti veya kendileriyle taayyün ettikleri özellikler olabileceği kanaatinde iken bizce böyle bir arayışa da gerek yoktur. Cisimlerin bilfiil sonsuz parçadan mürekkep olmasının aklen imkânsız olması yeterli sebeptir. Herhangi bir parçanın bölünmeme sebebi ise her ne kadar cisimler cevher-i fertlerden mürekkep olsa da cevher-i fertlerin öyle olmamalarıdır.

Bu bölümde düşünürlerin zaman görüşlerinde belirleyici role sahip kavramlar üzerindeki görüş ve ihtilaflarını aktarıp değerlendirdik. Bu sayede zaman kavramı etrafındaki görüşleri aktarırken düşünürlerin hareket noktalarına konuyu dağıtmadan işaret edebilme imkânı kazanmış olduk. Böylece zamanla ilgili çalışmalarda sık karşılaşılan bir problemde, görüşleri incelerken yeterince derinleşememe veya tek yönlü derinleşme problemini de aştığımız kanaatindeyiz. Çalışmamızı inceleyen bir kişinin başka kaynaklara başvurmadan da hem düşünürlerin zaman hakkındaki görüşlerini hem de zaman probleminin bir felsefe/kelam problemi olarak iki düşünürün zihinlerindeki konumunu anlayabileceğini umuyoruz. Problemi incelemek için gerekli alt yapıyı hazırladığımızı göre tezimizin ikinci bölümüne geçerek İbn Sînâ ve Fahreddin er- Râzî'nin zaman hakkındaki görüşlerini incelemeye başlayabiliriz.

İKİNCİ BÖLÜM:

VARLIĞI VE MAHİYETİ BAKIMINDAN ZAMAN

2.1. Zaman Hakkındaki İhtilafın Zemini

Hayatın hemen her alanında kendisini hissettiren zaman insanların yok sayması mümkün olmayan bir gerçekliktir. Bu sebeple düşünce tarihi boyunca insanların zihnini meşgul etmiştir. Bununla birlikte insanların zaman hakkındaki tasavvurları ve değerlendirmeleri her zaman aynı bağlam üzerinde şekillenmemiştir. İslam düşüncesinde tartışma konusu yapıldığı şekliyle zaman kavramı üzerindeki tartışmaların Eflatun'dan itibaren ortaya konulan görüşler etrafında şekillendiği kabul edilmektedir.

İslam düşüncesi özelinde durum böyle olmakla birlikte Eflatun öncesi Yunan düşüncesinde zaman tasavvurları üzerine yapılmış bir çalışmayla karşılaştık.⁴⁴⁴ Söz konusu çalışmada anlatıldığına göre Eflatun öncesinde zaman kavramı etrafında söylenenler felsefi bir karakter taşımaktan ziyade mitolojik bir yapı arz etmektedir. Özellikle Pers ve Hint kültürlerinde zamanın bir tür fail veya yaratıcı olarak tasavvur edildiği görülmektedir.⁴⁴⁵ Yunan medeniyetinde ise zaman gök cisimlerinin kendileri veya hareketleriyle özdeşleştirilmektedir. Yine zamanın gökkürenin kendisi olduğu veya gök kürenin dışında olup gök küresinin onu soluduğu şeklindeki tasvirlerle de karşılaşılmaktadır.⁴⁴⁶

Zamanın gök cisimleri veya onların hareketleri olduğu şeklindeki görüşlerin hem Aristo hem de İslam filozofları tarafından gündeme getirilip reddedildiği dikkatimizi çekiyor. Bununla birlikte Eflatun öncesinde zaman konusunda gündeme getirilen görüşlerin İslam düşüncesinde savunucu bulacak bir öneme sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda bu görüşlerin sadece yanlışlığı ortaya konulmak suretiyle literatürün teşekkülünde etkili olduğu söylenebilir. Bu itibarla akademik

⁴⁴⁴ İhsan Oktay Anar, *Antik Yunan Felsefesinde Zaman Kavramı: Başlangıçtan Platon'a Kadar* (İzmir: Ege Üniversitesi, Doktora, 1994). Ayrıca bkz. Alusi, *ez-Zamân fî Fikrati'd-Dîni ve'l-Felsefiyyi'l-Kadîm*, 39.

⁴⁴⁵ Anar, *Antik Yunan Felsefesinde Zaman Kavramı*, 181.

⁴⁴⁶ Anar, *Antik Yunan Felsefesinde Zaman Kavramı*, 182, 183.

çalışmalarda karşımıza çıkan, Eflatun öncesinde zaman konusunda kayda değer bir görüş ortaya konulmadığı tespitinin haklılık payı olduğu görülmektedir.⁴⁴⁷

İncelediğimiz eserlerde Eflatun'un iki farklı zaman kabul ettiği nakledilmektedir. Birincisi 'kozmetik zaman' olup, gökkürenin gök cisimlerinin hareketleriyle özdeşleştirilmiş olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁴⁸ Eflatun'a nispet edilen diğer zaman anlayışı ise Ebubekir er-Râzî'de de görülen 'mutlak zaman'dır. Mutlak zamanın kozmik zamandan ayrıldığı en önemli yön onun hareketten bağımsız olmasıdır.⁴⁴⁹

Eflatun'un mutlak zaman ve kozmik zaman ayrımı idealar görüşüyle de yakından ilgili gözükmektedir. Ona göre kozmik zaman âlemlerle birlikte tanrının yarattığı bir şeydir. Yine bildiğimiz kozmosun bir parçası olarak kendisinin kopyası olduğu bir asla ihtiyaç duymaktadır. Bu ise zamansızlık veya salt hiçlik olmayıp öncesizlik ve sonrasızlıktır. Zamanın kendisinin kopyası olduğu bu öncesizlik sonrasızlık harekete muhtaç olmayan mutlak zamandır. Kozmik zamanın, zamanın hakikati (zaman ideası) olmadığı delili onda hiçbir şeyin bütün doğasının tek bir zamanda var olmamasıdır. Bu ise onun var olduğu süre boyunca aynı kalmayıp değişmesi; adeta kendi hakikatinden farklı bir doğa içermesi anlamına gelmektedir. Hâlbuki idealar akledilir dünyanın varlıkları olarak kendi hakikatlerinden farklılaşmazlar. Örneğin bir daire veya üçgen zihnimizde bütün hakikatiyle tek bir anda vardır. Bu sebeple kozmik zaman akledilir dünyaya ait bir varlık değildir. Öyleyse onun da kendisinin kopyası olduğu bir idea olmalıdır.⁴⁵⁰

Eflatun'un zaman anlayışıyla idealar görüşü arasındaki bu ilişkiyi dikkate aldığımızda kendisine iki farklı zaman anlayışı nispet edilmesini anlamlandırmak mümkün gözükmektedir. Anladığımız kadarıyla durum Eflatun'a bu dünyada hissettiğimiz zamanın hakiki zaman olmayıp onun bir tür taklididir. Yine zamanın anlardan oluştuğuyla ilgili görüşün kendisine nispetinde söz konusu edilen zaman,

⁴⁴⁷ Haklı, *İslam Düşüncesinde Zamanın Mahiyeti*, 17.

⁴⁴⁸ Anar, *Antik Yunan Felsefesinde Zaman Kavramı*, 185.

⁴⁴⁹ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 298.

⁴⁵⁰ Robin George Collingwood, *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 83, 84; Arslan Topakkaya, "Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (01 Mayıs 2012), 221.

zaman ideası değil; kozmik zamandır. Dolayısıyla Eflâton'un görüşünün doğru ifadesi onun zaman konusunda iki görüşü olması değil idealar görüşünün zaman konusunda da geçerli olduğunun söylenmesidir. Ona göre zaman tek olup daha sonraki dönemde bu zaman tasavvuru mutlak zaman olarak isimlendirilmiştir.

Aristo'nun ise zaman hakkındaki görüşleri bir tasnife tabi tutarak daha sistemli bir şekilde incelediği görülmektedir. O zaman konusunda ortaya konulan düşünceleri tasnif ettikten sonra kendi görüşünü ortaya koymaya geçer. O, ayrıca zaman ve hareket arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışır. Aristo, zamanın hareket olduğu düşüncesinin bir yanığı olduğunu ortaya koyar. Yine o, zaman ve hareket arasındaki farkı birden fazla hareket için ortak bir zamandan söz edilebilmesi ile hareket için hızlı ve yavaş zaman için ise uzun ve kısa nitelermelerinin kullanılmasına dikkat çekerek ortaya koyar.⁴⁵¹ Aristo ayrıca bu konuda hareketin niceliği zamanla belirlenmesine rağmen zamanın nicelik olarak da nitelik olarak da zamanla belirlenmediğini dile getirir. Eğer zaman hareket olsaydı o da hareket gibi zamanla ölçülürdü. Yani hareketin zamanı varken zamanın zamanı yoktur.⁴⁵²

Anlaşıldığı üzere, Aristo'ya göre zaman hareketin kendisi değil ölçüsüdür.⁴⁵³ O zamanın ölçü oluşunu zaman için çok ve azın kullanılmasıyla da temellendirmeye çalışır. Aristo, çok ve azın sayı ile belirlendiğini hareketin çokluğu ve azlığının ise zaman aracılığıyla belirlendiğini dile getirir.⁴⁵⁴ Öyleyse zamanın hareketin ölçüsü olması ne demektir? Yani zaman hareketin hangi yönden ölçüsüdür? Bu sorular önemlidir çünkü hareket sadece zaman değil mesafe tarafından da ölçülmektedir. O burada öncelik sonralık meselesine girerek zamanın önce ve sonraya nispetle hareketin sayısı olduğunu söyler.⁴⁵⁵

⁴⁵¹ Aristoteles, *Fizik*, 187-191; Ross, *Aristoteles*, 148.

⁴⁵² Aristoteles, *Fizik*, 187.

⁴⁵³ Veysel Kaya'nın İbn Sînâ ve kelamcılarının görüşleri arasındaki etkileşimi incelediği tezinde 'zamanın feleğin hareketi olduğu' görüşünü Aristo'ya nispet ettiğini görüyoruz. Kaya, *Felsefi Kelam Çerçevesinde İbn Sina'nın Kelama Etkisi*, 36. İlerde görüleceği üzere burada bir tesâmüh söz konusudur.

⁴⁵⁴ Aristoteles, *Fizik*, 191. Aristo'ya göre zamana sürekliliği sebebiyle uzun ve kısa; bir sayı oluşu sebebi ile ise çok ve az denilir. Aristoteles, *Fizik*, 197.

⁴⁵⁵ Aristoteles, *Fizik*, 191. İbn Bâcce'nin fizik şerhinde ise zaman: "*Miktar, mekân ve hareketlinin olması koşuluyla hareketin öncelik ve sonralıkla ölçülmesi*" şeklinde tanımlanmıştır. İbn Bâcce, *Şerhu's-Sima*, 64.

Bu noktada zamanın hangi hareketin ölçüsü olduğu da bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira hareket birden çok kategori içerisinde kendisini göstermektedir. Zamanın herhangi birinin ölçüsü olması mümkün olmakla birlikte hareket çeşitleri içerisinde özel bir yere sahip olan intikal hareketinin ölçüsü olması daha uygundur. Yer değiştirme biçimleri içindense daha özel olan dairesel hareket olduğu için zaman gök kürenin hareketinin ölçüsüdür.⁴⁵⁶ Aristo'ya göre zaman hareketin ölçüsü olmakla birlikte sükûnu da ölçmektedir. Yine Aristo zamansız, zamanla ölçülecek bir devinime sahip olmayan varlıklar da kabul etmektedir.⁴⁵⁷

Aristo'da herhangi bir varlık zamanda değildir, zaman herhangi bir varlığı ölçmemektedir. Çünkü Aristo'da zaman varlığın değil; hareketin ölçüsüdür. Dolayısıyla hareket etmesi söz konusu olmayan varlıklar için zamandan da söz edilemez. Bununla birlikte Aristo'nun ona nispet ettiğimiz bu anlayışla çeliştiği düşünülebilecek bazı ifadeleri söz konusudur.⁴⁵⁸ Ancak onun ilgili yerdeki izahından anlaşıldığı üzere zaman söz konusu nesnelere o nesnelere kendilerinin değil hareketlerinin ölçüsü olarak ilişmektedir. Konuyu karmaşıklaştırdığı düşünülebilecek bu ifadeler aslında zamanın sükûnu ölçmesine rağmen niçin birlikte hareket etmesi mümkün olmayan varlıklar için bir ölçü olmadığını sorununu çözüyor gözükmektedir.

İbn Sînâ da zaman hakkında kendisinden önce dile getirilen görüşleri 5 ana madde altında toplar. Bunlar:

- Zamanın yokluğu⁴⁵⁹
- Zamanın sadece vehimde varlığı
- Zamanın vakit belirlemekten ibaret olduğu⁴⁶⁰

⁴⁵⁶Ross, *Aristoteles*, 150. Bazı çalışmalarda Aristo'ya göre gök cisimlerinin hareketinin zamansız olduğu ifade edilmekte ise de bu görüşün yanlışlığı açıktır. Ramazan Ertürk, "Aquinos'lu Thomas'ın Din Felsefesinde 'Zamanın Başlangıcı ve Yaratma' Sorunu", *Felsefe Dünyası* 35 (2002), 70. Bu hata Aristo'nun gök cisimleri hakkındaki görüşü ile onların hareketi hakkındaki görüşünü karıştırmaktan kaynaklanıyor olabilir.

⁴⁵⁷ Aristoteles, *Fizik*, 203; Ross, *Aristoteles*, 149.

⁴⁵⁸ "Bir şeyin zamanda olmasının onun varlığının ölçülmesi" olduğu şeklindeki ifadesini kastediyoruz. bkz. Aristoteles, *Fizik*, 201.

⁴⁵⁹ Zamanın yokluğu görüşü Antik Yunan'da Septiklere nispet edilmektedir. Dağ, "İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", 98.

⁴⁶⁰ Şaban Haklı bu görüşü "zaman var olmakla birlikte mutlak tek bir zamanın yokluğu" şeklinde ifade etmektedir. Zamanın "tevkıt" (vakit belirleme) oluşu şeklinde karşımıza çıkan bu görüş; zamanın farklı olayların birbiri için ölçü tayin edilmesinden ibaret olduğunu kabul etmektir. Krş. Haklı,

- Zamanın kendine ait bir hakikatle varlığı
- Zamanın cevher olarak varlığı⁴⁶¹

Benzeri bir taksimi Fahreddin er-Râzî’de de görürüz. Bir farkla ki o bu şemaya Ebu’l-Berekât’ın “zaman varlığın imtidâdının (uzanımının) ölçüsüdür”⁴⁶² şeklindeki tanımı ile Stoacılar nispet edilen⁴⁶³ “noktanın hareketiyle çizgiyi oluşturduğu gibi anın da hareketleriyle zamanı oluşturduğu” şeklindeki görüşü eklemektedir.⁴⁶⁴

Zaman hakkında ortaya konulmuş görüşler zikrettiğimiz yedi görüş olarak karşımıza çıksa da daha sistemli şema oluşturmanın mümkün olduğu kanaatindeyiz. Çünkü burada zikredilen görüşlerden bir kısmı zamanın varlığı-yokluğu üzerindeki ihtilafla, bir kısmı ise onun ne tür bir varlığa sahip olduğu konusundaki bir ihtilafla ilgili olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden Râzî’nin sınıflandırma metodunu bu konuya uygulamayı uygun gördük. Bizim zaman konusunda dile getirilen görüşler için uygun gördüğümüz şema şu şekildedir.

- Zaman yoktur.
 - Zaman mutlak olarak yoktur.

İslam Düşüncesinde Zamanın Mahiyeti, 25-27. ‘Mutlak zaman’ ifadesinin benzer şekilde ‘izafi olmayan’ anlamında düşünülerek Aristo’nun görüşü hakkında kullanıldığını da görmekteyiz. Şulul, “İslam Düşüncesinde Zaman Tasavvuru”, 78. Ancak “mutlak zaman” Eflâtun ve Ebubekir er-Râzî gibi düşünürlere nispet edilen hareketten bağımsız zamanı ifade eden bir kavramdır. Kavramsal çerçeveyi dikkate almayan isimlendirmelerin görüşlerin anlaşılmasını zorlaştıracığı için uygun olmadığı kanaatindeyiz. Yine tevkîr görüşü zamanın var olduğunu kabul etmemektedir. Bununla birlikte ilgili yerde işleyeceğimiz üzere tevkîr görüşü bir zamanın varlığını kabul etmeyi gerektirmektedir. Bu konu İbn Sînâ tarafından dile getirilmiş ve Eş’arî gelenek tarafından da kabul edilmiştir. İbn Sînâ, *Fizik I*, 195, 196; İbn Sînâ, *et-Tabî’iyyât*, 5/153; Râzî, *el-Mebâhisü’l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/764, 765; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 2015, 2/136-139. Haklı’nın makalesinde bu durumu dikkate almış olması muhtemeldir. Alûsi ise bu bağlamda Cürcânî’nin izahından hareketle tevkîr görüşünün zamanı vücûdî kabul ettiğini fakat İcî’nin aksini söylediğini iddia etmektedir. Alusi, *ez-Zamân fi Fikrati’d-Dînî ve’l-Felsefiyyi’l-Kadîm*, 148, 149. O, bu yorumunda bir görüşün gereğiyle görüşü benimseyenlerin kabulleri arasındaki farklılığı gözden kaçırmış gözükmektedir.

⁴⁶¹ Haklı, *İslam Düşüncesinde Zamanın Mahiyeti*, 23-29; Shayegan, *Avicenna On Time*, 86; İbn Sînâ, *et-Tabî’iyyât*, 5/148; İbn Sînâ, *Fizik I*, 189, 190.

⁴⁶² Alusi, *ez-Zamân fi Fikrati’d-Dînî ve’l-Felsefiyyi’l-Kadîm*, 84; Kemal Sözen, “Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî’nin Zaman Teorisi”, *Dinî Araştırmalar* IV/10 (2001), 171. Sözen’in makalesinde ifade “zaman varlığın ölçüsüdür.” şeklinde geçmektedir.

⁴⁶³ Altaş, *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 298.

⁴⁶⁴ Râzî, *el-Metâlibu’l-Âliyye*, 1999, 5/30. Stoacıların görüşünün “Zaman anların hareketiyle oluşmuş bir bütündür.” şeklinde ifadesi diğer tanımlara şekil açısından benzemesi sebebiyle daha uygun olabilir.

- Zaman sadece vehimde vardır.
- Zaman olayların birbiri için vakit tayin edilmesinden ibarettir.
- Zaman vardır.
 - Zamanın kendisine ait bir hakikatle vardır.⁴⁶⁵
 - Zaman zatiyla kaim –cevher olarak- vardır.

Zamanın cevher olduğu görüşünün İslam düşüncesinde çok destek görmediği dile getirilen bir husustur.⁴⁶⁶ Bununla birlikte Eflatun’a nispet edilen görüşün⁴⁶⁷ Ebu Bekir er-Râzî ve Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî⁴⁶⁸ tarafından da benimsendiği bilinmektedir.⁴⁶⁹ Yine bu çalışmamızda görüleceği üzere Fahreddin er-Râzî’yi de bu listeye eklemek yanlış olmayacaktır.

Vakit belirlemedeki nispetin gerçek bir karşılığı olup olmadığı konusundaki ihtilaf bu görüşün şemadaki yeri hakkında iki farklı ihtimali dikkate almamızı gerekli kılmaktadır. Eğer söz konusu nispet kendisinden ibaret vehmi/itibârî bir durum ise

⁴⁶⁵ Bu kısımdaki görüşler zamanın bir araz olduğu kabulünde birleşmektedir. Zamanın bir cevher olduğu görüşünü ise onun soyut bir cevher olması olarak anlamak münasiptir.

⁴⁶⁶ Haklı, *İslam Düşüncesinde Zamanın Mahiyeti*, 40, 41.

⁴⁶⁷ Bu görüşün Eflatun’a nispetinin İslam Dünyasında yaygınlık kazanmasını Yeni Eflatunculuğa bağlayan araştırmacılar bulunmaktadır. Alûsî’nin aktardığı bu yaklaşıma göre Eflatun’un mutlak ve kozmik zamanları ile Aristo’nun dehr, sermed ve zaman ayrımı aynı hakikatin farklı ifadeleridir. Dolayısıyla Aristo ile Eflatun arasında zamanın mahiyeti konusunda bir ihtilaf yoktur. Alusi, *ez-Zamân fî Fikrati’ d-Dînî ve’l-Felsefîyyi’l-Kadîm*, 77-79. Bu yaklaşımın kendisi bize Yeni Eflâtuncu bir uzlaştırma çabası gibi gözükmektedir.

⁴⁶⁸ Albayati, Ebu’l-Berekât’ın zamanın cevher veya araz olduğu görüşüne karşı çıktığını ve zamanın nelîği konusunda üçüncü bir görüş olarak “zaman ne cevher ne arazdır” görüşünü benimsediğini ifade etmektedir. Al Bayati, *Yaratma Ve Zaman İlişkisi*, 60.

⁴⁶⁹ Haklı, *İslam Düşüncesinde Zamanın Mahiyeti*, 29. Kemal Sözen Ebu’l-Berekât’ın sübjektif bir zaman anlayışına sahip olduğunu söylemekte ise de bu kabul hatalıdır. Sözen, “Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî’nin Zaman Teorisi”, 177, 178. Aristo’nun Sardanya’lı uyurlar hakkındaki izahına cevaben Ebu’l-Berekât’ın söz konusu durumun sebebinin hareketin değil şuurun yokluğu olduğunu söylediği doğrudur. Alusi, *ez-Zamân fî Fikrati’ d-Dînî ve’l-Felsefîyyi’l-Kadîm*, 82-86; Al Bayati, *Yaratma Ve Zaman İlişkisi*, 54, 55. Bununla birlikte zamanın kendi varlığı-yokluğu ile zaman algısının varlığı yokluğu farklı şeylerdir. Bu farklılıkları yok sayarak yüzeysel bir anlamdan böyle kat’î bir sonuca ulaşmak kanaatimizce uygun bir metot değildir. Nitekim benzeri bir yaklaşımla bakıldığında “*sayan bir ruh olmadığında zamanın var olmayacağı*”nı söyleyen Aristo’nun zaman görüşünü de sübjektif zaman görüşü olarak kabul etmek gerekecektir. Aristoteles, *Fizik*, 211-213; Ross, *Aristoteles*, 150; Haklı, *İslam Düşüncesinde Zamanın Mahiyeti*, 18, 19; Ömer Faruk Karaköse, “Platon, Aristoteles ve Augustinus’ta Zaman Kavramı”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/1 (2021), 94. Sözen’in bu çıkarımdan hareketle Bergson, Russel ve Heidegger’in görüşlerinin kökenini Ebu’l-Berekât’ta araması ise daha büyük bir hatadır. Sözen, “Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî’nin Zaman Teorisi”, 181.

zamanın yokluğunu savunan görüşler içerisinde yer almalıdır. Aksi halde zamanın varlığını kabul eden görüşler arasında bulunması gerekir.⁴⁷⁰

Zamanın varlığı görüşünü benimseyenlerin onun mahiyeti hakkındaki ihtilafları da şu şekilde gösterilebilir:

- Zamanın en büyük felek olduğu görüşü⁴⁷¹
- Zamanın anın hareketiyle meydana gelen bir bütün olduğu görüşü
- Zamanın hareket olduğu görüşü
- Zamanın bir ölçü olduğu görüşü
 - Zamanın hareketin ölçüsü olduğu görüşü
 - Zamanın varlığın uzanımının ölçüsü olduğu görüşü⁴⁷²

Zamanın ne olduğu görüşü ile varlığı-yokluğu üzerinde beyan edilen görüşler birbiriyle iç içe olduğu için zaman konusundaki ihtilaflar klasik kaynaklarda genellikle bizimki gibi iki aşamalı bir taksime başvurmaksızın incelenmiştir. Nitekim yukarıda belirttiğimiz kaynakların hemen hepsinde bu durum görülebilir. Bu yöntemin tercih edilmesinin gerekçelerinden birisi kanaatimizce zamanın yokluğu görüşünü dile getirenlerin de söz konusu görüşlerini ispatlamak için ortaya koydukları delillerin zamanın varlığını kabul edenlerin oluşturduğu kavramsal çerçeve etrafında şekillendirilmiş olmasıdır. Bu durum zamanın varlığının veya yokluğunun onun neliğinden bağımsız değerlendirilemeyeceği gerçeğini ortaya çıkarmıştır. Bu sebeple

⁴⁷⁰ Burada gördüğümüze benzer bir durumu izafiyet teorisi üzerindeki modern fizik tartışmalarında görüyoruz. Zamanın hareketin hızına nispetle uzayıp kısaldığı şeklindeki bulgu doğa felsefecileri tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bunun sonucunda ‘zamanlar çokluğu’ ve ‘zamanların birliği’ tartışmasının gündeme gelmiştir. Söz konusu tartışma Bergson’u ‘yaşanan zaman’, ‘fiziksel zaman’ ve ‘matematiksel zaman’ şeklinde üçlü bir taksime yöneltmiştir. Bergson, gözlemcinin durumuna nispetle değişenin sadece matematiksel zaman olduğunu; fiziksel zaman ve yaşanan zamanın aynı kaldığını savunmuştur. Bkz. Henry Bergson, *Süre ve Eşzamanlılık*, çev. Erdem Baykal (Ankara: Fol Yayınları, 2021).

⁴⁷¹ Simplicus bu görüşü Pisagorculara nispet etmektedir. Dağ, “İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü”, 102. Râzî, bu görüşü benimseyenlerin zamanın ve feleğin her şeye zarf olduğu şeklinde geçersiz bir mukaddimeye dayandıklarını söylemektedir. Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/767.

⁴⁷² İbn Sînâ, *Fizik I*, 189, 190, 194; İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/148, 149; Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/30; Shayegan, *Avicenna On Time*, 86-101; Haklı, *İslam Düşüncesinde Zamanın Mahiyeti*, 27-29; Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 297, 298.

zamanın varlığı-yokluğu hakkındaki incelememiz sırasında yer yer zamanın neliği hakkındaki görüşlere atıfta bulunmamız yadırganmamalıdır.

2.2. Zamanın Varlığı-Yokluğu

Zamanın varlığı yokluğu konusunda söylenenlerle ilgili bir inceleme karşımıza ilgi çekici bir tablo çıkarır. Zamanın varlığının imkânsız olduğunu söyleyen düşünürler olduğu gibi varlığının zorunlu olduğu görüşünde olan düşünürler de vardır. Yine zamanın varlığının bedihî bilgilerden olduğunu dile getiren filozoflar yanında onun varlığının delillerle bilinebilecek bir konu olduğunu söyleyen düşünülere de rastlarız. Bu manzaranın, tarihin herhangi bir döneminde karşımıza çıkarsa çıksın, dikkatimizi çekeceğinde şüphe yoktur. Zaman konusunu daha da özel yapan durum geçmişte karşımıza çıkan hemen her görüşün günümüzde de şiddetli savunucularının bulunmasıdır. Bu bağlamda mesela “Zamanın Gerçekdışılığı” görüşüyle McTaggart’ı zamanın yokluğu görüşünün 20. asırdaki temsilcisi olarak görmenin hata olmadığı kanaatindeyiz.⁴⁷³

İşaret ettiğimiz durumdan anlaşılacağı üzere tarihin belli bir döneminde açıklanmaya değer görülmeyecek kadar zayıf görülen görüşler bile zamanla yeniden canlanabilmektedir. Yine herkes tarafından bilindiği için bir dönem açıklanmayan bazı görüşlerin zamanla kapalı hale geldiği ve bulanıklaştığı da görülmektedir. Zaman hakkında dile getirilen görüşlerin bu özelliğine konunun klasik tarzda incelemesinden bir nebze sapmamamızın gerekçesini beyan etmek için dikkat çekmemiz gerekmektedir. Zamanın varlığı-yokluğu konusundaki tartışmalara baktığımızda delil ortaya koyma ve bu delilleri değerlendirme aşamasından başladığını görmekteyiz. Tartışmaların gerçekleştiği dönemin şartlarında tarafların görüşlerinin arka planının ilgili eserleri okuyan herkes tarafından bilindiği varsayılmış olabilir. Böyle bir durumda ilgili dönemde söz konusu geçiş ciddi bir problem oluşturmayacaktır. Ancak içinde yaşadığımız dönemde delillerin incelemesine geçmeden önce ilgili görüşlerin arka planını incelememek ciddi bir hata olacaktır. Çünkü seçilmiş belli konularda müstakil görüşler ortaya koymak suretiyle yapılan felsefe kısa bir geçmişe sahiptir. Bu sebeple

⁴⁷³ Bkz. John Ellis McTaggart, *Zamanın Gerçek-Dışılığı: Zamanın A ve B Teorileri*, çev. Zeynep Hayal Erdoğan (Ankara: Fol Yayınları, 2023).

klasik felsefenin bir sistem oluşturma çabası olduğunu⁴⁷⁴ gözden kaçırmak onu anlamaktan vazgeçmek anlamına gelmektedir.

Zamanın yokluğu konusundaki görüş Aristo'dan beri meşşâî gelenek tarafından aktarılmış ve insanları bu görüşe sevk eden şüpheler dile getirilmiştir. Bununla birlikte bu aktarımlardan zamanın yokluğu görüşünün bu görüşe sahip düşünürlerin sistemindeki yerini anlamak mümkün değildir. Bu görüş Meşşâî kaynaklarda özel bir bağlamda, özel bir amaçla dile getirildiği için benimseyenlerin düşünce sisteminin bütünlüğü içerisinde ele alınmamıştır. Bununla birlikte İslam düşünce tarihinde zamanın yokluğu görüşünü aktif bir şekilde savunan bir grupla, kelamcılarla, karşılaşmaktayız. Bu ise zamanın yokluğu görüşünün en azından bu görüşü benimseyenlerin bir kısmının sistemi içerisindeki yerini daha bütüncül bir şekilde incelememizi mümkün kılmaktadır.

Kelamcıların görüşlerini incelediğimizde onların bu konuda ortaya koydukları görüşlerin miktar(ölçü) hakkındaki görüşleriyle bir bütün oluşturduğunu görmekteyiz.⁴⁷⁵ Bu durum onların varlığı-yokluğundan söz ederken onun bir ölçü olduğu şeklindeki tanımı dikkate aldıklarını göstermektedir. Öyleyse onların bir ölçü olarak tanımlanan zamanın var olup olmadığı sorununa dair bir yaklaşım ortaya koyduklarını söyleyebiliriz. Bu ise zaman ile ölçü arasında adeta bir tür-cins ilişkisi varsaydıkları anlamına gelmektedir. Tür ile cins arasındaki ilişkinin bir gereği olarak; türün cinsin bütün özelliklerini taşıdığı dikkate alınır, onların zamanın varlığı-yokluğu sorununa getirdikleri çözümün ölçülerin varlığı-yokluğu sorununa getirdikleri çözüm olduğu görülür. Çünkü ölçüler yalnızca vehimde var olan şeylerse zaman da bir ölçü olduğundan onun da sadece vehimde var olan bir şey olması gerekmektedir. Ölçüler hakiki varlığa sahip şeylerse zaman için de aynısının söz konusu olması gerekmektedir.

Niceliklerin tamamının itibârî olduğunu kabul eden kelamcıların zamanın varlığı konusunda da aynı yaklaşımı sürdürdüklerini görmekteyiz. Onlar ölçüyü cismi

⁴⁷⁴ Burada felsefe kavramını her türlü düşünce ekolünü kapsayacak biçimde geniş anlamda kullanıyoruz. Bu değerlendirmelerimiz Meşşâîlik için geçerli olduğu gibi İsrâk felsefesi ve Kelâmî ekoller için de geçerlidir.

⁴⁷⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 2/94-124; Îcî, *El-Mevâkıfî 'İlmi'l-Kelâm*, 104-112.

oluşturan parçaların sayısı olarak düşündükleri gibi zamanı da olayların birbiri için öncelik-sonralık veya birliktelik yönünden birbirlerine nispet edilmesinden ibaret görmektedirler.⁴⁷⁶ Bu açıdan onların bir ölçü olarak düşünüldüğünde zamanın zâfî bir varlığa sahip olmadığı kanaatinde olduklarını söyleyebiliriz. Bu bağlamda zamanın yok olduğu görüşüne yöneltilen “zaman yok farz edildiğinde mesafede gerçekleşen hareketin bir ölçüsünün olmayacağı” şeklindeki eleştirinin kelamcılarının kabulleri açısından sorun oluşturmadığı söylenebilir.⁴⁷⁷

Konu hakkındaki delillere geçmeden önce tarafların görüşlerinin kendi bütünlüğü içinde anlaşılması gerektiği kanaatinde olduğumuzu belirtmiştik. Bunun için kelamcılarının bu konudaki görüşlerinin daha iyi anlaşılması için gerekli olduğunu düşündüğümüz bazı hususlara işaret ettik. Şimdi ise zamanın varlığı-yokluğu konusunda dile getirilen delillerin tahliline geçebiliriz.

2.2.1. Zamanın Yokluğu Konusunda İleri Sürülen Deliller

Râzî'ye göre zamanın var olmadığını savunanlar⁴⁷⁸ varlıkları devamlılık açısından iki kısımdan ibaret görmektedirler. Birincisi türsel devamlılık olup bu

⁴⁷⁶ Şerhu'l-Mevâkıf'ta Meşşâî geleneğin nicelik anlayışı aktarıldıktan sonra kelamcılarının bu konudaki görüşlerine, itirazlarına geçilmektedir. Bu izâha göre nicelikler bi'z-zat ve bi'l-'araz nicelik olarak ikiye ayrılmaktadır. Bi'l-'araz nicelikler başka bir şey sebebiyle sayılabilir olan şeyler için kullanılmaktadır. Bunun dört farklı çeşidi vardır. Birincisi, cisim örneğinde görüldüğü üzere niceliğin mahallidir; ikincisi, bir yüzeydeki ışık örneğinde görüldüğü üzere niceliğe yerleşendir; üçüncüsü cisimdeki karalık gibi niceliğin mahalline yerleşendir; dördüncüsü ise güç, şiddet, süre gibi niceliğin taalluk ettiği şeydir. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 2/84, 85. Bi'z-zat nicelikler ise ayrı nicelikler ve bitişik nicelikler olarak iki kısımdır. Ayrı nicelik sayıdır. Yerleşik nicelik ise kendi içinde ikiye ayrılır yerleşik bitişik nicelik ve yerleşik olmayan bitişik nicelik. İkincisi zaman; birincisi ise çizgi, yüzey ve matematiksel cisimden ibarettir. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 2/78, 79. Yerleşik bitişik nicelikleri de reddeden kelamcılarının bu konudaki görüşleri cevher-i fert görüşleriyle ilişkilidir. Bu bakış açısına göre cisim parçalardan oluştuğu için onun üzerinde düşünülen parçalar arasında ortak bir sınırdan söz edilemez. Dolayısıyla bitişik nicelik yoktur. Çizgi, yüzey ve matematiksel cisim dışta bir varlığa sahip değildir. Cismin farazî olarak bölünmesi taşıdığı miktar sebebiyle değil kendisinde farz edilen parçalar sebebiyledir. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 2/94-97; İcî, *El-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm*, 107-108. Burada miktarların varlığı-yokluğu tartışmasının detaylarına girmeyeceğiz. Zaten görüldüğü üzere delilleri izah edip tahlil etmeye çalışmadık. Konudan fazla uzaklaşmamak için kelamcılarının yaklaşımlarının kabullerinin bütünüyle ilişkisine işaret etmekle yetiniyoruz. Konu hakkındaki tartışmalar için Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 2/98-103; İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/262-302.

⁴⁷⁷ İbn Sînâ, *Fizik I*, 213, 214; Shayegan, *Avicenna On Time*, 16, 73.

⁴⁷⁸ Kelamcılar da bu görüşü savunanlar içerisinde yer alsa da zamanın yokluğunu savunanların kelamcılardan ibaret olmadığı bilinmektedir. Yine farklı ekollerin belli konularda ortak kabulleri savundukları bilinmektedir. Bu sebeple daha genel bir görüşten bahsettiği bir bağlamda, Râzî, söz konusu delilleri kelamcılara değil bu görüşü savunanların tamamına nispet etmektedir. Çünkü söz delil bir ekolü değil bir görüşü desteklemektedir.

kısımdaki devamlılık varlıkların devamlılığı birbirini takip eden fertler⁴⁷⁹ sebebiyledir. Bu fertler ise sürekli olmayıp yokluktan varlığa gelmekte var olduktan sonra ise yokluğa karışmaktadırlar. Bu varlıkların bekaları için kendi varlık ve yoklukları dışında bunlara ilişmiş başka bir varlığı kabul etmek için bir sebep yoktur. İkinci kısımdaki varlıklar ise cevherlerinin sürekliliği anlamında devamlıdırlar. Bu tür varlıklar için de fazladan bir varlığı kabul etmek gerekmemektedir.⁴⁸⁰

Râzî gerekçesini yukarıda aktardığımız şekilde ifade ettiği zamanın yokluğu görüşünü destekleyen on iki delil zikretmektedir. Bununla birlikte ilgili bölümün sonunda bu delilleri zamanın yokluğunu savunanlar adına geliştirdiğini dile getirmektedir.⁴⁸¹ Bu ifade kendisinin bu görüşe katılmadığını ihsas etmektedir.⁴⁸² Konumuzun dağılmaması için araştırmamızın merkezindeki iki düşünürün de reddettiği görüşlerin detayına girmemeye çalışmaktayız. Bununla birlikte ayrıntılı bir tahlile girmemekle birlikte zaman kavramının araştırmamızdaki merkezî yeri sebebiyle söz konusu delilleri kısaca aktaracağız. Bu delilleri zikretmemizin ilerideki aktaracağımız bazı ihtilafların anlaşılmasına da katkı sağlayacağını ümit etmekteyiz.

Zamanın varlığını reddedenlerin bu konuda dile getirdikleri ilk delil varlıklar hakkındaki yukarıdaki taksime dayanmaktadır. Buna göre zaman var olsaydı onun için de yukarıdaki taksim söz konusu olacaktır. Bu durumda zaman ya cevheri açısından sürekli olacaktır. Bunun neticesi ise yaygın kullanılan örnek ile Nuh tufanı sırasında olan bir şeyin şimdi de var olmasıdır. Yani ezelden ebede bütün oluşların birlikte gerçekleşmesi gibi bir tezat ortaya çıkmaktadır. Veya zaman parçalarının birbirini takip etmesi şeklinde bir sürekliliğe sahip olacaktır. Bu düşünüldüğünde ise zamanın varsayılan her parçası için “bu parça şimdi vardır”, “geçmişte olmuştu” veya “gelecekte olacak” demek mümkün olmaktadır. Bu ise her zamanın bir zamanı

⁴⁷⁹ Metinde ‘efrâd’ geçiyor. Parça demek tam uymuyor gibi geldiği için kelimeyi çevirmedi. Çünkü bu ifade türsel suretlerin devamlılığı izah edilirken de kullanılmaktadır. Ve fertlerin türsel suretlerle ilişkisi parça bütün ilişkisi değildir.

⁴⁸⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/7.

⁴⁸¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/12.

⁴⁸² Râzî'nin bir görüş adına dışardan delil getirmesi, görüşü savunanların kendi görüşlerini destekleyen deliller geliştirmekteki yetersizliklerine işaret etmenin yanında karşı tarafın görüşlerini kendilerinden daha iyi anladığı yönünde bir tür meydan okuma ve güç gösterisi olarak da değerlendirilebilir.

olduğunu kabul etmeyi gerektirmekte dolayısıyla teselsüle yol açmaktadır. Bu durumların ikisi de muhal olduğundan zamanın varlığı kabul edilemez.⁴⁸³

Bu bağlamda dile getirilen ikinci delil şu şekilde ifade edilmiştir. Zamanın farz edilen parçalarının birlikte var olmadıklarını zorunlu olarak bilmekteyiz. Yani onlar peş peşe varlık kazanmaktadırlar. Zamanın parçalarından biri ya şimdi, şu anda vardır veya yoktur. Eğer varsa söz konusu zaman parçası ya bölünemez veya iki parçaya bölünür. Bölündüğü varsayıldığında onun bir kısmı geçmiştir. Dolayısıyla şimdi yoktur. Bölünmediğini kabul etmek ise cevheri ferdin varlığını kabul etmeyi gerektirmektedir ki bu durum zamanın varlığını kabul edenler için bir çelişki oluşturmaktadır. Son seçenek ise zamanın parçalarından herhangi birinin şimdi var olmadığını ve meydana gelmediğini iddia etmektir. Bu söylem ise zamanın varlığını toptan reddetmeyi gerektirmektedir. Çünkü geçmiş daha önce şimdi olmuş ve geçmiş olana gelecek ise daha önce yok iken ileride şimdi olacak olana denir. Şimdinin varlığı imkânsız ise şimdiye nispetle var olan şeyler de imkânsız olmalıdır.⁴⁸⁴

Zamanın var olmadığı yönündeki delillerden bir diğeri ise onun varlığını kabul etmek durumunda ya kadim veya hadis olarak var olduğunu kabul etmemiz gerekeceği üzerine kuruludur. Eğer onun hadis olduğu varsayılırsa varlığından önce yok olduğunu kabul etmek gerekecektir ki buradaki öncelik zaman bakımından olmayacaktır. Bu durumda öncelik ve sonralığın zamanın varlığı üzerine tevakkuf etmediğini kabul etmemiz gerekecektir. Kadîm olduğunu kabul ettiğimizde ise zamanın ve kıdemin mahiyetleri arasındaki fark bir çelişkiye yol açacaktır. Çünkü kıdemin zihinde canlandırdığı mânâ değişmezlik iken zamanın varlığı ancak öncelik sonralık suretiyle gerçekleşen peş peşelikle düşünülebilmektedir. Bu iki tasavvuru birleştirmek ise mümkün değildir.⁴⁸⁵

⁴⁸³ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/7.

⁴⁸⁴ İbn Sînâ, *Fizik I*, 213. Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/7, 8. İbn Sînâ bu yöndeki delillerin tamamının zamanın 'şimdi'de olmamasına dayandığı ve mutlak varlığın şimdi var olmaktan daha genel olduğunu söyleyerek itiraz etmektedir. İbn Sînâ, *Fizik I*, 213. Râzî ise, bu konuda, İbn Sînâ'yı zamanın kıdeminin geçmişte sonsuz hareketin varlığını gerektireceği görüşünü reddetmek için aynı delili kendisinin de kullandığını söyleyerek eleştirmektedir. Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/762, 763.

⁴⁸⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/8.

Bu bağlamda dile getirilen dikkate değer bir delil de zamanın parçalarının birbirine öncelik sonralığı ile ilgilidir. Buna göre dün meydana gelen bir hâdis, bugün meydana gelen bir hâdisten daha öncedir. Bu iki olayın birlikte var olması mümkün değildir. Aksi halde birinin dün, birinin bugün oluşu yani aralarındaki öncelik-sonralık ortadan kalkmış olurdu. Bu durumda söz konusu önce ve sonra olmak da bir zarfa yani bir tür zamana ihtiyaç duymaktadır. Ve aynı şey söz konusu zarf için de geçerli olarak söylenebilir. Bu durum varsayılan her zarf için söz konusu olacaktır. Veya bir arada bulunması mümkün olmayan bu öncelik ve sonralık için bir zamana ihtiyaç olmadığı söylenebilir. Ancak böyle söylendiğinde de söz konusu hüküm her türlü hâdis için söylenebilecek dolayısıyla zamanın varlığına gerek kalmayacaktır.⁴⁸⁶

Zamanın yokluğu ile ilgili dile getirilen delillerden biri de Allah Teâlâ'nın bugünkü hâdislere önceliğinin zatından ayrılmazlığı üzerine kuruludur. Buna göre Allah'ın bugünkü hâdislere önceliği ya zamanın varlığına dayanmaktadır veya zamanın varlığına dayanmamaktadır. Zamanın varlığına dayanması Allah'ın varlığının kendi zatından ayrılmayan şey sebebiyle zamanın varlığına ihtiyaç halinde olması sonucunu doğurmaktadır. Bu ise onun zorunluluğuyla uyuşmayan bir durumdur. Dolayısıyla muhaldir. Yani Allah'ın zatının bu olaylara önceliği zamanın varlığına bağlı değildir. Bu durum zamansal öncelik olarak ifade ettiğimiz diğer öncelik sonralık ilişkileri için de aynıdır. Öyleyse öncelik-sonralıkta zamana ve süreye itibar edilmemesi aklın tereddüt edeceği bir durum değildir.⁴⁸⁷

Zamanın yokluğuna dair Allah'ın zatı hakkındaki tasavvurumuza dayalı başka bir delil de Allah'ın varlığının devamlılığı üzerine kuruludur. Buna göre devamlılık da hudûsü gibi bir zaman ve süre tevehhüm etmeden düşünülemeyecek kavramlardandır. Ancak bu vehmin doğru kabul edilmesi durumunda düşülecek bir problem vardır. Çünkü eğer bu tevehhüm doğru ise Allah'ın varlığının devamlılığı söz konusu zamanın devamlılığına bağlı olmalıdır ki bu varsayım durum Allah'ın zatı gereği zorunlu olmasıyla çelişmektedir. Bu tevehhümün yanlış olması ise devamlılığın varlığı için

⁴⁸⁶ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/9.

⁴⁸⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/9, 10.

zamana muhtaç olmadığı anlamına gelmektedir ki aynı durum hudûsü ve değişim hakkında da geçerlidir.⁴⁸⁸

Zamanın yokluğuyla ilgili bir delil de onun zatıyla mümkün oluşuna dayanmaktadır. Bu durum ise onun yokluğunu düşünmenin muhali gerektirmemesi anlamına gelmektedir. Ancak zamanın var olduğunu düşündükten sonra yokluğunu düşünmek muhali gerektirmektedir. Bu durumda zaman hakkında iki farklı itibar söz konusu olmaktadır. Birincisine göre zatı gereği mümkün, ikincisine göre ise zatı gereği vacip olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Hâlbuki bir şeyin hem zâtı gereği vacip hem de zatı gereği mümkün olması ise muhaldir.⁴⁸⁹

Zamanın yokluğuna dair dile getirilen bir delile de filozoflara ait olduğu söylenen bir kabul üzerinden ulaşılmaktadır. Buna göre, filozoflar muhdes şeylerin varlıklarından önce onların yokluğunun bulunduğunu söylemektedirler. Buna göre muhdesin kendisinden önceki bu yokluğu gerektiren muhdesin zâtıdır. Yani muhdes şeylerin yokluklarının kendilerine önceliği muhdeslerin zatlarından kaynaklanmaktadır. Öyleyse söz konusu öncelik-sonralığın zaman ve madde denilen iki dış unsura dayandığını söylemenin anlamı yoktur.⁴⁹⁰

Aktardığımız delilde Râzî'nin filozofların da zamansal başlangıcı olduğunu varsaydıkları zamansal hadisten bahsettiğini fark etmek güç olmayacaktır. Onun, hadisin yokluğunun varlığını öncelediği görüşünü filozoflara nispet etmesi bir yönüyle de her türlü yetkinleşme için yoksunluğun gerekli görülmesiyle ilişkilidir.⁴⁹¹ Her ne kadar delili serd ederken zaman ve maddenin gerekli olmadığını ifade etmiş olsa da; Râzî burada, konuyu hadisin yetkinleşmesi açısından değil hadisin varlığından önceki yokluğunu düşünmeyi gerektiren şey açısından değerlendirmektedir. Dolayısıyla yetkinleşme için maddenin varlığı zorunlu olmakla beraber yetkinlikten önceki yoksunluk veya yokluk için maddeyi kabul etmek zorunlu değildir. Bu durum özellikle mutlak yokluk hakkında düşündüğümüzde belirginlik kazanır. Yani bu yaklaşıma göre

⁴⁸⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/10.

⁴⁸⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/10.

⁴⁹⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/10, 11.

⁴⁹¹ Bununla birlikte Meşşâiler yetkinleşme için sadece yoksunluğu değil, madde ve sureti de gerekli görmektedirler. İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 419, 420.

madde yoksunluğun gerekli görülmesi için değil yoksunlukla birlikte bir tür istidat halinin düşünülmesi için gerekli olmaktadır.

Râzî'nin zamanın yokluğuna dair dile getirdiği bir delil de zamanın kategorilerdeki durumuyla ilişkili olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre eğer zamanın kendine özgü bir hakikati olduğu varsayılırsa onun nicelik kategorisinden bir araz olarak var olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir. Çünkü onun için eşitlik söz konusu olabilmektedir. Bu durum, zamanın niceliğin asli özelliklerinden biri olan kendisinde parçalar varsaymayı kabul edici olduğu anlamına gelmektedir. Kendinde parçalar varsayılabilmek özelliği ise zamanın bitişik veya ayrık nicelik olarak kabul edilmesini zorunlu kılmaktadır. Bununla birlikte ikisi de yanlıştır. Öyleyse onun varlığı mümkün değildir. Râzî bu delili ortaya koyarken zamanın bitişik nicelik olmasını bitişik niceliğin tanımını dikkate alarak reddetmektedir. Bu özellik bitişik niceliğin ortak bir sınırla iki parçaya ayrılmasıdır. Ancak bu kabul zamanın geçmiş ve gelecek olarak iki kısma ayrıldığını ve şimdiki zamanın ikisi arasında ortak sınır olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Geçmiş ve geleceğin var olmadığı dikkate alındığında ve şimdiki zamanın da geçmiş ve geleceği ayıran bir sınır olması aklın kabul etmeyeceği tuhaf bir durumdur. Çünkü böyle bir tasavvur bizi var olmayan iki şeyin bir varlıkla birbirine bağlandığı ve var olmayan iki şeyin bir varlığın iki kenarı olduğunu sonucuna götürür.⁴⁹² Meşşâîlerin geçmiş ve geleceğin var olup şimdiki zamanın var olmadığı görüşünde olduklarını dile getirerek yapılacak itiraz da bu sorunu çözmekte yetersiz kalacaktır. Zira bu sefer iki varlık birbirine bir yoklukla bağlanmış olacaktır. Bu ise bitişiklik değil kesiklik olarak düşünölmeye daha uygundur. Üçünün de yok olduğunu söylemek de ya zamanın var olmadığını kabul etmeyi veya bütün parçaları yok olan bir şeyin var olduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir ki birincisi istenen sonuç olup ikincisi aklın kabul etmeyeceği bir durumdur.⁴⁹³

Kanaatimizce zamanın bitişik nicelik olduğunu kabul etmenin önündeki esas engel onun parçaları bir arada bulunmayan bir nicelik olarak kabul edilmesidir.

⁴⁹² Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/11.

⁴⁹³ Zamanın parçaları ve bütünü arasındaki ilişki farklı bir bağlamda tekrar değerlendirilecektir. Râzî'nin bu minvaldeki bir eleştirisi çeşitli tartışmalara yol açmıştır. Şimdilik sadece burada zikredilen delilin farklı yönlerini ortaya koymakla yetiniyoruz.

Parçaları bir arada olmayan bir şeyin nasıl bitişik olabileceği sorusu bu yaklaşım için çözülmesi güç bir problem oluşturmaktadır. “Parçalar bir arada değilse bitişik olan nedir?” sorusu mantık oyunları ile bastırması güç bir probleme parmak basmaktadır. Çünkü bitişiklik tasavvuruyla çelişmektedir. Bu bağlamda bitişiklikten neyin kastedildiğinin anlaşılır bir biçimde açıklanması veya bitişikliğin tekrar tanımlanması ihtiyacı görülmektedir.

Zamanın süreksiz(ayrık) nicelik olması varsayımına gelince bu varsayım da zamanın bölünmeyi kabul etmeyen birliklerden oluşmasını gerektirmektedir ki bu görüş cevheri ferdin varlığını kabul etmeyi gerektirmektedir. Oysa zamanın varlığını savunanlar bunu imkânsız görmektedirler. Öyleyse zamanın var olmadığı kabul edilmelidir.⁴⁹⁴

Zamanın varlığına yönelik bir itiraz da şu şekil de dile getirilmiştir. Eğer zaman varsa ya hareketin bir ilişeni olarak vardır veya böyle değildir. Oysa ikisi de yanlıştır. Bu delil ortaya konulurken zamanın hareketin bir ilişeni olmadığını oldukça farklı bir metotla ispat edilmeye çalışılmıştır. Buna göre “Allah ezelden varken şu an var olan bir şeyin yokluğu da var idi.” diyebiliriz. Bu ifadedeki ‘idi’ ise bir zamana işaret etmektedir. Oysa Allah Teâlâ da bugünün yokluğu da hareketten ve değişimden uzaktır. Dolayısıyla biz hareket ve değişimden bağımsız bir şekilde zamana işaret edebilmekteyiz. Zamanın hareketin bir ilişeni olmadığını gösteren bir durum da hareketin var olmak için zamana olan ihtiyacıdır. Buna göre eğer zamanın hareketin bir ilişeni olduğu kabul edilirse ikisi de varlığında birbirine muhtaç olacak ve bir tür kısır döngüye düşülecektir.⁴⁹⁵

Zamanın varlığı görüşüne yönelik sebr ve taksim metodu üzerine inşa edilmiş bir delil de şu şekilde ifade edilmiştir. Eğer zaman varsa onun için iki farklı ihtimal söz konusudur. O ya hareketin uzanımının bir ölçüsüdür veya değildir. Birinci ihtimal yanlıştır. Çünkü hareketin uzanımı dışta mevcut olan bir şey değildir. Dolayısıyla onun dışta mevcut olmayan bir şeyin dışta var olan bir ölçüsünün olması mümkün değildir. Diğer ihtimal de mümkün değildir. Çünkü bu bağlamda hareketin varlığı Aristo’nun

⁴⁹⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/11.

⁴⁹⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/11, 12.

tanımı bağlamında tartışılmaktadır. O da zamanın hareketin ölçüsü olduğunu ifade eden tanımdır.⁴⁹⁶ Dolayısıyla hareketin ölçüsü olarak kabul edildiği müddetçe zamanın dıştaki varlığını kabul etmek mümkün değildir.

Râzî'nin zamanın var olmadığını desteklemek için serdettiği delillerden sonuncusu da hadis olan bir şeyin yokluğunun kendisinden önce olmakla birlikte bu yokluğun bir varlığının olmamasına dayanmaktadır. Bu durum bu öncelik ve sonralıktan başka bir şey olmayan zamanın da dışta bir varlığının olması gerekmediğini göstermektedir.⁴⁹⁷

2.2.2. Zamanın Varlığına Dâir Bilginin Bedihi Olduğu Görüşünün Delilleri

Zamanın varlığını düşünenler iki kısım olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk kısımdaki düşünürler onun varlığına dair bilginin bedîhî olduğunu, dolayısıyla ispata ihtiyaç duyulmadan zorunlu olarak bilindiğini savunur. Eflatun, Ebubekir er-Râzî ve Ebu'l-Berekât er-Râzî'nin bu görüşte olduğu bilinmektedir.⁴⁹⁸ Diğer kısımdaki düşünürler ise onun varlığının çeşitli delillerle bilinebileceği görüşündedir. Bu başlık altında bu iki kısımdan birincisini savunanların delillerini inceleyeceğiz.

İlk olarak bedîhî olduğu iddia edilen bir şeyin delille ortaya konulması çelişkili görülebilir. Nitekim Râzî, bu görüşü savunanların bu konunun bedîhîliğini iddia etmek dışında bir şey söylediğini görmeyeceğimizi söylemektedir.⁴⁹⁹ Bununla birlikte, Râzî, onların bu konudaki sözlerinin en güzellerini takrir ettiğini ve onları adına bu görüşü desteklemek için bazı deliller ortaya koyduğunu ifade etmektedir.⁵⁰⁰ Bu delilleri incelemeye geçmeden önce Râzî'nin sunduğu delillerin de zamanın varlığını ispatlamaya yönelik olmayıp; onun varlığına dair bilginin bedîhîliğini kanıtlamaya yönelik olduğuna dikkat çekmemiz gerekmektedir. Bu başlık altında ortaya konulan

⁴⁹⁶ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/12.

⁴⁹⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/12.

⁴⁹⁸ Alusi, *ez-Zamân fî Fikrati'd-Dînî ve'l-Felsefiyyi'l-Kadîm*, 49.

⁴⁹⁹ Metin Özdemir zamanın varlığının apriori bir bilgi olduğunu ifade etmektedir. Özdemir, "Fahrüddin er-Râzî'de Zaman Kavramı ve Allah'ın Ezeliliği İle İlişkisi", 283. Maksudı anlaşılacakla birlikte kullanılan kavram yanlıştır. Bir klasik mantık terimi olan bedîhî bilginin Kant sonrasında yaygınlaşan 'apriori' kavramıyla karıştırılmaması gerekmektedir. Apriori deney öncesi, deney ihtiyaç duymayan bilgi demektir. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2021), 38. Ancak bedîhî bilgi kanıtı ihtiyaç duymayan kendinde açık bilgi anlamına gelir. Örneğin matematiksel ve mantıkî bilgilerin tamamı aprioridir. Ancak bu bilgilerin çok az bir kısmı bedîhîdir.

⁵⁰⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/13.

delillerin öncelikli muhatabının zamanın varlığını reddedenler değil; bu konudaki bilginin delile ihtiyaç duyduğunu savunanlar olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır.

Zamanın varlığının bedihi olarak bilindiğini savunanlar lehine Râzî şöyle bir delil ortaya koymaktadır. Feleklerin, yıldızların, gün doğumunun, batımının, hareketin ve etkisinin farkında olmayan bir insan dahi zamanın durmaksızın akışının farkındadır. Yine bu kişi gün doğumundan kuşluk vaktine kadar geçen zamanın gün doğumundan öğlene kadar geçen zamanın yarısı olduğunu bilir. Bu konudaki bilgisinin feleklerin hareketine bağlı olmadığını da bilir. Bu durum ise zamanın varlığına dair bilginin bedihîliğini göstermektedir.⁵⁰¹

Râzî'nin bu bağlamda inşa ettiği bir delil de insan aklının işleyişi ile ilgilidir. Buna göre şüphesiz insan aklında işaret edebildiği var veya yok olan her şeyi ya meydana gelmesi ve değişimi ile ya da süreklilik ve devamı ile düşünür. Bir şeyi meydana gelişi açısından dikkate aldığımızda akıl zorunlu olarak zaman ve hayyizin varlığını kabul edecektir. Bir şeyin devamlı olduğunu düşündüğümüzde ise bunu o şeyin geçmişte var olduğunu ve şu anda da varlığını koruduğunu düşünmeden tasavvur etmemiz mümkün değildir. Bu ikisi ise bedihi tasavvurlardır. Bununla birlikte bu iki tasavvur(şimdiki zaman ve geçmiş zaman) ancak zamanın tasavvuruyla mümkün olabilir. Öyleyse bunların bedihi oluşu zamanın varlığının da bedihi olduğunu göstermektedir.⁵⁰²

Râzî bu bağlamda dile getirdiği bir delili de kelamcılarının araz tanımları ve cevher tanımları temelinde ortaya koymuştur. Bilindiği üzere kelamcılar arazi 'iki zamanda baki olmayan'; bâkî'yi ise 'varlığı iki zamanda ve fazlasında sürekli olan' şeklinde tanımlamaktadırlar. Böylece hudûs veya beka kavramlarını zamanı

⁵⁰¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/13.

⁵⁰² Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/13. Şimdiki zamanın bilinmesi için zamanın bilinmesi gerektiği şeklindeki söylemin bir benzerini cins tür ilişkisi içinde görebiliriz. Klasik mantıkta daha genel olan kavramlar diğer kavramların tanımında kullanılırlar. Bu açıdan daha açık oldukları kabul edilir. Mesela "canlı" kavramı "insan" kavramından daha açık olmak zorundadır. Aksi halde insanı "konuşan canlı" olarak tanımlamak tanım hatası olurdu. Çünkü tanımda kullanılan öğelerin tanımlanandan daha açık olması doğru tanımın ilkelerinden biri kabul edilmektedir. Hareketin tanımıyla ilgili kısımda bu konuya değinmiştik.

düşünmeden tasavvur edememektedirler. Bu ise zamanın varlığına dair bilginin kanıtı ihtiyacı duymayan bedihi bir bilgi olduğunu göstermektedir.⁵⁰³

Zamanın varlığının bedihîliği konusunda Râzî'nin dile getirdiği bir diğer delil de şu şekildedir. Biz Âdem aleyhisselam'ın Muhammed aleyhisselam'dan önce olduğunu söylediğimizde bu önceliği aralarında zaman olmasını düşünmeden düşünemeyiz. Yine ikiz kardeşlerin birlikte doğduğunu söylendiğinde söz konusu birlikteliği zamanı düşünmeden tasavvur etmemiz mümkün değildir.⁵⁰⁴

Râzî'nin ortaya koyduğu bir delil de hareket üzerinden ortaya konulmuştur. Buna göre cisimlerin ya hareketli veya durağan olduğu bedihi olarak bilinen bir şeydir. Bu iki kavram da zaman kavramı olmaksızın düşünülemeyen kavramlardır. Bu sebeple zamanın varlığı bedihidir.⁵⁰⁵

Râzî'nin bu bağlamda zikrettiği bir delil de varlıkların durumuyla ilgili bir taksim ile ortaya konulmaktadır. Buna göre mevcutlar ya hâdis veya kadimdir. Kadîm kavramı hâdis kavramı bilinmeden bilinemez. Hâdis ise zaman bilinmeden bilinemez. Kadîm ve hâdis kavramları bedihi kavramlar olduğuna göre onların kendisiyle bilindiği zamanın da bedihî olması zorunludur.⁵⁰⁶ Yine bir başka delilde de zamanın parçalarının birbiriyle ilişkisinin bedihî olması ve onların zaman oluşlarının bedihi olarak bilinmesinin zamanın bedihîliğini gerektirdiği şeklinde ifade edilmektedir.⁵⁰⁷

Zamanın parçalarıyla ilgili bir delil de şöyledir. Zamanın çeşitli parçalarının uzun veya kısa olduğu bedihi bir şekilde bilinmektedir. Bu sebeple öğle vaktine çok veya az kaldığı konusundaki bilgi bedihidir. Bir şeyin sıfatı hakkındaki bilgi bedihî ise onun varlığına dair bilgi bedihi olmakta daha önceliklidir.⁵⁰⁸

Âlim ve cahil herkesin tarihleri bildiği peş peşe gelen iki seneyi zihinlerinde açık bir şekilde ayırt edebildikleri de bu bağlamda bir delil olarak dile getirilmiştir. Bununla birlikte Râzî'nin de işaret ettiği gibi buraya kadar saydığımız delillerin

⁵⁰³ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/13, 14.

⁵⁰⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/14.

⁵⁰⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/14.

⁵⁰⁶ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/14.

⁵⁰⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/14, 15.

⁵⁰⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/15.

tamamı birbirine benzer ve yakın delillerdir.⁵⁰⁹ Râzî, birbirine benzeyen bu delilleri zikrettikten sonra zamanın varlığının bedîhîliğine dair iki delil daha zikreder.

Râzî'nin zikrettiği son iki delilden birincisi şu şekildedir. Birlikte başlayıp birlikte biten iki hareket düşündüğümüzde veya biri diğerinden önce başlayıp biten iki hareketi düşündüğümüzde bu birliktelik ve öncelik-sonralık durumunu zorunlu olarak biliriz. Bununla birlikte hareketler arasındaki birliktelik veya öncelik-sonralık zaman olmaksızın düşünülemez. Öyleyse zaman hakkındaki bilgimiz de zorunlu bir bilgidir.⁵¹⁰ İkinci delil ise hareketi nitelemek için kullandığımız hızlı ve yavaş kavramlarının bedîhîliğinden onların tanımında yer alan zaman kavramının bedîhîliğinin zorunlu olarak anlaşıldığıdır.

Zamanın varlığının bedîhî olduğunu savunanların bu görüşleriyle karşılarına aldıkları ve zikrettiğimiz delilleri yönelttikleri görüş zamanın yokluğu görüşü olmayıp; onun varlığının bedihi olmayıp delillerle bilinebileceği görüşüdür.⁵¹¹ Nitekim yukarıda zikrettiğimiz delillerin bir kısmında herhangi bir hareketin farkında olmayan kişi için bile zamanın varlığının apaçık olduğu dile getirilmiştir. Bu yüzden Râzî, ilgili delilleri zikrettikten sonra bu delillerle bedihi olduğu ortaya konulan zamanın feleğin hareketi veya o hareketin bir sıfatı olmasının mümkün olmadığını dile getirmektedir.⁵¹² Dolayısıyla zamanın bedîhîliğini savunan bu görüşü; onun hareketin ölçüsü olduğu şeklindeki görüşle birlikte savunmak mümkün gözükmemektedir. Hatta bu görüşün zamanı hareketin ölçüsü olarak tanımlayıp onun varlığını savunan meşşâî geleneğe zamanın yokluğunu savunan görüşten daha uzak olduğunu bile söyleyebiliriz. Çünkü bu görüş Meşşâîlerin görüşünden daha temel bir konuda ayrılmaktadır.

2.2.3. Zamanın Varlığının Delillerle Bilinebileceğini Savunmak İçin Ortaya Konulan Deliller

Dayandığı öncüllerin az olmasından dolayı zamanın varlığının bedihi olduğu görüşü çok izaha ihtiyaç duymamaktaydı. Zaten o başlıkta zamanın varlığı değil; onun

⁵⁰⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/15.

⁵¹⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/15.

⁵¹¹ Bununla birlikte zamanın varlığının delille bilinebileceği görüşünü müstakil bir görüş olarak görmeyen, söz konusu delillerin tenbîh amaçlı olup aslında zamanın varlığının bedîhî olarak bilindiği kanaatinde olan düşünürler de vardır. Bu düşünürlere göre esas tartışma zamanın varlığı hakkında olmayıp hakikati hakkındadır. Tefâtânî, *El-Makâsîd*, 268, 269.

⁵¹² Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/16.

varlığına dair bilginin bedîhîliği ispatlanmaya çalışılıyordu. Ancak bu başlık altında incelediğimiz görüş ispata muhtaç bazı öncüllere dayanmaktadır. Bu sebeple bu başlık altındaki deliller nispeten daha geniş bir şekilde serdedilmiştir. Yine bu başlık altındaki delillerin ilzam etmeye çalıştığı görüşün ne olduğu da bu başlık altında incelememiz gereken bir sorundur. Görebildiğimiz kadarıyla bu bağlamda dile getirilen delillerin muhatabı zamanın varlığının bedihî olduğu görüşü olmayıp onun var olmadığı görüşüdür. Bizce bu durumun sebebi bedihi olduğu iddia edilen zaman ile tarafların ispatlamaya veya reddetmeye çalıştıkları zaman tanımlarının örtüşmemesidir. Çünkü söz konusu tartışma öğle vaktinin veya akşam vaktinin varlığı olmayıp öncelik ve sonralıkta hareketin ölçüsü olan zamandır. Bu itibarla zamanın varlığının bedihi olduğu görüşünün zamanın varlığını kabul etmekle birlikte gereklilikleri dikkate alındığında bu başlık altında incelediğimiz görüşten ziyade zamanın yokluğu görüşüne yakın olduğunu söyleyebiliriz.

İfade ettiğimiz durum dikkate alındığında zamanın varlığına dair bilginin kesbi bir bilgi olduğu görüşünün onun bedihi olduğu görüşünü dikkate almaması oldukça anlaşılır bir hal almaktadır. Çünkü eğer “öncelik-sonralıkta hareketin ölçüsü olan bir zamanın varlığı ispat edilirse söz konusu zamanın yokluğu görüşünün yanlışlığı ortaya çıktığı gibi bu zamanın yokluğunu kabul etmeyi gerektiren bütün görüşlerin yanlışlığı da ortaya çıkacaktır. Bununla birlikte delil ortaya koyma sürecinde zamanın varlığının bedihî olduğu görüşünü reddetmeyi gerektirecek bazı ön kabul ve iddialar da dile getirilmektedir. Ancak iki görüş arasındaki hesaplaşmanın esas mahalli zamanın mahiyeti üzerindeki tartışmadır.

Râzî zamanın varlığının delillerle bilindiğine dair geçmiş düşünürlerin ortaya koyduğu ve kendisinin geliştirdiği delilleri 4 temel delil şeklinde özetlediğini ifade etmektedir.⁵¹³ Birinci delil İbn Sînâ tarafından geliştirilmiştir. Delil şu şekilde ortaya konulmuştur: Bir mesafede gerçekleştiği varsayılan iki hareket düşünüldüğünde eğer aynı hızda gerçekleşiyor ve birlikte sona eriyorlarsa aynı mesafeyi kat etmiştir. Aynı şartlarda eğer ikisinden biri önce başlayıp diğeri sonra başlamışsa ikincisi daha az mesafe alır. Yine eğer bunlar harekete birlikte başlayıp birlikte bitirirler ama hızları

⁵¹³ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/20.

farklı olursa hızlı olan fazla yavaş olan daha az mesafe alır. Bu durum ancak aynı hızda hareket eden cisimlerin farklı mesafeleri almasını sağlayan bir imkânla söz konusu olabilir. Söz konusu imkânın artma ve eksilmeyi kabul etmesi ise onun varlığını göstermektedir.⁵¹⁴ İbn Sînâ'nın bu delili Aristo ve şârihlerinin eserlerinde zamanın varlığına dair açık bir delilin yokluğu sebebiyle meşşâî geleneğin zaman anlayışındaki önemli bir boşluğu doldurmuştur.⁵¹⁵

Râzî'ye göre birinci varsayımla zamanın varlığını; ikinci varsayımla onun hareketin kendisiyle ve onun hızlılık ve yavaşlığıyla örtüşmesini; üçüncü varsayımla ise bu örtüşmeye rağmen onun hareketlinin veya mesafenin ölçüsünden farklı bir şey olduğunu ortaya koymak amaçlanmıştır.⁵¹⁶

Râzî bu delile farklı yönlerden itiraz edilebileceğini düşünmektedir. Birincisi delilin üzerine inşa edildiği kabullerdir. Buna göre delil üç ön kabule dayanmaktadır. Birincisi hızlı ve yavaş hareketin varlığı; ikincisi aynı anda başlayan iki hareketin varlığı; üçüncüsü ise biri diğerinden sonra başlayan iki hareketin varlığıdır. Ancak bu üç ön kabul de ancak zamanın varlığı kabul edildiğinde düşünülebilecek şeylerdir. Bu durumda delile şöyle itiraz edilebilir: Zamanın varlığı ya bedihi olarak bilinen şeylerdendir veya ispata muhtaçtır. Birinci durumda delile ihtiyaç yoktur; ikinci durumda ise delilin anlaşılması için ispat edilmeye çalışılan şey delil olarak kullanılmaktadır.⁵¹⁷ İki durum da delil için bir kusurdur. Çünkü delilin hakkında delil getirilen şeyden daha açık biliniyor olması mantıktaki önemli ilkelerden birisidir.⁵¹⁸

⁵¹⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/20; İbn Sînâ, *Fizik I*, 198-200; İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/155, 156; İbn Sînâ, *'Uyûnü'l-Hikme*, 27; İbn Sînâ, *Necât*, 152, 153; Jon McGinnis, "Time to Change: Time, Motion and Possibility in Ibn Sînâ" (Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler = International Ibn Sina Symposium, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009), 1/254, 255.

⁵¹⁵ McGinnis, "Time to Change: Time, Motion and Possibility in Ibn Sînâ", 1/252. İşaret ettiğimiz sebeple imkân delili İbn Sînâ sonrasında meşşâî geleneğin zamanın varlığı konusundaki delilleri içerisinde önemli bir yer edinmiştir. Ebherî ve İbn Rüşd'ün bu delili kullanması hakkında bkz. İrfan Görkaş - Yaşar Türkben, "13. Yüzyıl Bolvadinli Filozof Esirüddin Ebherî'nin Hidayetü'l-Hikme'sinde Zaman ve Mekân", *Bolvadin Araştırmaları I*, (2018), 544; Alusi, *ez-Zamân fi Fikrati'd-Dînî ve'l-Felsefiyyi'l-Kadîm*, 108.

⁵¹⁶ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/20, 21.

⁵¹⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/21-22.

⁵¹⁸ Abdunnâfi İffet Efendi, *Burhân-ı Gelenbevi Tercüme ve Şerhi*, 470, 471.

Râzî'nin bu delile yönelik ikinci itirazı zamanın eksilme ve artmayı kabul edici olmasının onun varlığını gerektirdiği şeklindeki iddiaya yöneliktir. Ona göre bu delil geçerli değildir çünkü zamanın parçaları kalıcı değildir. Dolayısıyla zamanın kendisi artma ve eksilmeye konu olmamaktadır. Yani zamanın kendisinde artma veya eksilme gerçekleşmemektedir. Artma ve eksilme geçmiş veya geleceğe nispet edilmektedir ki onlar da nispetin gerçekleştiği zamanda yoktur. Bu durumda artma ve eksilme zamanın kendisinde değil vehimde onun için oluşturulan hayalde gerçekleşmektedir. Bu ise dışta var olduğu düşünülen ve varlığı ispat edilmeye çalışılan zamanın artma ve eksilmeyi kabul ettiği anlamına gelmez.⁵¹⁹ Görüldüğü üzere Râzî zamanın karar kılmamış yapısı sebebiyle onun dışta artma eksilmesinin mümkün olmadığı kanaatindedir.

Râzî'nin bu eleştirisinin kuvvetli olduğu bir yön de İbn Sînâ'nın benzer bir yaklaşımı âlemin ezeliğine yönelik bir eleştirinin cevabında benimsemiş olmasıdır. Bu eleştiriye göre eğer zamanın bir başlangıcı yoksa bugüne gelmek için sonsuz sayıda zamanın bilfiil aşılması gerekmektedir. Bu ise mümkün değildir. İbn Sînâ bu eleştiriye zamanın kararsız yapısının, yani parçalarının bir arada bulunmamasının söz konusu zorunluluğu engellediği şeklinde cevap vermektedir. Yani sonsuz zaman bilfiil tahakkuk etmemekte ve başlangıcı olmayan geçmişten bugüne kadar olan zaman birikmemektedir. İbn Sînâ'nın bu yaklaşımının zamanın artma veya eksilmeyi kabul ettiği görüşüne aykırı olduğu söylenebilir.⁵²⁰

Râzî, bu delile yönelik üçüncü itirazında delilin çelişki taşıdığını iddia eder. Buna göre delilde sözü edilen imkân sadece iki farklı hareket arasında değil her bir zamanın başlangıcı ve sonunda da söz konusudur. Bu durum ise hareket için zamanın varlığını gerektiriyorsa zaman için de bir zamanın varlığını gerektirmektedir. Bu imkânın sadece vehim ve hayalde olduğunu söylemek sorunu çözmemektedir. Zira

⁵¹⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/22.

⁵²⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 506-510; Haklı, *Müteahhirin Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi*, 108. Şaban Haklı İbn Sînâ'nın bu konudaki ifadelerini sayıca sonsuz hadisin zaman içinde meydana gelmesini pratikte mümkün görmediği şeklinde yorumlamıştır. Fakat biz onun bu konudaki görüşünü sonsuz hadislerin bir arada bulunmaması sebebiyle sayıca bir bütün oluşturmayacağı dolayısıyla gerçek bir artma eksilme veya bütünden söz edilemeyeceği şeklinde anladık. Yani onun buradaki hareket noktası zamanın kararsız yapısıdır.

aynı durum hareket için de geçerlidir. Bu durumda ya hareketin zamanı ile birlikte zamanın zamanı da kabul edilmeli veya zamanın zamanıyla birlikte hareketin zamanı da reddedilmelidir.⁵²¹

Râzî bu bağlamdaki dördüncü itirazında söz konusu imkânların gelecek zaman açısından oluşturduğu soruna değinir. Buna göre yarın gerçekleşecek belli bir hızdaki hareketin imkânı da aynı şekilde şimdiden oluşmuştur. Bu ise yarın gerçekleşecek hareketin zamanının şimdiden var olduğu anlamına gelir ki bir çelişkidir. Bu görüşe yarınki hareket hakkında gerçekleşen imkânın o hareketin zarfı olarak nitelendirilen bir imkân olmayıp söz konusu hareketlerin varlığının imkânı olduğu şeklinde itiraz edilmesi de makul değildir. Çünkü bu itirazın geçmiş zaman için söylenmesinin önünde de bir mani yoktur. Bu durumda hareketin varlığı kabul edilen iki parçası için de delilde zikredilen türden bir imkân söz konusu olmamaktadır. Ve delil anlamsızlaşmaktadır.⁵²²

Râzî, beşinci itirazında bu delili kabul etmenin benzer şekilde ifade edilebilecek boyutların varlığı iddiasını da kabul etmeyi gerektireceğini belirtir. Buna göre bir kabın iki tarafı arasında cisimlerden belli bir miktarı taşıyan bir imkân vardır. Bu miktarın daha azı ile dolmaz; daha fazlasını taşımaz. Bu durumda cisimlerden bu miktarı taşıyan bir imkânın varlığı kabul edilmelidir. Hâlbuki İbn Sînâ boyutların varlığını reddetmekte zamanın varlığını ise kabul etmektedir.⁵²³

Râzî'nin zikrettiği itirazlar dışında yukarıda zikredilen delille ilgili bir sorun daha dikkat çekmektedir. Görüleceği üzere yukarıdaki delil iki farklı hareketin tasavvuru üzerine kurulmuştur. Yani söz konusu imkân sadece iki farklı hareketi tasavvur ettiğimizde düşünülebilmektedir. Yine meşşâî geleneğin zamanı hareketin bir arazı 'ölçüsü' olarak tasavvur ettiğinden söz etmiştik. Bunun yanında imkânın vücûdî olduğu yönündeki kabullerini de bu bağlamda dikkate almak gerektiği kanaatindeyim. Bu bağlamda bir arazın iki taşıyıcısının olmayacağı yönündeki ortak kanaati de dikkate almamız gerektiğini düşünüyorum. Şu durumda hareketin bir arazı olduğu düşünülen bu imkânı tasavvur ettiğimiz iki hareketten hangisinin taşıdığı sorunu doğmaktadır.

⁵²¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/23.

⁵²² Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/23.

⁵²³ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/23.

Eğer bu imkânı hareketlerden hiçbiri taşıyorsa varlık cinsinden bir şey olduğunu söylemek mümkün olmadığı gibi hareketle arasında olduğu iddia edilen ilişki de ortadan kalkmaktadır. Eğer biri taşıyorsa niçin söz konusu imkânı ikinci hareketi tasavvurumuza dâhil etmeden düşünemiyoruz? Veya niçin diğeri taşıyor? Eğer ikisi de taşıyorsa bir arazın iki taşıyıcısı olması nasıl mümkün oluyor? Kanaatimizce bu sorularla dile getirdiğimiz problem de yukarıda zikrettiğimiz delil açısından ciddi bir sorun oluşturmaktadır.

Zamanın varlığıyla ilgili ortaya konulan ikinci delil öncelik-sonralık üzerine kuruludur. Râzî bu delili ortaya koyanların onu sistemli bir şekilde özetleyip tertip ettiklerini ve kendisinin de onların ortaya koyduğu bu delili açıkladığını söylemektedir. Delil şu şekilde inşa edilmiştir. Babanın oğuldan önce var olduğu bilinmektedir. Bu öncelik için iki ihtimal mümkündür. Ya bu öncelik babanın varlığının ve oğulun yokluğunun ta kendisidir. Veya buna ek bir durumdur. Delili ortaya koyanlara göre birincisi olması mümkün değildir. Râzî birinci ihtimalin doğru olmadığını gösteren altı delil zikretmektedir. Birincisi baba ve oğulun her birinin söz konusu öncelik-sonralık ve eşzamanlılık olmaksızın düşünülmesinin mümkün olmasıdır. İkincisi söz konusu öncelik sonralığın iki taraf arasındaki özel bir nispet olmasıdır. İki şey arasındaki nispet de nispetin aralarında gerçekleştiği şeylerin zatlarından farklıdır. Üçüncüsü önce olanın önce olduğu yönden sonranın sonrasında olamayacağıdır. Söz konusu öncelik sonralık zatlardan farklı olmasaydı öncelik sonralık ilişkisinin değişmesinde bir sorun olmamalıydı. Çünkü zatlar sabit kalmaktadır. Dördüncüsü farklı zatlara sahip şeylerin bir şeylerden önce olmada ortak olmalarının mümkün olmasıdır.⁵²⁴ Zatların farklılığına rağmen hükümda birleşmeleri söz konusu öncelik sonralığın zatlardan farklı olduğunu göstermektedir. Beşincisi öncelik ve sonralık birer izafet türü olmalarına ve ancak birbirlerine nispetle düşünülebildiklerine rağmen önce ve sonra olan şeylerin zatlarının böyle olmamasıdır. Altıncısı Allah'ın varlığının günlük olaylardan önce, olaylar sırasında ve sonrasında devam etmesidir. Öncelik ve sonralıklar ise birbirini takip ettiği için değişmektedir.

⁵²⁴ Râzî'nin verdiği örnek at eşek ve insanın mahiyetleri farklı olmakla birlikte evlatlarından önce olmada ortak olmalarıdır. bkz. Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/24.

Eğer zatla öncelik sonralık aynı olsaydı olaylara nispetle önce-sonra olmak zatin da değişmesi anlamına gelirdi.⁵²⁵

Baba ile oğul arasındaki öncelik-sonralığın zatlardan farklı bir şey olduğu ortaya çıkınca onun vücûdî mi yoksa salt yokluk mu olduğu sorusunu cevaplamamız gerekir. Salt yokluk olması mümkün değildir çünkü onun bir şey hakkında olumlanması ve olumsuzlanması birbirleriyle çelişir. O olumsuzlandığında olumlu durumda düşünülen bir durum ortadan kalkmış demektir. Bir şeyin ortadan kalkması ise ancak var olması ile mümkündür. “Söz konusu öncelik sadece zihinde mi vardır yoksa onun zihin dışında bir varlığı da söz konusu mudur?” sorusu da bu bağlamda cevaplanması gereken önemli bir sorudur. Delili ortaya koyanlara göre söz konusu öncelik sonralık sadece zihinde olan bir şey olmayıp zihin dışında da bir varlığa sahiptir. Çünkü herhangi bir sayının tek veya çift olması gibi sadece zihinde sabit olan şeylerin dışta varlığı olmayan şeyler olduklarını akıl kesin olarak bilmektedir. Öyleyse söz konusu öncelik sonralık dışta bir varlığa da sahiptir. Bu sabit olduktan sonra bu bağlamda ele alınması gereken bir sorun da söz konusu varlığın bir cevher mi yoksa bir araz mı olduğu sorunudur. Bir tür izafet olması itibariyle bu öncelik-sonralığın cevher olması da mümkün değildir. Bu bağlamda onun bir araz olduğu kabul edilmelidir.⁵²⁶

Râzî, aktardığımız delile şu yönlerden itiraz edilebileceği kanaatindedir. Birincisi öncelik ve sonralığın varlığına itiraz etmektir. Çünkü benzeri bir durum imkân zorunluluk ve imkânsızlık kavramları hakkında da geçerlidir. Yani imkân zorunluluğun varlık ve yokluk olan iki yönünü de nefyetmektedir. Delildeki mantığı bu örneğe uyguladığımızda var olması kendisiyle çelişen imkânsızın da var olduğunu iddia etmemiz gerekir. Bunun yanlışlığı ise apaçıktır. Yine her hadisin kendi yokluğunun kendisini öncelediği bilinmektedir.⁵²⁷ Bu ise iki durumdan birini gerektirmektedir. Ya cismin kendisine tekaddüm eden yokluğun da söz konusu öncelik gibi var olduğu kabul edilecektir. Ya söz konusu önceliğin vücûdî olmadığı

⁵²⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/22-24.

⁵²⁶ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/24, 25. Burada zamanın mahiyeti konusuna fazlaca girildiğinin farkındayız. Ancak delilin zamanın varlığıyla ilgili kısmıyla ilgileniyoruz. İlgili kısmın devamında söz konusu öncelik sonralığın taşıyıcısının ne olduğu konusuna girilmektedir.

⁵²⁷ Bu bağlamda zamansal olmayan hadislerin varlığı konusundaki ihtilaf bir sorun teşkil etmemektedir. Örneği zamansal hâdislerle sınırlamakta delil açısından bir sakınca yoktur.

söylenecektir. Birincisi kendisiyle çelişmektedir. Öyleyse doğru olan ikincisidir. Râzî'nin bu bağlamda dile getirdiği ikinci itiraz önceliğin vücûdî bir nitelik olmasının öncelik için de öncelik sonralıktan bahsetmeyi mümkün kılacağıdır. Bu ise teselsüle yol açmaktadır. Bir diğer itiraz öncelik ve sonralığın iki izafetten ibaret olduğu şeklindedir. Bu öncelik ve sonralığın birlikte var oldukları anlamına gelmektedir. Eğer öncelik ve sonralık var olan iki nitelik olsalardı önce ve sonra olan da bu niteliğin taşıyıcıları olarak birlikte var olmak zorunda olurlardı. Bu ise öncelik ve sonralığın esas anlamıyla çelişmektedir.⁵²⁸ Baba ve oğul örneği üzerinden konuşacak olursak. Babaya önceliğin ilişmesi ancak oğulla birlikte düşünüldüğünde söz konusu olabilmektedir. Oğula sonranın ilişmesi de babanın düşünülmesiyle mümkündür. Dolayısıyla oğul henüz yokken babanın oğula nispetle önceliği de yoktur. Oğulun sonralığı ve babanın önceliği iki zâta aynı anda ilişmektedir.

Râzî'nin bu bağlamda dile getirdiği bir itiraz da eşzamanlılığın eşzamanlı olduğu düşünülen iki şeyin zatlarına ilave bir şey olarak varsayılmasından kaynaklanan bir tür paradoks şeklinde ortaya konulmuştur. Eğer eşzamanlılık eşzamanlılardan ayrı bir şey olarak düşünülürse eşzamanlılık ile eşzamanlılar arasında ya öncelik sonralık veya eşzamanlılık söz konusu olmalıdır. Bu ise teselsüle götürür. Eğer eşzamanlılık söz konusu zatlardan ayrı bir şey değilse bu durumun öncelik ve sonralık için geçerli olmamasının temellendirilmesi gerekir. Râzî bu itirazı bir açıklama getirerek kuvvetlendirmeyi tercih etmiştir. O'na göre "izafetin tarafları birlikte var olurlar" sözünde "izafetin tarafları" konuyu "birlikte var olmak" ise yüklemi oluşturur. Konu ve yüklem ise birbirinden başkadır.⁵²⁹

Râzî'nin söz konusu delile yönelik bir itirâzı da zamanın parçalarının birbiriyle ilişkisine dairdir. Onun bu konudaki itirazı kelamcılarla filozofların öncelik-sonralık çeşitleri konusundaki önemli ihtilaf noktalarından birinin belirginleşmesini sağlamıştır. Buna göre zamanın parçalarının birbirine nispetle önceliğinin illiyet veya zât bakımından olması mümkün değildir. Çünkü bu öncelik türünde sebeple önce ve sonra olanın birlikte bulunması mümkündür. Zamanın parçalarında ise önce olanın sonrayla birlikte bulunması mümkün değildir. Bilakis buradaki öncelik sonralık

⁵²⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/25, 26.

⁵²⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/26.

hareketin parçaları arasındaki öncelik sonralık gibi olup önce ve sonra olanın bir arada bulunması mümkün değildir. Yani, eğer zamanın parçaları arasındaki bu öncelik zamanın varlığını gerektirseydi zamanın bir zamanı olması gerekirdi. Eğer bu zamanın parçalarının birbirine önceliği hakkında gerekmiyorsa hareket için de aynısı söylenebilir.⁵³⁰

Râzî, zamanın varlığını savunanlar adına kendisinin geliştirdiği bir delili de şu şekilde ifade etmiştir. Sene, ay, gün veya saat gibi çeşitli kısımlara bölünen bir şeyin varlığı bedîhî olarak bilinmektedir. Yine bu şey saydığımız kısımlarla sayıldığı gibi bu kısımlar da birbirleriyle sayılmaktadır. Hakkında böyle bir tasnifte bulunduğumuz şeyin salt yokluk olması ise mümkün değildir. Yine geçmiş ve geleceğin birbirinden ayırt edilebilir olması da zamanın salt yokluk olmasını mümkün görmemizin önünde bir engeldir. Öyleyse onun var olması gerekir. Râzî bu noktadan sonra onun nasıl bir varlık olduğunu incelemeye geçmiştir. Varlıkların iki kısım olduğunu söyleyen Râzî, onların bir kısmının karar kılmış varlıklar diğer kısmının ise karar kılmamış varlıklar olduğunu dile getirmiştir. O, karar kılmış olmakla parçalarının bir arada bulunmasını karar kılmamış olmakla ise parçalarının bir arada bulunmayıp peş peşe gelmeyi kastetmektedir. Sonra Râzî, zaman ve hareket dışındaki bütün arazların karar kılmış olduğunu dile getirmektedir. Bu durumda zaman için üç ihtimal vardır. O ya hareketir ya hareketin bir arazıdır veya hareketten ve onun arazlarından başka bir şeydir. O, ilk iki delile yöneltilen eleştirilerden birinci ihtimalin yanlışlığının açıklık kazandığını düşünmektedir. Öyleyse zaman ya hareketin bir arazı veya başka bir şeydir. Râzî bu noktada zamanın hareketin bir arazı olduğu görüşünü de reddetmektedir. Onun bu tavrının gerekçesi hareketin arazlarının mahiyetlerinin gerçekleşmesinin hareketin varlığına bağlı olmasıdır. Oysa zamanın mahiyeti itibariyle harekete muhtaç olmadığı bilinmektedir. Çünkü bütün değişim ve hareketlerle ilişkisiz bir zaman varsaymak mümkündür. Râzî bu delilin ilk iki delile nispetle bir üstünlüğünün olduğunu düşünmektedir. Ona göre ilk iki delile yöneltilen zamanın bir zamanı olması gerekeceği şeklindeki eleştiri bu delile yöneltilemez. Çünkü bu delil temelde zamanın varlığının bedihi olduğunu iddia etmektedir.⁵³¹

⁵³⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/26.

⁵³¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/26-28.

Bu delille ilgili dikkat çekmemiz gereken iki husus vardır. Birincisi her ne kadar zamanın varlığının delille ispat edileceği söylenen bir başlıkta dile getirilse de bu delilin esas odağı zamanın varlığının bedihi olduğu iddiasıdır. Nitekim Râzî'nin de işâret ettiği gibi diğer iki delile yöneltilemeyen eleştirinin bu delile yöneltilememesi sebebi bu durumdur. Dolayısıyla bu delilin Meşşâîlerin zaman anlayışının kanıtlanmasına gerçek bir katkısı bulunduğunu söylemek zordur. Nitekim “hareketin arazı olarak zaman” şeklinde ifade edebileceğimiz genel Meşşâî görüşün delilin içinde reddedildiğini görmekteyiz. Bu konuyu zamanın mâhiyeti konusunda inceleyeceğimiz için burada üzerinde durmayacağız.

Râzî'nin zamanın varlığıyla ilgili dile getirdiği dördüncü delil kelamcıların zamanı tevkit, yani vakit belirlemekten ibaret gören yaklaşımlarının tahlilinden hareket etmektedir. Buna göre buna göre bir kişi “gün doğumunda sana geleceğim” gibi bir söz söylediğinde bilinmeyen bir vakti bilinen bir vakitle eşleştirmiş olmaktadır. Çünkü gelmenin zamanı bilinmemekte ama gün doğumunun zamanı bilinmektedir. Bu sebeple bu söz üzerinde dikkatli bir şekilde düşünen kişi vakit belirlemenin esasında vakti bilinmeyen bir olayın vakti bilinen bir olayla eşleştirilmesinden ibaret olduğunu fark eder.⁵³² İbn Sînâ'ya göre iki olayın birbiri için vakit olarak belirlenebilmesini sağlayan şey ikisi arasındaki bir ortaklıktır. Buna göre vakit belirleme ancak birbirleri için vakit olarak belirlenebilen iki şey arasındaki bir ortaklık sebebiyle gerçekleşebilmektedir. Bu ise zamanın vakit belirlemenin kendisi değil onu mümkün kılan ortaklık zemini olduğunu göstermektedir. Onun bu konudaki görüşüne Râzî ve Cürçânî gibi kelamcılar katıldığı görülmektedir.⁵³³

Zamanın varlığı ve yokluğuyla ilgili verdiğimiz delilleri farklı yönlerden ifade ederek çoğaltmamız mümkün olduğu gibi genel başlıklarda toplanmak suretiyle delillerin sayısını azaltmak da mümkündür.⁵³⁴ Bununla birlikte burada aktarılan deliller ancak sonraki başlıktaki tartışmalar ışığında bizi bir sonuca ulaştırabilir. Zira tarafların tartıştığı şey esasında zamanın belli bir tanımla ortaya konulduğu gibi bir

⁵³² Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/28.

⁵³³ İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/153; Bkz. Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/29; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 2/136-139; Shayegan, *Avicenna On Time*, 98, 99.

⁵³⁴ Bkz. İcî, *El-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm*, 108, 109; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 2/102, 103, 114, 115.

varlığa sahip olup olmadığıdır. Yoksa ihtilaf âlemin yaratıldığı anki olayların şu an gerçekleşen olaylara nispetle önce olması gibi açık bir mana üzerinde değildir. Dolayısıyla bu tartışmada ortaya konulan delillerin bizi bir sonuca götürebilmesi için öncelikle açıklığa kavuşması gereken bazı sorunlar vardır. Bu sorunların en önemlisi ‘zamanın neliği’ yani ‘zamanın mahiyeti’ sorunudur. Sıradaki başlıkta bu sorun etrafında ortaya konulan görüşleri değerlendirmeye çalışacağız.

2.3. Zamanın Mahiyeti

Zaman hakkında ortaya konulan düşüncelerle ilgili karşılaştığımız önemli sorunlardan biri de zamanın mahiyeti üzerindeki ihtilaftır. Sadece zaman kavramı hakkında değil; öncelik-sonralık, hareket, mekân, boyut, boşluk, atom, cevher-araz gibi zaman tasavvurumuzla köklü bir ilişkiye sahip hemen her kavram hakkında düşünce tarihindeki farklı ekoller arasında önemli ihtilaflar vardır. Bununla birlikte tartışmada bir ortak zemin oluşabilmesi için gereken tarafların tam olarak aynı tanımlar üzerinde ittifak etmelerinden ziyade tartışma boyunca birbirlerinin tanımlarını dikkate almaları ve tarafların tartışmanın her aşamasında hangi tanımın gerekleriyle ilgili konuştuklarının takip edilebilmesidir. Zaman kavramıyla ilgili tartışmaları mümkün kılan da bu durumdur.

Zamanın neliği hakkında ortaya konulan görüşlerden ikisine daha önce değinmiştik. Bunlar zamanın tevküt; yani bir hareketin bir diğeri için zaman olarak belirlenmesinden ibaret izafi- itibari bir şey olduğu görüşü ile onun hareketle ilişkisiz, varlığı bedihî bir cevher⁵³⁵ olduğu görüşleridir. Önceki başlıklarda bu görüşlere temas etmiştik. Ancak detaylı izah ve tartışmalara girmedik. Bu başlıkta ise zamanın neliği hakkındaki diğer önemli görüşleri inceleyerek başlayacak ihtiyaç duydukça daha önce bahsettiğimiz görüşlere de işaret edeceğiz.

Zamanın neliği hakkında dile getirilen görüşlere bu bölümün girişinde kısaca temas etmiştik. İlgili kısımda da belirttiğimiz gibi bu görüşlerden bir kısmının etkisi

⁵³⁵ Zamanın mahiyetini incelediğimiz kısımda onun cevher olduğu görüşünü de incelememiz uygun düşerdi. Nitekim incelediğimiz iki düşünürden birinin görüşü olması da bunu göstermektedir. Bununla birlikte zamanın cevher olduğu görüşüne bedihîlik iddiası da eşlik ettiğinden bu görüşü aynı türden bir incelemeye tabi tutmamız mümkün değildir. Nitekim ilgili bölümde Râzî'nin de bu duruma işaret ettiğini aktarmıştık. Bu sebeple zamanın mahiyeti ile ilgili kısımda öncelikle Meşâîlerin görüşünü inceleyeceğiz.

Antik Yunan veya Hint düşünce-inanç gelenekleriyle sınırlı kalmıştır. Bu sebeple bu görüşlerin İslam düşüncesinde gerçek bir muhatap bulamadığını söyleyebiliriz. İslam düşüncesinde zamanın mahiyeti hakkında kendisine işaret edildiğine rastladığımız görüşler ise şunlardır:

- Zamanın en büyük felek olduğu görüşü⁵³⁶
- Zamanın anın hareketiyle meydana gelen bir bütün olduğu görüşü
- Zamanın hareket olduğu görüşü
- Zamanın hareketin bir ölçüsü olduğu görüşü
 - Zamanın hareketin ölçüsü olduğu görüşü
 - Zamanın varlığın uzanımının ölçüsü olduğu⁵³⁷ görüşü⁵³⁸

Bu görüşler içerisinden zamanın hareket olduğu görüşü diğer görüşlere nispetle bir farklılık taşır. Diğer görüşler İslam düşüncesinde kendilerini benimseyen düşünürlerin varlığı sebebiyle gündemde kalmış, dikkate alınmıştır. Zamanın hareket olduğu görüşü ise onu benimseyen düşünürlerden ziyade onu reddedenlerin görüşlerinin ifade edilmesine sağladığı katkı sebebiyle zaman tartışmalarında merkezi bir yer işgal etmiştir.⁵³⁹ Oldukça ilginç olan bu durumun sebebi, söz konusu görüşün Meşşâîlerin zamanın “hareketin ölçüsü” olduğu şeklindeki görüşlerinin ortaya konulmasında dile getirilme ihtiyacıdır. Zira söz konusu görüşün izahı hem zamanla hareket arasında çok yakın bir ilişkinin varlığını hem de onun hareketten başka bir şey olduğunu göstermeyi gerektirmektedir. Bu durum ise ‘zamanın hareket olduğu’ görüşünü İslâm dünyasında dikkate alınan diğer görüşlerden farklı bir konuma taşımıştır. Bu görüşün, zamanın hareketin ölçüsü olduğu görüşünün ifade ediliş

⁵³⁶ Bu görüş zamanın ne olduğuna dair görüşler arasında zikredilse de gerek İslam düşüncesi gerek meşşâî gelenekte ciddiye alınmamıştır. Aristo da bu görüşün yanlışlığı açık olan zayıf bir görüş olduğunu belirtmektedir. Aristoteles, *Fizik*, 187.

⁵³⁷ Bu görüş mutlak zaman görüşünün zamanın mahiyeti konusundaki ifadesidir. Bu sebeple farklı bir görüşmüş gibi ayrıca incelemeyeceğiz.

⁵³⁸ İbn Sînâ, *Fizik I*, 189, 190, 194; İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/148, 149; Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/30; Shayegan, *Avicenna On Time*, 86-101; Haklı, *İslam Düşüncesinde Zamanın Mahiyeti*, 27-29; Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 297, 298.

⁵³⁹ Bu durum Necip Fazıl'ın:

“Ey düşmanım sen benim ifâdem ve hızımsın;
Gündüz geceye muhtaç; bana da sen lâzımsın!” beytini hatırlatmaktadır.

biçimine katkısı sebebiyle çalışmamız için önemli olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla zamanın hareket olduğu görüşünü bu bağlamda inceleyeceğiz.

2.3.1. Zamanın Hareket Olduğu Görüşünün Reddedilmesi

Zamanın hareket olduğu görüşü Yunan felsefesinde Plutarkhos'a İslam düşüncesinde ise bildiğimiz kadarıyla sadece Ebu Ali Cübbâî'ye nispet edilmektedir. Bununla birlikte görüşün İslam düşüncesinde ciddi bir karşılık bulduğunu söylemek zordur.⁵⁴⁰ Yine Cübbâî'nin görüşünün kelâmî tartışmaların gerçekleştiği bir eser yerine *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* gibi mezhepler tarihi açısından önemli bir eserde aktarılması da zamanın hareket olduğu görüşünün klasik dönemde ciddi bir etkiye sahip olmayıp sadece reddedilmek üzere zikredildiği yönündeki kanaatimizi güçlendirmektedir.⁵⁴¹

Aristo hareket veya değişimin zaman olmadığına işaret etmek için ikisi arasındaki farklara temas etmektedir. Bu bağlamda dile getirdiği ilk yaklaşım hareket veya değişimin ya hareketli nesnenin kendisinde veya onun bulunduğu mekânda olduğunu zamanın ise hem mekân hem nesne için aynı şekilde söz konusu olduğunu dile getirmektedir.⁵⁴² Yani hareket veya değişim ya büyüme veya yoğunlaşıp seyrelme gibi nesnenin kendisinde gerçekleşir veya mekândaki hareket gibi nesnenin bulunduğu mekânın değişmesidir. Eğer zaman hareket olsaydı hareketle aynı kategorilere sahip olması beklenirdi. Dolayısıyla ya nicelik ve nitelik gibi bir kategoriye veya mekâna nispet edilirdi.

Aristo'nun hareketin zaman olamayacağına dair bir diğer delili de hareketin ve değişimin hızlı-yavaş olarak nitelendirilmesiyle ilgilidir. Aristo'ya göre hızlı ve yavaş ancak zamana nispetle söz konusu olabilen bir özelliktir. Zaman ise zamana nispetle

⁵⁴⁰ Krş. Alusi, *ez-Zamân fî Fikrati'd-Dînî ve'l-Felsefîyyi'l-Kadîm*, 15, 16; Dağ, “Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler”, 74; Haklı, *İslam Düşüncesinde Zamanın Mahiyeti*, 39; Ebu-'l-Hasen 'Alî bin İsmâ'îl el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 1/615.

⁵⁴¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/615. Yine Cübbâî'nin görüşünün de aktarıldığı şekilde tevkîf görüşüne yorulmaya müsait bir yapı arz ettiği de hatırdan tutulmalıdır.

⁵⁴² Aristoteles, *Fizik*, 187.

belirlenen herhangi bir özelliğe sahip değildir. Bu durum zamanın hareket veya değişim olmadığını gösterir.⁵⁴³

İbn Sînâ zamanın hareket olmadığına dair Aristo'nun zikrettiği delillere bazı eklemeler yapmıştır. Bunun yanı sıra o bazı düşünürlerce zamanın hareket olduğunun düşünülme sebebini tespit etmeye çalışmıştır. Buna göre zamanın hareket olduğunun düşünülme sebebi, zamanın, “doğasında geçmiş bir şey ve gelecek bir şey olmayı gerektiren şey” olarak tanımlanmasıdır. O bu tanımları zamanı anlama sürecinde benimsenmiş yanlış bir öncül olarak değerlendirmektedir. Çünkü başka bir şeye kıyaslandığında ortaya çıkan zati bir durum olarak öncelik ve sonralığın hareketin doğası olması mümkün değildir. Aynı konuya değinen Râzî de söz konusu görüşü benimseyenlerin zamanın da hareketin de geçmiş ve gelecek bölümlerine sahip olduğu ve hareketi algılayamayanın zamanı da algılamamasına dayandığını ifade etmektedir.⁵⁴⁴

İbn Sînâ, Aristo'nun hareketin hızlı ve yavaş olması üzerinden yaptığı değerlendirmeye zaman için kullanılan sıfatları ekleyerek söz konusu durumun farklı bir yönüne dikkat çekmiştir.⁵⁴⁵ Buna göre hareket için hızlı-yavaş; zaman için ise uzun-kısa olmakla nitelenmektedir. Farklı sıfatlarla nitelenebilen şeylerin farklı olması gerekir. O; ikinci olarak iki hareket beraber olabilirken iki zamanın beraber olamamasını gündeme getirmektedir. Yine İbn Sînâ, hareketin harekete nispetinin anlamlı olmayıp zamana nispetinin anlamlı olmasını da zamanın hareket olmayışının bir delili olarak sunar. Buna göre “geçmiş zamandaki bir hareket” ifadesi anlamlı iken “geçmiş hareketteki bir hareket ifadesi anlamsızdır.⁵⁴⁶

⁵⁴³ Aristoteles, *Fizik*, 187.

⁵⁴⁴ İbn Sînâ, *Fizik I*, 196; Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/767, 768.

⁵⁴⁵ Şaban Haklı, İbn Sînâ'nın zikredeceğimiz ayırımın iki yönünü de yani zamanı niteleyen sıfatları da Aristo'dan aldığını belirtmektedir. Haklı, *İslam Düşüncesinde Zamanın Mahiyeti*, 28.

⁵⁴⁶ İbn Sînâ, *Fizik I*, 194-197; İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/152-154. İki zamanın beraber olamaması konusu zamanın hareketin ölçüsü olduğu görüşü için de ileride inceleyeceğimiz çeşitli sorunlara yol açmaktadır. Bu sorun modern fizik felsefesindeki çoklu zaman teorileri ve süreç felsefesinin gelişimiyle birlikte gelişen süreçte farklı bir yön kazanmıştır. Bkz. Bergson, *Süre ve Eşzamanlılık*; Gaston Bachelard, *Sürenin Diyalektiği*, çev. Emine Sarıkartal (Ankara: Fol Yayınları, 2021); Alfred North Whitehead, *Doğa ve Yaşam*, çev. Sercan Çalcı - Songül Köse (İstanbul: Alfa

Fahreddin er-Râzî zamanın varlığına dair bilginin kazanılmış bir bilgi olduğuna dair görüşü incelediği kısımda yukarıda zikredilen delillere bir delil daha ekler. Başka bir bağlamda Ebu'l-Berekât'ta da gördüğümüz delile göre, harekette önce ve sonra yer değiştirebilirken zamanda bu mümkün değildir.⁵⁴⁷

2.3.2. İbn Sînâ'ya Göre Zaman-Hareket İlişkisi

Bilindiği üzere Meşşâî geleneğe mensup İslam filozoflarının zihninde hareket-zaman ilişkisi âlemin kıdemi-hudûsü tartışmasıyla doğrudan ilişkilidir. Buna göre eğer zaman kadimse, hareketin ölçüsü ve hareketin varlığı da maddeye muhtaçsa âlem kadimdir. Veya Kindî veya Gazâlî'de görüldüğü şekliyle bu mantık tersten işletilebilir.⁵⁴⁸ Ancak sorunun merkezinde daima âlemin kıdemi-hudûsü tartışması vardır. Ve bu bağlamda düşünüldüğünde zamanın yokluğu akla iki farklı ihtimali getirmektedir. Birincisi hareketin yokluğu dolayısıyla hareket etmeyen cisimlerin var olduğu mutlak sükûn hâli ikincisi ise hareket veya sükûna konu olabilecek hiçbir şeyin var olmadığı bir durum yani evrenin henüz var olmadığı bir öncelik durumu.

Zaman-hareket ilişkisinin Aristo'daki odağı İslam düşüncesinde gördüğümüzden farklıdır. Bütün Yunan düşünürleri gibi onun zihni de yoktan yaratmaya yani evrenin var olmadığı bir öncelik durumunu düşünmeye yabancısıdır. Bu sebeple hareketin olmadığı bir zamandan veya zamanın var olmadığı bir öncelik durumundan bahsederken zihninde sadece birinci ihtimal, yani, evrendeki cisimlerin durağan olması vardır. Dolayısıyla onun zihninde zaman kavramının evrenin başlangıcıyla ilişkisi yok gibidir.⁵⁴⁹

Yayınları, 2017); Alfred North Whitehead, *Doğa Kavramı*, çev. Sercan Çalıcı (İstanbul: Öteki Yayınevi, 2018).

⁵⁴⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/25; Alusi, *ez-Zamân fî Fikrati'd-Dînî ve'l-Felsefiyyi'l-Kadîm*, 82; Haklı, *İslam Düşüncesinde Zamanın Mahiyeti*, 68.

⁵⁴⁸ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 199, 200; Mübahat Türker Küyel, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti* (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1956), 212; Haklı, *İslam Düşüncesinde Zamanın Mahiyeti*, 48, 49; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 211. Hristiyan teologlarından Yahya en-Nahvî de bu bağlamda Kindî ve Gazâlî ile birlikte zikredilebilir. Dağ, "Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler", 81.

⁵⁴⁹ Ertürk, "Aquinos'lu Thomas'ın Din Felsefesinde 'Zamanın Başlangıcı ve Yaratma' Sorunu", 72, 73; Alusi, *ez-Zamân fî Fikrati'd-Dînî ve'l-Felsefiyyi'l-Kadîm*, 74. Sokrat öncesinde bir şeyin zamanının onun varlığı olarak anlaşılmasına yol açmıştır. Alusi, *ez-Zamân fî Fikrati'd-Dînî ve'l-*

Aristo'ya göre zaman hareket veya değişim olmamakla birlikte hareketten bağımsız da değildir. O, bu yaklaşımını bir değişim veya hareket olmadığında veya biz fark etmediğimizde zamanın geçmediğini düşündüğümüzü söyleyerek desteklemektedir. Aristo, bu konuda Sardanya'da uyuyan kahramanların hikâyesini örnek verir.⁵⁵⁰ Ona göre insanlar değişimin farkında olmadıklarında birçok 'ân'ı birleştirip tek bir 'ân' olarak algılamakta böylece değişimin olmadığını, dolayısıyla zamanın geçmediğini düşünmektedirler. Aristo bu durumun değişmeden bağımsız bir zaman olmadığını açıkça gösterdiği kanaatindedir.⁵⁵¹ Aristo'nun burada burhânî bir delilden ziyade hatabî bir delile dayandığı, yani iddiasını ispat etmek yerine muhatabını ikna etmeye çalıştığı açıktır. O, bu bağlamda zamanla hareket arasında kurduğu ilişkiyi meşhur bir örneğe dayandırıp zaten hareketi hissetmediğimizde zamanın geçmediğini düşünürüz şeklinde bir çıkarımda bulunmak suretiyle oldukça zayıf bir temellendirmeye başvurmuştur. Çünkü hareketi algılamadığımızda zamanın geçmediğini düşünmemiz hareketi algılamadığımızda zamanın geçmesini imkânsız görmemizden farklı bir şey olup daha çok düşünme alışkanlıklarımızla ilgili bir durumdur. Nitekim ilerde görüleceği üzere Râzî hareketin var olmadığı bir zamanı düşünmenin mümkün oluşunu zamanın hareketin ölçüsü olamayacağının delili olarak zikretmiştir.⁵⁵²

Zamanın hareketle ilişkisi tespit edildikten sonra sıra iki kavram arasındaki ilişkinin ne tür bir ilişki olduğunu tespit etmeye gelmektedir. Bu bağlamda Aristo ilk olarak hareket, zaman ve mesafe arasındaki örtüşmeyi tespit etmektedir. O, tespit ettiği bu örtüşmeden hareketle iki farklı çıkarıma ulaşır. Bunlardan birincisi zamanın da hareket ve mesafe gibi sürekli olduğudur. İkincisi ise mesafedeki öncelik ve sonralık gibi hareket ve zamanda da öncelik ve sonralık bulunduğudır. O bu bağlamda

Felsefiyyi'l-Kadîm, 48. Bu durum Aristo'nun zamanı cisimlerdeki hareket ve sükûnun ilkesini araştırdığı fizik bilimi açısından incelemesine de bağlanabilir. Nitekim bu durum bazı araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Haklı, *İslam Düşüncesinde Zamanın Mahiyeti*, 21; Karaköse, "Platon, Aristoteles ve Augustinus'ta Zaman Kavramı", 90.

⁵⁵⁰ İbn Sînâ, Aristo'nun bahsettiği uyuyan kahramanlardan 'Ashâb-ı Kehf'ten önce yaşamış ehlullâh' olarak bahsetmektedir. Ancak söz konusu kişiler ile Ashâb-ı Kehf'in aynı kişiler olduğuna dair yaklaşımlar da mevcuttur. Bkz. İbn Sînâ, *Fizik I*, 194, 195; Haklı, *İslam Düşüncesinde Zamanın Mahiyeti*, 69.

⁵⁵¹ Aristoteles, *Fizik*, 187-189.

⁵⁵² Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/34.

hareketle ilişkili üç farklı öncelik sonralıktan bahseder. Birincisi hareketin bir kısmının diğer kısmına nispetle öncelik sonralığı olup bu hareketin kendisidir. İkincisi hareketin mesafedeki öncelik sonralığıdır. Hareketin taşıdığı son öncelik sonralık ise onun zamandaki öncelik sonralığıdır. Ona göre hareketi bu öncelik sonralığın varlığı sayesinde tespit ettiğimiz gibi zamanı da hareketteki öncelik sonralığı algılamamız sayesinde tespit edebilmekteyiz. O, bunları birbirleriyle belirleyebilmemizin farklı şeyler olduklarını gösterdiği kanaatindedir.⁵⁵³

İbn Sînâ'nın ise bu izahı geliştirdiği görülmektedir. O, zamanı iki hareketin aynı mesafeyi farklı hız ve yavaşlıkta kat etmesinin veya aynı hız ve yavaşlıkta farklı mesafelerin kat edilebilmesinin imkânı ile açıklar. Ona göre siz konusu imkân artıp eksilebilmesi sebebiyle bölünmeyi kabul etmektedir. Bölünebilen her şey ise ya bir ölçüdür veya bir ölçüye sahiptir. Bu durumda söz konusu ölçü, ya mesafenin ölçüsü veya başka bir ölçü olmak durumundadır.⁵⁵⁴ Bunun mesafenin ölçüsü olması mümkün değildir. Öyle olsaydı mesafede eşit olanların bu ölçüde de eşit olmaları gerekirdi. Hâlbuki söz konusu imkân bu noktadaki farklılıktan hareketle tespit edilmişti. Söz konusu süreçte ölçüsü olan şeylerden biri de hareketli cisimdir. Bununla birlikte bahse konu olan ölçünün hareketlinin ölçüsü olması da mümkün değildir. Çünkü cismin büyük ve küçük olması bahsettiğimiz imkânı belirlememektedir. Bu ölçü hızlılık ve yavaşlık da olamaz. Zira bu imkânı açıkladığımız kısımda belirttiğimiz gibi farklı hızlardaki cisimler bu ölçüde birleşebilmekte, aynı hızdakiler farklılaşabilmektedirler. Öyleyse hareketle ilişkili bunların hepsinden başka bir ölçü kabul etmemiz gerekmektedir.⁵⁵⁵

Hareketle ilişkili mesafe ve cismin ölçülerinden başka bir ölçünün de varlığı sabit olduktan sonra sıra bu ölçünün hareketin neyini ölçtüğünü ortaya koymaya

⁵⁵³ Aristoteles, *Fizik*, 89-91.

⁵⁵⁴ Augustinus ölçülen şeyin zaman olmayıp zamanın ruhta bıraktığı iz olduğunu düşünür. Karaköse, "Platon, Aristoteles ve Augustinus'ta Zaman Kavramı", 100. Bu durumda ölçülen hareket olmadığı gibi zaman da ölçü veya ölçülen bir şey değildir. Ancak zamanın ruhta bıraktığı izle hareketin ölçülmesi mümkün olmaktadır. Plotinus da zamanın hareketin ölçüsü olarak tanımlanmasını problemlili bulur. Ona göre bu ifade zamanın ne olduğunu değil neyi ölçtüğünün bilgisini vermektedir. Dolayısıyla zamanın mahiyeti hareketin ölçüsü olmak değildir. Dağ, "Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler", 74.

⁵⁵⁵ İbn Sînâ, *Fizik I*, 199, 200; İbn Sînâ, *et-Tabî'iyât*, 5/155, 156.

gelmektedir. Bu bağlamda İbn Sînâ hareketle ilgili bu ölçüyü hareketin farklı bir yönüyle ilişkilendirmektedir. Buna göre mesafede önce ve sonra birlikte bulunurken harekette durum böyle değildir. Bu sebeple hareketin kendi parçalarının öncelik ve sonralığını da ölçecek bir ölçüye ihtiyacı vardır. Öyleyse zaman hareketin mesafedeki öncelik sonralığına paralel olarak hareketin öncelik sonralığını ölçen bir sayı veya ölçüdür. Yine İbn Sînâ'ya göre zaman mesafenin değil hareketin ölçüsü olmakla birlikte; bu ölçü hareketi zaman bakımından değil, mesafe bakımından önce ve sonra gelen olarak düşünüldüğünde ölçer. O aksi halde tanımda döngüye düşüleceğini düşünür.⁵⁵⁶

İbn Sînâ'nın burada dile getirdiği birkaç önemli ifade vardır. Bunlardan birisi zamanın sayı olarak nitelenmesidir. Zamanın sayı olarak düşünülmesiyle Aristo'da da karşılaşmaktayız.⁵⁵⁷ Bu yaklaşımın Aristo'nun öğrencisi Strato'dan itibaren çeşitli eleştirilere konu olduğunu biliyoruz. Eleştirinin en önemli sebebi Meşşâîlerin nicelik anlayışlarına göre sayının süreksiz bir nicelik zamanın ise sürekli bir nicelik olarak kabul edilmesidir. Bu durum zaman tasavvuru açısından ciddi sorunlara sebep olmaktadır. Çünkü zamanın hem sürekli hem süreksiz olmasını gerektirmekte ve kendisiyle özdeşliğini ortadan kaldırmaktadır. Bu yüzden her ne kadar ilgili bağlamda zamanın hareketin sayısı olduğu söylene de onun sürekliliği ısrarla vurgulanmıştır.⁵⁵⁸

İbn Sînâ'nın fiziğinde zamanın sürekliliği konusu onun hareketin sayısı veya ölçüsü olduğu şeklindeki ibarenin geçtiği yerden sonra işlenmektedir. Bu sebeple zamanın sayı olduğu ifadesinin geçtiği kısımda zamanın yapısıyla ilgili teknik bir mânânın kastedilmediği anlaşılmaktadır. İlgili kısımda anlatılmak istenen zamanın hareketten farklı olduğu gibi mesafe ve hareketlinin ölçüsünden de farklı bir ölçü olması gerektiğidir. Onun nasıl bir ölçü olduğu ise sürekliliğinin ispat edilmeye çalışıldığı kısımda incelenmektedir.⁵⁵⁹ Bu sebeple zamanın hareketin sayısı olarak ifade edilmesini gerçek bir çelişki olarak görmek zordur.

⁵⁵⁶ İbn Sînâ, *Fizik I*, 200.

⁵⁵⁷ Aristoteles, *Fizik*, 191.

⁵⁵⁸ Dağ, "Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler", 71, 72.

⁵⁵⁹ Bkz. İbn Sînâ, *Fizik I*, 200-204.

Bu konuyla ilgili dikkat çekmek istediğimiz bir husus da sürekli ve süreksiz niceliklerle ilişkilidir. Her ne kadar nicelikler sürekli ve süreksiz olarak ikiye ayrılabilir da bütün nicelikler sayıyla ayırt edilmekte dolayısıyla sayı cinsinden ifade edilmektedir.⁵⁶⁰ Örneğin 5 cm uzunluk veya 5 cm² bir yüzeyden bahsettiğimizde ifadelerimizde yüzey veya çizgideki uzunluğun cm² ve cm cinsinden sayısını vermek zorunda kalmaktayız. “Kumaş kaç cm olsun” diye soran birine “147 cm” şeklinde sayı ile cevap vermekteyiz. Çünkü nicelikler sürekli olsa bile ölçümde kullandığımız birimler süreksizdir. Yani sürekli nicelikleri de süreksiz birimlerle ölçtüğümüz için her ölçü bildiriminde süreksiz nicelik hissedilmesi zorunlu olmaktadır. Elbette sürekli niceliklerin varlığı da ayrı bir tartışma konusu olabilir ve burada işaret ettiğimiz durum sürekli niceliklerin varlığı aleyhine bir delil teşkil edebilir. Bununla birlikte diğer sürekli niceliklerde sorun görmezken zamanın süreksiz nicelikle ifade edilmesini çelişkili görmek çok tutarlı bir yaklaşım olmayacaktır.

İbn Sînâ'nın burada dikkat çektiği bir diğer husus zamanın hareketin zaman bakımından değil mesafe bakımından önce sonra olduğundaki sayısı olarak tanımlamak gerektiğini aksi halde tanımda kısır döngüye düşüleceği hususudur. Bu durumda bir kısır döngü oluşacağı konusunda İbn Sînâ haklıdır.⁵⁶¹ Çünkü bu uyarı dikkate alınmadığında tanım “zaman, hareketin zamandaki önce ve sonralığının sayısıdır” şeklinde tanımlanan kavramın kendi tanımına dâhil olmasıyla sonuçlanmaktadır. Bu ise tanımın açıklayıcı olma niteliğini kaybetmesidir. Çünkü bu tanımla anlayabilmek için tanımda geçen zaman kavramını bilmemiz onu bilmemiz için de bu tanımla anlamamız gerekmektedir. Bu sorunun birkaç çözümü vardır. Birincisi tanımdan zaman kavramını çıkartmak ve onun yerine daha bilindik bir kavramı getirmekle söz konusu olabilir. İkinci yol ise söz konusu kavramın bedîhî olarak bilinen bir kavram olduğunu ileri sürmektir. İkinci durumda tanım hakiki tanım olmaktan çıkıp tenbîhî tanım halini alacaktır. Üçüncü yol ise tanımda cevabı aranan zaman ile tanımda geçen zaman kavramlarının aynı olmadığı bilinirlik açısından farklılık taşıdığını iddia etmektir.

⁵⁶⁰ Aristoteles, *Fizik*, 191; Ross, *Aristoteles*, 148.

⁵⁶¹ Söz konusu hataya zamanı “*hareketin zamandaki uzanımı*” olarak tanımlayan Plotinus düşmüştür. Alusi, *ez-Zamân fî Fikrati'd-Dînî ve'l-Felsefîyyi'l-Kadîm*, 117.

Hatırlanırsa benzeri bir durumu hareketin tanımında da görmüştük. Zamanın tanımında hareketin; hareketin tanımında ise zamanın geçmesi hareketin tanımında bir kısır döngüye yol açmaktaydı. Elbette bu durum Meşşâîlerin zaman tanımı kabul edildiğinde söz konusu olmaktaydı. Aynı sorunun bir benzerine burada da rastlıyoruz. Üstelik burada söz konusu döngüsellik daha doğrudan ve daha belirgin bir şekilde karşımıza çıkıyor. Bu sebeple söz konusu döngüsellüğün Meşşâîlerin zaman tanımının en temel sorunlarından biri olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Sînâ'nın kısır döngüden kaçınmak için başvurduğu yol zaman tanımındaki döngüsellikten kaçınmayı sağlasa da hem söz konusu öncelik sonralığın hem de hareketle ilişkili diğer öncelik sonralık çeşidinin muğlaklaşmasına hatta söz konusu kısır döngünün bu öncelik sonralıklara taşınmasına yol açmaktadır. Çünkü eğer zaman hareketin mekânda önce ve sonra olduğundaki ölçüsü ise mekândaki öncelik sonralığın ölçüsü –mesafe diyelim- neyin ölçüsüdür? “Zamanda önce veya sonra olduğunda hareketin ölçüsüdür” mü diyeceğiz? “Mutlak anlamda hareketin ölçüsüdür” mü? Yoksa yine mekânda ve sonra olan hareketin ölçüsüdür mü diyeceğiz? Birincisi kısır döngüyü öncelik sonralık çeşitlerini içerek şekilde genişletmekten başka bir şey değildir. İkincisi tanımın konusunu belirsizleştirmektedir. Üçüncüsü ise zamanın neyi ölçtüğünü söyleyebilmek için zamanın tanımına zamanı dâhil etmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu sebeple İbn Sînâ'nın söz konusu tanımda döngüsellik olduğunu düşünenlerin konuyu anlayamadıklarından öyle sandıkları yönündeki sözüne⁵⁶² hak vermek zordur. Kanaatimizce o da bu sorunun farkında olduğundan zaman hakkında bir tanım denemesine daha girişir. Buna göre zaman zatı gereği; kendisinden bir şeyin diğerinden önce, bir parçasının da diğerinden sonra olduğu şeyin ta kendisi olup başka şeylerin de birbirine öncelik ve sonralıklarının kendisi sebebiyle gerçekleştiği şeydir. Yine onun en temel özelliklerinden birisi harekete benzer şekilde önce ve sonra olan kısımlarının birlikte bulunmamasıdır.⁵⁶³

⁵⁶² İbn Sînâ, *Fizik I*, 201.

⁵⁶³ İbn Sînâ, *Fizik I*, 201.

İbn Sînâ'nın zamanın neliği hakkında aktardığımız sözlerinin karşılaştığımız farklı bir ifadesi dikkatimizi bu ifadelerdeki farklı bir soruna çekmiştir. İbn Sînâ, *en-Necât*'ta İbn Sînâ zamanının dairesel hareketin önce ve sonra olmak yönünden ölçüsü olduğunu söylemektedir.⁵⁶⁴ Bu tanımın yukardaki açıklamayla birlikte kabul edilmesi mümkün gözükmemektedir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre feleğin dairesel hareketi mekânda hareket değildir. Bu ise söz konusu hareketin mekân bakımından öncelik sonralığa sahip olmaması anlamına gelmektedir. Bu sorunu çözmek için ifadeyi konum bakımından öncelik-sonralık olarak değiştirmek mümkün olmakla birlikte bu değişiklik de sorunu çözmemektir. Zira konum bakımından öncelik sonralık diye bir öncelik sonralık çeşidi bilinmemektedir. Bununla birlikte bu öncelik sonralık çeşidi tertip bakımından öncelik sonralığın içinde düşünülebilir. Fakat bu sefer de zamandaki söz konusu tertibin vaz'iliği sebebiyle zamandaki öncelik sonralığında vaz'î olması gibi bir sorun ortaya çıkmaktadır. Bu kabulün benimsenmesi ise Meşşâî zaman tasavvuru karşısında Gazâlî'nin âlemin kıdemine yönelik ikinci eleştirisinin haklı olduğu anlamına gelmektedir.⁵⁶⁵

Buraya kadarki kısımda zamanın hareketin ölçüsü olduğu görüşünün nasıl ortaya konulduğunu aktarmaya çalıştık. Şimdi ise zamanın hareketin ölçüsü oluşunun nasıl temellendirildiğini incelemeye çalışacağız.

Fahreddin er-Râzî bu bağlamda birkaç delil aktarır. Birincisi şöyledir. Zamanın manası öncelik ve sonralığın peş peşeliğinden ibarettir. Bu durum ise değişim olmaksızın tahakkuk etmez. Değişim ise harekettir. Bu durum zamanın hareketle ilişkili olduğunu göstermektedir. Râzî bu delile zamanın hareketle ilişkisinin bir yanılsama olduğunu söyleyerek itiraz eder. O bu itirazını üç yönden temellendirmeye çalışır. Birinci yönü şu şekilde izah etmektedir. Allah'ın varlığının âlemden önce, âlemin varlığı sırasında ve âlem yok olduğunda devam ettiğini söylüyoruz. Bununla birlikte Allah'ın zatında ve sıfatlarında bir değişiklik düşünmemekteyiz. Bu durum ise

⁵⁶⁴ İbn Sînâ, *Necât*, 155.

⁵⁶⁵ Edward Moad, "Time Space And İmagination: On The Second Argument Of İncoherence Of The Philosophers", 900. *Vefat Yılında İmam Gazzali*, (2012), 539. Moad, Gazâlî'nin bu eleştirisinde - zamanın B teorisine benzer şekilde- zamandaki öncelik sonralık sırasının izafiliğini iddia ettiğini savunur.

zamanın değişimin varlığını gerektirmediğini göstermektedir. İkinci vecih hâdis olanların ezelde yok olduklarına dayanır. Buna göre hâdisler ezelde yok olmakla birlikte yoklukta değişimden bahsetmek mümkün değildir. Bu durum da zamanın harekete ilişik olmadığını göstermektedir. Üçüncü vecih ise öncelik ve sonralığın dışta bir varlığı olmayıp itibârî olduklarına dayanmaktadır.⁵⁶⁶ Teknik olarak bu bağlamda Râzî'nin itirazlarının üçünün de zaman hareket ilişkisi ortaya konulurken varsayılan ön-kabullerin kendi müsellemleri olmadığını göstermekten ibarettir. Fark edildiği üzere burada delil zamanın hareket ve değişim olmaksızın var olamayacağı ön kabulüne dayanmaktadır. Râzî ise bu ön kabulün karşısına mutlak zaman görüşünü çıkartmaktadır.

Zamanın hareketin ölçüsü olduğunun ikinci delili farklı hareketlere ait imkânlarla dayanmaktadır. Buna göre zaman eşitlik ve farklılığı kabul etmektedir. Bu durumda olan her şey de niceliktir. Nicelikler ise sabittir veya sabit değildir. Zamanın sabit nicelik olması mümkün değildir. Aksi halde şimdi hem geçmiş hem gelecek olurdu. Onun sabit olmaması ise parçalarının geçici olduğu anlamına gelir. Her muhdesin bir maddesi olduğundan dolayı bu durumda olan her şeyin bir maddesi vardır. Bu şey ise onun sıfatı olmak durumundadır. Öyleyse zamanın da ilişkili olduğu bir madde olmak zorundadır. Zaman da ya bu maddenin veya onun sıfatlarından birinin bir sıfatıdır. Zamanın mesafenin maddesinin sıfatı olması mümkün değildir. Çünkü bu ölçüde eşit olanlar zamanda farklılaşmakta zamanda eşit olanlar bu ölçüde farklılaşmaktadır. Hareket eden maddenin ölçüsü olması da mümkün değildir. Aksi halde zamanda farklılaşma hareketlinin boyutlarında farklılaşma olacaktır. Yine bu durumda zaman sabit bir ölçü olmuş olurdu. Öyleyse zaman hareketin ölçüsüdür.⁵⁶⁷ Bu delilin bir yönüyle bağlam zamanın cevher olduğu görüşüne yönelik bir eleştiri

⁵⁶⁶ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/38. Öncelik sonralığın aklı itibâr olup vücûdî bir nitelik taşımadığı farklı bağlamlarda dile getirilmektedir. Bunların en önemlilerinden biri zamanın varlığı yokluğu bahsinde babanın oğula önceliğiyle zamanın varlığına getirilen delile yapılan itirazda karşımıza çıkar. Bu itirazda hâdisin yokluğunun kendisine önceliği hatırlatılarak öncelik sonralığı vücûdî olmadığı vurgulanmaktadır. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 2/124, 125.

⁵⁶⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/38, 39. Râzî burada İbn Sînâ'nın delilini aktarmaktadır. Ancak ifade ediş biçiminin delili biraz muğlaklaştırdığını söyleyebiliriz. Krş İbn Sînâ, *Fizik I*, 200-204; Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/38.

olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim İbn Sînâ delili ortaya koyarken bu durumun zamanın zatıyla kaim olmasının imkânsızlığını gösterdiğini vurgulamaktadır.⁵⁶⁸

Râzî, eşitlik ve farklılığı kabul eden her şeyin ölçü olduğu iddiasını reddetmektedir. Ona göre bu durum ancak eşitlik ve farklılığı zatı sebebiyle kabul eden şeyler için söz konusudur. Dolayısıyla bu öncüle “zamanın zatında müstakil bir hakikate sahip bir cevher olmasına rağmen kendisine hareketle arasındaki bir nispet arız olmasının önünde bir engel yoktur. Söz konusu eşitlik ve farklılık da zamana bu nispet sebebiyle ilişmektedir.” şeklinde itiraz edilebilir. Râzî’ye göre aynı durum Allah’ın zatı hakkında da söz konusudur. Çünkü Allah’ın varlığının devamının bin yılı, onun varlığının devamının yüz yılından daha uzundur. Bu devam da eşitlik ve farklılığı kabul edici bir nitelikte olmasına rağmen onun zatının hareketli bir cisim ‘veya bir ölçü’ olması gerekmemektedir.⁵⁶⁹

Zamanın hareketin bir arazı olduğu görüşünün bir delili de yukarıda zikrettiğimiz zamanın algılanmasıyla hareketin algılanması arasındaki ilişkidir. Râzî bu delile kısaca zamanın hareketi algılamayan karanlık bir evde herhangi bir şey hissetmeden oturan kör bir kişi tarafından da algılandığını söyleyerek itiraz etmektedir.⁵⁷⁰

2.3.3. Râzî’nin Zaman-Hareket İlişkisine Yönelik Eleştirisi

Zamanın hareketin ölçüsü olduğu kabulüne Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî gibi düşünürler tarafından çeşitli eleştiriler dile getirilmiştir.⁵⁷¹ Bununla birlikte özellikle âlemin kıdemi konusundaki tartışmaların zaman-hareket ilişkisi üzerinden gerçekleştiği dikkat çekmektedir. Nitekim İbn Rüşd de Gazâlî’nin “âlemin hudûsünü

⁵⁶⁸ İbn Sînâ, *Fizik I*, 203. Bu eleştirinin dayandığı kabul zamanın hareketle ilişkili olduğu varsayımı olduğundan ilzam gücü zayıf olmakla birlikte tahlilini ilgili kısma bırakıyoruz.

⁵⁶⁹ Râzî, *el-Metâlibu’l-Âliyye*, 1999, 5/39. Râzî’nin ifadelerinde ‘veya bir ölçü kaydı bulunmamaktadır.

⁵⁷⁰ Râzî, *el-Metâlibu’l-Âliyye*, 1999, 5/39.

⁵⁷¹ Sözen, “Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî’nin Zaman Teorisi”, 165. Ebu’l-Berekât’ı bu bağlamda öne çıkaran husus sadece zaman-hareket ilişkisine itiraz etmesi değil zamanın mahiyetiyle ilgili özgün bir görüş –zamanın varlığın ölçüsü olduğu görüşünü kastediyoruz- ortaya koymasıdır. Daha da önemlisi çalışmamızda görüleceği üzere bu görüş Râzî tarafından benimsenmiştir. Dolayısıyla Bağdâdî, zaman-hareket ilişkisine ilk itiraz eden veya zamanın bir cevher olduğunu söyleyen ilk kişi olmamakla birlikte Râzî üzerindeki etkisi dolayısıyla öne çıkmaktadır.

ispat etmek için zamanın hudûsünü kabul ettiği” şeklindeki eleştirisi de bu duruma dikkat çekmektedir.⁵⁷² Benzer şekilde Ebul-Berekât da Meşşâileri zamanı hareketin ölçüsü olarak tanımladıkları için onu Tanrı’dan nefyetmek zorunda kalmakla eleştirir.⁵⁷³ Yine İbn Meymûn’a göre, âlemin kıdemi-hudûsü bağlamında zamanın bir arazın arazi olması insanların kafasını karıştıran esas sorundur. Üstelik zamanı taşıyan araz diğer arazlardan farklı olarak istikrarsız bir arazdır. Dolayısıyla kendi istikrarı olmayan bir arazın başka bir arazi taşıması nasıl açıklanacaktır. Bu sorun Galen gibi bazı düşünürleri zamanın hakikatini sorgulamaya sevk etmiştir. Yine o zamanın kıdeminin âlemin kıdeminin gerektireceği iddiasını zamanın hareketin arazi olmasıyla ilişkilendirmektedir.⁵⁷⁴

Görüldüğü üzere zaman-hareket ilişkisi üzerindeki sorgulama Râzî’den önce başlamıştır. Bununla birlikte âlemin kıdemi tartışmalarında genel olarak zamanın hareketin ölçüsü olduğu tanımı üzerinden gerçekleştirildiğini görmekteyiz. Aynı durumun tehâfüt geleneğinde⁵⁷⁵ de görüldüğü söylenebilir. Bununla birlikte tehâfüt geleneğinde tartışmanın filozofların görüşlerinde bir tutarsızlık bulunup bulunmadığı hakkında gerçekleştirildiği dikkate alınması gereken bir husustur. Dolayısıyla tartışma Meşşâilerin kabulleri üzerinden gerçekleşmektedir. Bu bağlamda Râzî’nin eleştirisinin esas etkisi kendisinden sonraki kelim klasiklerinde daha açık bir şekilde gözlemlenebilir ki bu eserlerde zamanın sadece kıdemi hudûsü veya varlığı değil aynı zamanda mahiyeti de tartışmaya açılmaktadır.

Râzî’nin bu bağlamda dile getirdiği ilk itiraz zamanın hareketin ölçüsü olduğu kabul edildiğinde birden çok zamanın gerekeceğidir. Bu, İbn Sînâ’nın da işaret ettiği

⁵⁷² Küyel, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, 219.

⁵⁷³ Sözen, “Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî’nin Zaman Teorisi”, 180.

⁵⁷⁴ Ebû İmrân Mûsâ b. Ubeydillâh İbn Meymun, *Delaletü'l-Hairin: Akli Karışıklar İçin Rehber*, çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 239, 240. İbn Meymûn’un ifadeleri bir yönüyle zaman hareket ilişkisini verili kabul etmekte ise de bir yönüyle de bu kabule yönelik bir sorgulama olarak değerlendirilmeye elverişlidir.

⁵⁷⁵ Tehafüt tartışmalarının tarafları belli olan uzun soluklu bir geleneğe dönüşmediği ve İbn Rüşd hariç tartışmaya katılan düşünürlerinin tamamının kelamcı olmasından hareketle tehâfüt tartışmalarının bir gelenek olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği hususunu sorgulayan bir çalışma için bkz. Ömer Türker, “Tehâfüt Tartışmaları Bir Gelenek Sayılabilir mi?”, *Uluslararası Hocasâde Sempozyumu*, (2011), 203-210.

itirazlardan biridir.⁵⁷⁶ Bununla birlikte Râzî, İbn Sînâ'nın bu itirazı olduğu gibi aktarmayıp eksik ve muğlak bir şekilde aktardığını belirtir. Ona göre, İbn Sînâ, aslında son derece kuvvetli olan bu itirazı tahrif ile zayıflattıktan sonra cevap vermiştir.⁵⁷⁷ Bu sebeple söz konusu itirazı Râzî'nin aktardığı şekilde aktarmak ardından İbn Sînâ'nın cevabıyla karşılaştırmak doğru bir inceleme metodu olacaktır.

Râzî şu şekilde aktarmaktadır: En büyük feleğin⁵⁷⁸ hareketi, zamana ihtiyaç duyduğunda bu ihtiyacın ya onun hareket olmasından kaynaklanması veya böyle olmaması dışında bir seçenek yoktur. Birincisi kabul edildiğinde hareket olmak yönünden bütün hareketler eşit seviyede olduklarından onun bazı hareketlere tahsis edilmesi makul değildir. Öyleyse ya her hareketin bir zamanı olduğu kabul edilecektir veya zamanın hiçbir hareketten ortaya çıkmadığı benimsenecektir. Râzî'ye göre bu iki seçenek de yanlıştır. Birincisi iki sebepten yanlıştır. İlk sebep söz konusu durumda bir saatin asla bir saat olmaması söz konusu olurdu. Yani birlikte gerçekleşen iki hareket iki farklı zamanı oluştururdu. Bu ise bedihi bilgiye aykırıdır. Bu varsayım ayrıca iki hareketin birlikte oldukları zeminin ortadan kalkması dolayısıyla birlikteliğin var olmamasına yol açmaktadır. Söz konusu varsayımın imkânsızlığının ikinci sebebi de bu durumdur. İki hareketin ayrı zamanları olduğunda birliktelik bunları kuşatan üçüncü bir zamana ihtiyaç duyacaktır. Söz konusu durum ise imkânsızdır.⁵⁷⁹ Zamanla ilgili ikinci durumsa onun belli bir hareketin veya tek tek bütün hareketlerin ölçüsü olması yerine onun bütün hareketleri ölçen tek bir araz olmasıdır. Râzî'ye göre bu da mümkün değildir. Çünkü arazlar var olmak için bir taşıyıcıya ihtiyaç duyarlar.

⁵⁷⁶ İbn Sînâ, *Fizik I*, 191, 192.

⁵⁷⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/31.

⁵⁷⁸ Burada en büyük feleğin hareketinden başlanma sebebi Meşşâiler ininde zamanın en büyük feleğin hareketinin ölçüsü olarak tanımlanmasıdır. Onlara göre zamanın bütün hareketlerin ölçebilmesi için hareketin en küçük birimini ölçebilmesi gerekmektedir. Bu ise ancak en hızlı hareket olan en büyük feleğin hareketinin ölçüsü olmasıyla mümkün olabilmektedir. Aynı zamanda Meşşâî gelenek açısından doğrusal hareketin varlığı da dairesel hareketin varlığına bağlıdır. İbn Sînâ, *Fizik I*, 216. Ancak bu kabul kevn ve fesat ile hareket arasındaki ayrıma uygulanmak istendiğinde bir kısır döngüye yol açmaktadır. Tezimizin hareketle ilgili kısmında bu sorunu incelediğimiz için şimdi tekrar etmeyeceğiz. Ancak sorun kısaca hız sadece zamanla bilinebilen bir şey iken hem zamanın hem hareketin ne olduğunun –daha doğrusu neyin hareket veya neyin zaman olduğunun– hızla ilişkili olarak belirlenmesinden kaynaklanmaktadır.

⁵⁷⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/30, 31.

Zamanın bütün hareketlerin ortak arazı olması da onun taşıyıcısıyla ilgili üç yönden imkânsızlık taşır. Birincisi, tek bir arazın birçok mahalde bulunması imkânsızdır. Nasıl ki iki farklı cisim hareket ettiğinde veya bir cisim iki farklı zamanda hareket ettiğinde söz konusu iki hareketin aynı hareket olduğunu söylemek mümkün değilse bir zamanın iki farklı hareketin arazı olduğunu söylemek de mümkün değildir. Nitekim söz konusu durumda “bu arazın taşıyıcısı hangi harekettir?” sorusu cevapsız kalmaktadır. İkinci imkânsızlık işaret ettiğimiz durumla ilgili olarak yapılan bir sorgulamada ortaya çıkmaktadır. Buna göre taşıyıcı yok olduğunda arazı da ortadan kalkmaktadır. Öyleyse birden çok hareketin arazı olan tek bir şeyi düşünelim ve hareketlerden birinin ortadan kalktığını varsayalım. Bu durumda söz konusu araz varlığını korur mu yoksa korumaz mı? Böyle bir durumda arazın, ortadan kalkan taşıyıcı sebebiyle ortadan kalkması gerekmekte; ancak varlığını sürdürenler taşıyıcılar sebebiyle varlığını koruması gerekmektedir. İkisinin birlikte gerçekleşmesi ise mümkün değildir. Yine söz konusu durumla ilgili üçüncü imkânsızlık ise zamanın bir ölçü olarak düşünülmesiyle ilişkili olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşıma göre farklı hareketlerin farklı ölçüleri vardır. Zaman da bir ölçü olduğuna göre hareketlerdeki farklılık zamanın kendisinden farklılaşmasını gerektirmektedir. Bu ise özdeşlik ilkesine aykırıdır.⁵⁸⁰ Zamanla ilgili son ihtimal ise onun hareketten bağımsız olup hareketlerin kendisiyle ölçüldüğü şey olmasıdır ki bu Râzî'nin savunduğu görüştür.

Râzî delili bu şekilde aktardıktan sonra İbn Sînâ'nın delile işaret edip cevap verdiği kısmı iktibas edip söz konusu cevabın yeterliliğini değerlendirmektedir. İbn Sînâ, Râzî'nin aktardığı delili zamanın varlığı kabul edildiğinde her hareketi bir zamanın takip edeceği dolayısıyla her hareketin bir zamanı olacağı şeklinde aktarmakla yetinmiştir. Bu görüşe verdiği cevap ise zamanın her hareketi ölçmesi ile onun varlığının her harekete ilişmesinin farklı şeyler olduğudur. İbn Sînâ'ya göre benzer bir fark da zamanın hareketle ilişkisinin ona araz olmak yoluyla olması ile hareketin zamanla ilişkisinin zamanın kendisine araz oluşu yoluyla olması arasında söz konusudur. Çünkü bir şeyi ölçen şeyin ölçtüğü şeyde araz olarak bulunması zorunlu değildir. Kendisi araz olarak bulunmaksızın örtüşme yoluyla ölçmesi de

⁵⁸⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/30, 31.

mümkündür. Râzî bu cevabı yetersiz bulmaktadır. Çünkü bu cevap söz konusu itirazın değil “zaman bir hareketin ölçüsü olduğu halde diğer hareketleri nasıl ölçüyor.” şeklinde ifade edebileceğimiz başka bir itirazın cevabıdır. Bu itiraz da “bir şey yalnızca kendi taşıdığı ölçü ile bilinebilir öyleyse her hareketin kendisiyle ölçüldüğü kendisinin arazi olan bir zamana sahip olmalıdır.” gibi bir ön-kabule dayanmaktadır. İbn Sînâ'nın cevabı bu tür bir itiraza karşı yeterli olsa da Râzî'nin aktardığı şekliyle ortaya konulan itirazı cevaplamakta çok yetersizdir. Çünkü her hareketin bir zamanı olması gerektiği hükmü söz konusu itirazın sadece bir vechidir. Üstelik delilin bu yönü zamanın farklı hareketleri ölçmesine dayanarak değil başka bir delilden hareketle ortaya konulmuştur.⁵⁸¹

Râzî zamanın belli bir hareketin ölçüsü iken diğer hareketleri nasıl ölçtüğünü değil, hareketin zamanın varlığının kendisine ilişmesine olan ihtiyacının sebebini sormaktadır. Ona göre hareketin zamana olan ihtiyacı onun en büyük feleğin hareketi olmasından kaynaklanmadıkça sadece bir harekete ilişmesi açıklanamaz. Yukarıdaki delilin birinci kısmı ise tam olarak bu durumun imkânsızlığını iddia etmektedir. İbn Sînâ ise verdiği cevapta delilde ortaya konulan esas imkânsızlığı görmezden gelerek zamanın belli bir hareketin ölçüsü iken nasıl diğer hareketleri ölçebildiğinin izah etmektedir.⁵⁸²

Râzî, İbn Sînâ'nın cevabında esas soruna cevap vermediğini ifade ettikten sonra, onun cevabının kendisine yönelik olduğu soru karşısında da son derece yetersiz olduğunu dile getirmektedir. Buna göre zamanın hareketin ölçüsü olduğunu söylemek onun hareketin uzamının ölçüsü olduğunu söylemekten ibarettir. Ona göre ‘hareketin ölçüsü’ olmak bu şekilde anlaşılmazsa hareketin hakiki manası özünü kaybeder. Çünkü varlığın uzamının ölçüsü süreklilik ve bekâdır. Bir şeyin varlığının sürekliliğinin ise kendisinden ayrık olması mümkün değildir. Dolayısıyla zamanın bir hareketin varlığının sürekliliğinin ölçüsü iken diğer hareketlerin varlığının

⁵⁸¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/31-32.

⁵⁸² Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/32.

sürekliliğini ölçebiliyor olması safsatadan ibarettir. Çünkü hiçbir hareketin varlığının sürekliliği kendisinden ayrılmaz.⁵⁸³

İlk bakışta, İbn Sînâ'nın cevabını yetersizliğini göstermeye yönelik bu delilin onu ilzam edebileceği şüpheli gözükmemektedir. Çünkü "Zamanın hareketin ölçüsü" oluşu ifadesinin delil kurulurken "zamanın hareketin varlığının uzamının ölçüsü"ne dönüştürülmesinden anlaşılacağı üzere bu delil Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin zaman tanımının gerekleri üzerine inşa edilmiştir. Bu sebeple delilin İbn Sînâ'nın kabulleri dikkate alınmadan oluşturulduğu söylenerek itiraz edilebilir. Bu bağlamda Râzî'nin bu delilinin muhatabını ilzam edebilmesi için önce söz konusu zaman tanımının doğruluğunu ispatlaması gerektiği iddia edilebilir. Ancak söz konusu ispatı yaptığında da bu delile ihtiyaç kalmayacaktır. Bununla birlikte Râzî'nin burada yaptığının 'Ebu'l-Berekât'ın tanımını İbn Sînâ'ya dayatmak mı' yoksa 'İbn Sînâ'nın zaman tanımının gereklerinden Ebu'l-Berekât'ın tanımıyla benzeşen bir anlam çıkartmak mı' olduğu üzerinde düşünmeye değer bir konudur. Görebildiğimiz kadarıyla burada ikinci durum söz konusudur.

Râzî, burada zamanın "hareketin neyini ölçtüğünü?" sormaktadır. Bunun cevabı öncelik-sonralığını olacaktır. Ancak hareketin mesafede olmayan öncelik sonralığı nerede gerçekleşmektedir? Özellikle hareket İbn Sînâ'nın düşündüğü gibi hareket bilfiil önce ve sonra olarak ayrılamayan tek bir hareketse onun öncelik ve sonralığı varlığının sürekliliği dışında ne anlama gelmektedir? Râzî bu sorunun bir cevabı olmadığını düşünmektedir. Yine dikkat edilirse Râzî'nin buradaki ifadeleri Ebu'l-Berekât'ın tanımına benzese de ondan ayrılmaktadır. Zira Ebu'l-Berekât zamanın hareketle ilişkisiz olduğu kanaatinde olduğundan zamanı varlığın ölçüsü olarak tanımlamıştır.⁵⁸⁴ Râzî'nin de söz konusu ilişkiyi reddettiği doğrudur. Ancak burada işaret ettiği sorunu söz konusu ilişkiyi koruyarak ortaya koymaktadır. Ve tam olarak söz konusu ilişki korunduğu için ortaya çıkan bir sorunu vurgulamaktadır.

⁵⁸³ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/32, 33.

⁵⁸⁴ Sözen, "Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Zaman Teorisi", 171; Al Bayatı, *Yaratma Ve Zaman İlişkisi*, 55, 56.

Râzî'nin delili bu durum dikkate alınmadığında da kuvvetini korumaktadır. Çünkü ölçülerle ilgili olarak hareket-zaman ilişkisinden daha genel bir sorunu da ortaya çıkarmaktadır. Bu sorun bir şeyin başka bir şeyin taşıdığı ölçüyle ölçülebilmesinin imkânıyla ilgilidir. Gerçekten bir şeyin başka bir şeyin taşıdığı ölçüyle ölçülebilmesi mümkün müdür? Böyle bir şeyi kabul etmenin gerekleri İbn Sînâ'nın sistemiyle ne kadar uyumludur? Bu konu da ciddi bir sorgulamayı hak ediyor kanaatindeyiz.

Bir cismin başka bir cismin ölçüsüyle ölçülebildiği ilk başta hakkında şüphe etmeyeceğimiz bir söylem gibi gelmektedir. Çünkü günlük hayatta bunun pek çok örneğine rastlarız. Sözelimi belli aralıklarla üzerine işaretler konulmuş bir cetvel vasıtasıyla başka cisimlerin uzunluklarını ölçeriz. Bu şekilde düşününce İbn Sînâ'nın "bir hareketin ölçüsüyle başka hareketlerin ölçülebilmesi niçin mümkün olmasın" şeklindeki sorusu anlamlı gözükmemektedir. Bununla birlikte burada Meşşâîliğin ölçü anlayışıyla ciddi bir uyumsuzluk söz konusudur. Çünkü Meşşâîler ölçülerin kendi varlıklarına sahip arazlar olduğunu kabul etmekte ve cisimlerin ölçülebilmesinin bu arazların varlığından kaynaklandığını düşünmektedirler. Bu sebeple her cisim kendi ölçüsüne sahiptir. İlgili konuda işlediğimiz üzere Meşşâîlerin boşluğun imkânını reddetmekteki en önemli dayanak noktalarından biri de budur. Dolayısıyla cetvel olarak kullandığım bir şeyin ölçüsüyle başka bir şeyi ölçebilmem Meşşâîliğin ölçüler hakkındaki görüşleri açısından ancak söz konusu şeyin cetvelin ölçüleriyle eşleşen bir ölçüye sahip olmasıyla mümkündür. Yani Meşşâîlik açısından burada gerçekleşen bir şeyin ölçüsünün başka bir şeyi de ölçmesi olmayıp bir şeyin ölçüsünün başka bir şeyin ölçüsü biriminden ifade edilmesinden ibarettir. Bu sebeple İbn Sînâ'nın bu durumu bir cismin ölçüsünün ona paralel olanları da ölçmesine benzetmesi uygun değildir.⁵⁸⁵ Çünkü benzerlik kabul edildiğinde diğer hareketin de kendine ait bir ölçüsü -zamanı- olduğunu kabul etmek zorunludur.

Râzî'nin zamanın hareketin ölçüsü olduğu görüşüne yönelik ikinci eleştirisi şu şekildedir: Zamanın hareketin ölçüsü olması onun hareketin devamının, yani, uzanımının ölçüsü olması anlamındadır. Hareketin devamı veya uzanımı ise dışta

⁵⁸⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/32.

varlığı olan bir şey değildir. Öyleyse onun ölçüsü de vücûdî, yani varlık cinsinden bir şey olamaz. Râzî burada hareketin uzanımının dışta var olmaması ile neyi kastettiğini de açıklamaktadır. Ona göre hareket bir cismin peş peşe farklı hayyizlerde bulunmasından başka bir anlama gelmemektedir. Bu peş peşe gelişlerin ise her biri tek bir oluştan ibarettir. Dolayısıyla hareketin uzanımı dışta bir varlığa sahip değildir. Râzî burada Aristo ve İbn Sînâ'nın hareket tanımından ziyade kendi hareket tanımına dayandığının farkındadır. Ancak bu eleştirisinin kuvvetini etkilememektedir. Çünkü tezimizin hareketle ilgili başlığında aktardığımız üzere Râzî, İbn Sînâ ve Aristo'nun hareket tanımını sistemli bir şekilde çürütmüş olmaktan bulduğu hakla alarak muhatabına kendi tanımını dayatmaktadır. Üstelik delilin ikinci kısmında İbn Sînâ'nın hareket tanımını zikrederek yapılabilecek itirazın yolunu kapatmaktadır. Bu itiraz hareketin bir cismin önceki ve sonrakinde varsayılacak anlardan farklı olacak şekilde başlangıç ve son arasında bulunması şeklinde tanımlanması ve bu durumun dışta - a'yân'da-⁵⁸⁶ bulunduğu dile getirilmesinden ibarettir. Ancak Râzî bu tanım kabul edildiğinde de dışta gerçekleşen şeyin cismin farklı hayyiz veya durumlarda bulunmasından ibaret olduğunu dile getirmektedir. Hareketin uzanımı ise dışta bulduğumuz bir şey değildir.⁵⁸⁷ Bu durum ise onun ölçüsünün de aynı durumda olması anlamına gelmektedir.

Râzî'nin zamanın hareketin ölçüsü olduğu görüşüne yönelik üçüncü eleştirisi de bu durumda zamanın var olmak için harekete hareketin de zamana muhtaç olacağıdır. Üstelik bu durum onun açısından hareketin ve zamanın hem varlıkta hem de mahiyette⁵⁸⁸ karşılıklı olarak birbirlerine ihtiyaç duymaları gibi bir sorun oluşturmaktadır.⁵⁸⁹ Bu bağlamda İbn Sînâ'nın zamanın parçalarının önce ve sonra

⁵⁸⁶ Â'yân kavramını bizim yaptığımız gibi dış diye çevirmek hatalıdır. Bu kavram daha çok 'cevher' anlamında kullanılır. Ancak filozoflar ve kelamcılar hatta her iki gelenek içindeki farklı düşünürlerin cevherden kastettikleri şeylerin son derece farklı olduklarını dikkate alarak bu kelimeyi tartışma bağlamına uygun olarak yorumlayıp 'arazlar taşımaya uygun varlık' anlamına genişlettim. Bu anlam A'yân kavramının kelam geleneğindeki karşılığı olup cevher anlamındadır. Ancak Meşşâilere göre arazların da arazları taşıyabildiklerini de göz ardı edemezdim. Özellikle hareket ve zaman bu durumun en bilindik örneği olarak karşımda dururken. Bu sebeple bu mânâyı da dışta var olmak olarak genişletmek zorunda kaldım.

⁵⁸⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/33, 34.

⁵⁸⁸ Zaman ve hareketin varlıkta birbirlerine muhtaçlıkları açıktır. Mahiyetteki muhtaçlıkları ise birbirlerinin tanımına girmeleri ve birbirleri olmaksızın düşünülememelerinden kaynaklanmaktadır.

⁵⁸⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/34.

oluşunu harekete borçlu olmadığını söylemesi ve tanımlardaki kısır döngüden kaçınmak için dile getirdiği diğer hususlar ifade edilerek itiraz edilebilir. Bununla birlikte söz konusu açıklamaların içerdiği çeşitli sorunlar mevcuttur. Bunları ilgili yerde açıkladığımız için burada tekrar etmeye gerek görmüyoruz.

Râzî'nin bu bağlamda zikrettiği bir dördüncü eleştirisi bugünün neliğiyle ilgilidir. Buna göre günlük hareket ne tür bir hareket olursa olsun bugün bir zaman olarak bu hareketin bir sıfatı olmak zorundadır. Bu ise onun taşıyıcısının söz konusu hareket olması anlamına gelmektedir. Râzî bu durumun bir sıfatın kendisinde gerçekleşmesi olduğunu dile getirmektedir. Çünkü bu durumda hareketin bir sıfatı olarak zamanın harekette; hareketin de zamanda gerçekleştiğini kabul etmemiz gerekecektir. Bu ise zamanın zamanda hareketin harekette gerçekleşmesi sonucunu doğurmaktadır. Bir şeyin kendisinde gerçekleşmesi ise muhaldir.⁵⁹⁰ Râzî'nin zamanın hareketin zarfı olmasıyla ilgili zikrettiği bir delil de bir şeyin ölçüsünün ya o şeyin kendisi veya o şeyin zatında gerçekleşen bir sıfat olmasına dayanmaktadır. Zaman hareketin zarfı olduğu için onun hareket olması hareketin kendisine zarf olması anlamına gelir. Onun hareketin ölçüsü olması da yukarıda zikredilen soruna yol açmaktadır. Dolayısıyla zamanın hareket veya hareketin ölçüsü olması mümkün değildir.⁵⁹¹

Zamanın hareketin ölçüsü olması aleyhine Râzî'nin zikrettiği beşinci eleştiri ölçü-ölçülen ilişkisi üzerine kuruludur. Buna göre zaman hareketin ölçüsü ise hareketin yokluğunu düşündüğümüzde zamanın varlığını düşünemememiz gerekir. Çünkü var olmayan bir şeyin arazi da var olmaz. Hâlbuki hareketin yokluğunu varsaydığımızda veya herhangi bir hareket düşünmeden zamanı düşünebilmekteyiz. Bu durum zamanın hareketin ölçüsü olamayacağını göstermektedir. Bu delil iki yönden dikkat çekicidir. Birincisi bu delil Aristo'nun zaman ve hareket arasında kurduğu ilişkiyi tersine çevirmektedir. Aristo göre hareketi algılamadığımızda zamanı algılayamadığımızı söylemekteydi. Râzî'nin bu delili hareketi düşünmeden zamanı düşünebildiğimizi iddia etmesi bakımından Aristo'nun deliline bir itiraz veya karşı

⁵⁹⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/34.

⁵⁹¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/38.

delil olarak düşünülebilir. İkinci olarak bu delil zamanın hareketin ölçüsü olamayacağına dair dile getirdiği ilk delilin tamamlayıcısı olarak düşünülebilir. Eğer her hareketin bir ölçüsü varsa delil açıktır. Zamanın sadece en büyük feleğin hareketinin ölçüsü olduğu düşünüldüğünde de delil zayıflamamaktadır. Çünkü en büyük feleğin hareketsiz olduğunu varsayan birisi zamanın geçtiğini çelişkiye düşmeden söyleyebilmektedir. Dolayısıyla zamanın hareketin ölçüsü olması mümkün değildir.⁵⁹²

Râzî'nin bu görüşe yönelik altıncı eleştirisi zamanın yokluğunu farz edince düşülen çelişkiye dayanmaktadır. Geçtiği üzere, Aristo ve İbn Sînâ, zamanın yokluğunu farz etmenin onun var olmasından önce veya yok olmasından sonra olmak üzere bir öncelik-sonralık kabul etmeyi zorunlu kıldığını düşünmektedir. Onlara göre bu öncelik-sonralık zamansal öncelik-sonralıktır. Bu ise zamanın yokluğunu varsaymanın kendisi dışında bir zaman gerektireceği anlamına gelir. Râzî ise aynı durumu zaman hareket ilişkisinin olumsuzlamak için dile getirmektedir. Ona göre eğer böyle bir durum zamanın hareketin arazi olamayacağını göstermektedir. Çünkü hareketin yokluğu varsaymak böyle bir çelişkiye yol açmamaktadır. Bu kabullere göre hareketin varlığı mümkün iken zamanın varlığı zorunlu olmaktadır. Zorunlu olanın varlığının mümkün olana tabi olması ise bir tür çelişki içermektedir.⁵⁹³ Öyleyse yokluğu düşünilemeyen zaman hareketin ölçüsü olan zaman olmayıp ancak mutlak zaman olabilir.

Zamanla ilgili yüklemelerin hareketler için doğru olduğu kadar sükûnlar için de doğru olması da Râzî'nin bu bağlamdaki eleştirilerinden birini teşkil etmektedir.⁵⁹⁴ Buna göre “şu cisim bir saat boyunca hareket etti” sözü anlamlı olduğu gibi “bu cisim bir saat boyunca durdu” sözünün de anlamlı olduğu açıktır. Bu ise zamanın hareket ve sükûna nispetinin aynı olduğunu göstermektedir. Râzî bu bağlamda zamanın sükûnu varsayım yoluyla ölçmesi gibi muhtemel bir itiraz dile getirir. Yani zaman sükûnu “eğer o hareket olsaydı şu kadar zamanda gerçekleşirdi” şeklinde bir varsayım ile ölçer

⁵⁹² Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/34.

⁵⁹³ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/35.

⁵⁹⁴ Bu itirazın daha önce Augustinus ve Ebu'l-Berekât gibi düşünürler tarafından da dile getirildiğini görmekteyiz. Alusi, *ez-Zamân fî Fikrati'd-Dînî ve'l-Felsefiyyi'l-Kadîm*, 83, 143.

şeklinde bir itirazda bulunulabilir. Ancak Râzî bu itirazı 3 sebeple geçersiz bulur. Birincisi bütün hareketlerden habersiz bir insanın zamanın sürekliliğini ve kalıcılığını bulabileceği iddiasıdır. İkincisi zamanın hareketin ölçüsü olmasının yol açtığı diğer bir sorun olan zamanın harekete hareketin zamana muhtaç olması kısır döngüsüdür. Üçüncüsü ise zamanın hareketi ölçmesinin sükûnu ölçmesine tercih edilir olmadığı gerçeğidir. Yani zamanın bir sükûnu ölçtüğünü zihnimize onunla eşleşen bir hareket hazır olmaksızın düşünebilmekteyiz. Bütün bunlar zamanın sükûnu ölçmesinin hareketi ölçmesine tabi olmadığını göstermektedir.⁵⁹⁵

Râzî, buradaki izahı Meşşâîlerin zamanın sükûnu hareketi ölçerek ölçtüğü görüşüne itiraz sadedinde dile getirmiştir. Yine o zamanın hareketin ölçüsü olduğu görüşünün yol açtığı sorunlara dikkat çekmektedir. Yani bu itirazı geçersiz olma sebebi hareket noktasındaki varsayımın çürük olmasıdır. Bu sebeple Râzî özellikle ilk iki sebepte zamanın sükûnu ölçmesinin hareketi ölçmesiyle ilişkisiz olduğundan ziyade zamanın hareketin ölçüsü olduğu varsayımının sorunlarına vurgu yapmaktadır. Bu sebeple söz konusu itirazın taşıdığı başka bir sorunu gündemine almamıştır. Şimdi bu sorunu izah etmeye çalışacağız.⁵⁹⁶

Zamanın sükûnu hareket vasıtasıyla ölçtüğünü varsayalım. Zamanın sükûnu kendisi vasıtasıyla ölçtüğü hareket hangi harekettir? Eğer bu hareket herhangi bir hareketse Râzî'nin ilk delilde bahsettiği zamanların çokluğu problemi ortaya çıkmaktadır. Eğer bu hareketin en büyük feleğin hareketi olduğu kabul edilirse Meşşâîlere göne diğer hareketler de bu hareket vasıtasıyla ölçüldüğü için hareketle sükûn arasında olduğu varsayılan ayırım ortadan kalkmış olur. Bu durum ise iki farklı sorunu ortaya çıkarmaktadır. Birincisi, bu varsayıma göre en büyük feleğin hareketi diğer bütün hareketlerden ve sükûnlardan farklı bir hareket türü olarak kabul edilmiş olmaktadır. Bu ise diğer feleklerin hareketlerinin de yani, ezeli ebedi olduğu kabul edilen diğer dairesel hareketlerin de en büyük feleğin hareketinden mahiyet olarak

⁵⁹⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/35, 36.

⁵⁹⁶ Bu eleştiri dikkate alındığında Râzî'nin konuyla ilgili ilk delilde zikrettiği problem genişlemektedir. Çünkü orada zamanın en büyük feleğin hareketiyle ilişkisinin diğer hareketlerden farklı olmadığı ortaya konulmuştu. Burada ise zamanın hareketle ilişkisinin sükûnla ilişkisinden farklı olmadığı gösterilmektedir. Bu ise niçin hem hareketi hem sükûnu ölçen bir şeyin sadece belli bir hareketin ölçüsü olduğunu kabul etmemiz gerektiği sorununu ortaya çıkarmaktadır.

farklı olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Daha da ilginç zamanın ölçmesi noktasından diğer dairesel hareketler de doğrusal hareketlerle ve hatta sükûn ile aynı konuma gelmiş olmaktadır. Hâlbuki zamanın ölçüsü olduğu hareketin, ezeli ve ebedî bir hareket olması gerektiği Meşşâîlerin onun en büyük feleğin ölçüsü olduğunu söylerken hareket ettikleri ilkelerinden biridir. Dolayısıyla bu varsayım kabul edildiğinde cevaplanması gereken bazı sorular vardır.

Diğer dairesel hareketler ezeli ve ebedî olmak noktasında en büyük feleğin hareketiyle aynı iken niçin onlar da bir ölçü olarak zamanı taşımamaktadırlar? Niçin feleklerden diğer herhangi birinin değil de en büyük feleğin hareketi zamanın taşıyıcısıdır? Bu bağlamda feleklerin mahiyetlerinin farklılığı dile getirilebilir. Ancak feleklerin mahiyetinin farklı olması ile onların hareketlerinin mahiyetlerinin farklı olması başka şeylerdir. Ve söz konusu hareketler arasında bir mahiyet farkı Meşşâîlerce de kabul edilmemektedir.

Râzî, bu bağlamdaki bir diğer itirazında eğer zamanın hareketin ölçüsü olduğu kabul edilirse onun varlığının ya geçmişte ya gelecekte veya şimdi meydana gelmesi gerektiğini bunun da zamanın zamanı olması gerektirdiğini dile getirmektedir. Bu eleştiriyi İbn Sînâ'nın da zamanın varlığını reddedenlerin güçlü şüphelerinden birisi olarak aktardığını görmekteyiz.⁵⁹⁷ Bununla birlikte İbn Sînâ söz konusu eleştiriyi zamanla ilgili kendi teorisini ortaya koymadan önce zikrettiğinden bu eleştirinin dayanakları belirsizleşmekte ve eleştiri olduğundan zayıf gözükmemektedir. Çünkü bu eleştiri zamanı kabul eden bütün görüşlere karşı aynı kuvvette değildir. Örneğin zamanın itibari bir şey olduğu görüşü bu eleştiriden olumsuz etkilenmeyecektir. Hatta bu eleştiride ortaya konulan akıl yürütme bu görüş açısından delil olarak bile kullanılabilir. Yine hareketle ilişkisiz mutlak zaman görüşü de bu eleştiriden fazla etkilenmeyecektir. Fakat zamanın hareketin ölçüsü olduğu görüşü kendi gerekleri dolayısıyla bu eleştiriye karşı oldukça zayıftır. Çünkü bu görüş zamanın varlık yönünden harekete tabi olduğu anlamına gelmektedir. Ve bildiğimiz üzere hareket varlığa bir zamanda gelmektedir. Dolayısıyla bir hareketin veya hareketin bir parçasının ölçüsü olan zaman da ancak ölçüsü olduğu hareketle birlikte var olabilir.

⁵⁹⁷ İbn Sînâ, *Fizik I*, 190, 191.

Onun öncesinde var olduğunu söylemek zaman hareket ilişkisini koparmayı dolayısıyla mutlak zaman görüşünü kabul etmeyi gerektirir. Mutlak zaman görüşü kabul edilmediğinde ise hareketin ölçüsü olan zamanının o hareketin içinde gerçekleştiği zamanda gerçekleşmesi gerekmektedir. Yani bu eleştirinin odağı İbn Sînâ'nın ifade ettiği gibi zamanın varlığına yönelik olmayıp onun hareketle ilişkisine yöneliktir.

Zamanın oluş ve bozuluşa nispeti ile harekete nispetinin farklı olmadığı da Râzî'nin bu bağlamda dile getirdiği itirazlardan biridir. Buna göre bir hareketin bir zamanda gerçekleştiğini söyleyebildiğimiz gibi bir cismin bir zamanda meydana geldiğini de söyleyebilmekteyiz. Dolayısıyla zamana nispet yönünden oluş bozuluş da sükûn ve hareket ile aynı durumdadır. Bununla birlikte Râzî bu eleştiriye İbn Sînâ'nın zayıf bir cevabı olduğunu söylemektedir. Râzî'nin işaret ettiği bu görüşe göre bir cismin zamanda olmasının anlamı; onun varlığının bir harekette; bu hareketin ise zamanda olmasından ibarettir.⁵⁹⁸ Anladığımız kadarıyla o, cisimlerin zamanda oluşunu sükûn hakkında yaptığı gibi hareketin zamanda oluşuna bağlayarak sorunu çözmek istemektedir. Râzî bu cevabın zayıf olduğunu düşünmektedir. O bu zayıflığı iki yönden incelemektedir. Birincisi Meşşâîliğin kabullerine göre cismin varlığının zamanda olduğu değil zamanın cismin varlığında olduğunu söylemek gerekmektedir. Yani muhatabın kabullerine göre söylenmesi gereken cismin harekette olduğu değil; hareketin cisimde olduğudur. Aynı şekilde hareketin zamanda değil, zamanın harekette olduğunu söylemek gereklidir. Çünkü cisim için araz olan hareket, hareket için araz olan ise zamandır. Râzî'nin bu cevabın zayıf olduğunu düşünmesinin diğer sebebi yukarıdaki itirazda dile getirilenin varlığın zamanda oluşu olmayıp zamanın bir cismin meydana gelmesine nispetinin harekete nispeti gibi oluşudur.⁵⁹⁹ İbn Sînâ'nın cevabında bu ayrımı dikkate alınmamıştır.

⁵⁹⁸ İbn Sînâ, *'Uyûnü'l-Hikme*, 28. Görebildiğimiz kadarıyla İbn Sînâ burada söz konusu ifadeleri herhangi bir eleştiriye cevap olarak zikretmemektedir. Bununla birlikte Râzî'nin zikrettiği eleştiriye veya literatürde daha önce dile getirilmiş benzeri bir eleştiriye cevaplamak için paragrafta bu cümleyle başlamış olduğu düşünülebilir. Yine Râzî'nin bir İbn Sînâ yorumcusu sıfatıyla söz konusu cümleyi dile getirdiği itirazla ilişkilendirdiğini söylemek mümkündür.

⁵⁹⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/36.

Aktardığımız itirazın odağı söz konusu nispet birliğinin zamanın hareketin ölçüsü olarak tanımlanmasını sorunlu hale getirdiğidir. Buradaki temel iddia zamanın hareketin ölçüsü olmasını gerektirecek bir şeyin olmadığı iddiasıdır. Bunun cevabı zamanın hareketin ölçüsü olmasına rağmen varlığın zamanla bir nispetinin bulunmasının imkânını açıklamak değildir. Çünkü niçin zamanın varlığa ilişmesi sebebiyle harekete iliştiğini söylemek yerine harekete iliştiğı için varlığa iliştiğini söylediğimiz bir gerekçesini sunmamaktadır.

Râzî'nin bu bağlamda dile getirdiğı önemli bir eleştiri de Allah Teâlâ ve akli cevherler hakkındadır. Buna göre Allah Teâlâ ve akli cevherlerin hareketten münezzehtir olduğı Meşşâîlerin de kabulleri arasındadır. Bununla birlikte Allah Teâlâ'nın bugünden önce, bugün ve bugünden sonra var olmakta devam ettiğini biliyoruz. Zamanla örtüşen bu süreklilik hareketle ilişkisiz olmasına rağmen Allah hakkında söz konusu iken zamanın hareketin ölçüsü olduğunu söylemek mümkün değildir. Burada dile getirilen delilin zamanın sükûna ve varlığa nispetinin harekete nispetinden farksız olduğı itirazıyla aynı bağlamda olduğunu söyleyebiliriz. Allah hakkında dile getirilen bu durum muhatapların kabulü açısından akli cevherler hakkında da söz konusudur. Yine Meşşâîlerin ispatı vacip konusundaki dayanaklarından birisi illetin ma'lulüyle birlikte olmasının zorunlu olduğudur. Bu birlikteliğın Allah ve akli cevherler söz konusu olduğunda hareket ve değışimle ilgili olduğunu söylemek muhaldir. Bununla birlikte bu birlikteliğın zamansal bir birliktelik olduğunda da şüphe yoktur.⁶⁰⁰ Bu ise illetle malul arasındaki söz konusu eşzamanlılığın hareketle ilişkisiz olduğunu kabul etmeyi gerektirir.⁶⁰¹

Bu bağlamda İbn Sînâ'nın dile getirdiğı 'zamanda olan' 'zamanla olan' ayrımı ile yukarıdaki delile itiraz etmek akla gelebilir.⁶⁰² Ancak söz konusu ayırım sorunun

⁶⁰⁰ Bu konuda İbn Sînâ'nın, birlikte gerçekteşen iki hareketin birlik zemininin ne olduğunu sorgulayarak bunun zamandan başka bir şey olmayacağı neticesine ulaştığı yeri veya illetle ma'lulün eşzamanlı olduğunu anahtar kilit örneğıyle açıkladığı kısma bakılabilir. Krş. İbn Sînâ, *Fizik I*, 191; İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/420-427.

⁶⁰¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/37. Râzî bu delili zikrettikten sonra İbn Sînâ'nın bu bağlamda değışen şeylerin değışmeyenlere nispetinin zaman, değışmeye nispetinin dehr, iki değışmeyen birbirine nispetinin ise sermed olduğunu söylediğini ifade etmekte fakat bu konuyu başka bir başlıkta değışlendireceğini söylemektedir. Bkz. Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/37.

⁶⁰² İbn Sînâ, *Fizik I*, 220. İbn Sînâ'nın 'Âlem hardal tanesiyedir; Hardal tanesinde değışil.'" diyerek başvurduğı analogi sorunun aslından uzak gözükmektedir.

aslını ortadan kaldırmamaktadır. İlet-malul eşzamanlılığının meşşâî gelenekteki merkezi konum sebebiyle kelimeleri değiştirerek bu sorundan kaçınmak mümkün gözükmemektedir. Diğer yönden böyle bir ayrıma ihtiyaç duyulmasının sebebi zaman ve hareket arasında kurulan ilişkidir. Ve tartışmanın bu aşamasında söz konusu ilişki ispat edilmesi gereken bir şey konumundadır. Dolayısıyla bu delilin odağındaki soru zaman hareketin ölçüsü iken akli cevherlere nispetinin nasıl mümkün olduğu değil; zamanın akli cevherlere nispeti harekete nispetinden daha zayıf değilken ve sükûndaki durumdan farklı olarak bu nispetin ilişkilendirilebileceği bir hareket dahi düşünülemezken niçin zamanın hareketin ölçüsü olduğu şeklindeki tanımın tercih edildiğidir.

Zamanın hareketin ölçüsü olmadığını gösteren bir şey de Râzî'ye göre zamanın hareketin zarfı olmasıdır. Buna göre zamanın hareketin ölçüsü olduğunu söylemek onun hareketin bir sıfatı olduğunu anlamına gelmektedir. Onun harekete zarf yani hareketin içinde gerçekleştiği şey olması ise bu durumda çelişmektedir. Çünkü sıfatın mevsufuna zarf olması mümkün değildir. Bu sebeple hiçbir şeyin ölçüsü o şeyin zamanı değildir. Dolayısıyla hareketin ölçüsü de zaman olamaz.⁶⁰³

Râzî'nin bu bağlamdaki önemli bir itirâzı da sıfat mevsuf ilişkisine dayanmaktadır. Buna göre en büyük feleğin bir milyon sene önce var olmaması imkânsızsa bile; bu imkânsızlık bedîhî değildir. Böyle bir durumu varsaydığımızda bir milyon sene önce en büyük feleğin var olmadığı bir vaktin var olduğunu düşünmüş oluruz. Bu düşünce bizim için bedîhî bir imkânsızlık gerektirmemektedir. Mevsufun yokluğuyla birlikte sıfatın varlığının düşünülmesi ise imkânsızlığı bedîhî olan şeylerdendir. Bu durum böyle bir vaktin gerçekten var olup olmadığını fark etmeksizin zamanın hareketin ölçüsü olmadığını göstermektedir. Yani en büyük feleğin hareketinin yokluğunda zamanın varlığı gerçekten imkânsız olsa bile bu imkânsızlık bedîhî olmadığı için zamanın hareketin ölçüsü olduğu kabulü hatalıdır.⁶⁰⁴

⁶⁰³ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/37.

⁶⁰⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/37.

Zaman hareket ilişkisi aleyhine Râzî'nin Eflâtun'un ashabına nispet ederek naklettiği bir delil de zamanın kıdeminin ve hareketin hudûsünün burhânî olduğudur. Buna göre zamanın hadis olduğunu düşünmek onun öncesinde var olmadığı bir zamanı düşünmeyi gerektirmektedir. Bu sebeple zaman kadimdir. Hareketin tasavvuru ise kendisinin başka bir durumla öncelenmesini gerektirmektedir. Kıdemin ise öncelenmesi mümkün değildir.⁶⁰⁵ Bu delilin kabullerinin gereklerini dikkate almadığı Meşşâileri ilzam edici olduğunu söylemek zordur.

Râzî'nin zaman hareket ilişkisi aleyhinde zikrettiği son delil ise onun hareketin ortadan kalkması ile ortadan kalkmamasıdır. Hareketin ölçüsü olan her şey ise hareket ortadan kalktığında ortadan kalkmaktadır. Bu durum da Râzî'ye göre zamanın hareket olmadığını göstermektedir.⁶⁰⁶

Bu bağlamda ele alınması gereken bir husus da zamanın ezeli ve ebedî bir hareketin ölçüsü olduğu ilkesidir. Çünkü bu ilke de görebildiğimiz kadarıyla burhânî bir metodun neticesinde ulaşılmış bir şey olmayıp, hatabî bir metotla ulaşılmış bir ilkedir. Bu kabulün başkalarını ilzam edebilmesi için ya kendisinin bedihi bir hakikat olması veya kanıtlanmış olması gerekmektedir. Bu kabulün kendisinin bedihi bir bilgi olmadığı açıktır. Öyleyse kanıtlanmış olması gerekmektedir. Bu ise iki şekilde gerçekleşebilir. Birincisi dayandığı öncüllerin bedihi hakikatler olması dolayısıyla bu kabulün bedihi bilgiler üzerine kurulan bir kıyasın neticesi olmasıdır. İkincisi ise bu kabulün dayandığı öncüllerin bedihi olmamakla birlikte yukarıda ifade edildiği şekilde kanıtlanmış olmasıdır. Bu durumda söz konusu öncülleri incelemek yerinde olacaktır. Görebildiğimiz kadarıyla zamanın ezeli ve ebedî bir hareketin ölçüsü olduğu kabulü şu öncüllere dayanmaktadır:

- Zamanın başlangıcını veya sonunu varsaymak onun öncesini veya sonrasını varsaymayı gerektirmektedir. (1)
- Bu öncelik-sonralık zamansal öncelik sonralıktır. (2)

⁶⁰⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/37, 38.

⁶⁰⁶ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/38.

- Öyleyse zamanın başlangıcını veya sonunu varsaymak onun öncesinde veya sonrasında bir zaman varsaymayı gerektirmektedir. (3)
- Bu ise bir çelişki olduğu için zamanın ezeli ve ebedi olması zorunludur. (4)
- Zaman hareketin ölçüsünden başka bir şey değildir. (5)
- Ölçü bir araz olduğundan bir taşıyıcıya ihtiyaç duyar.(6)
- Dolayısıyla ezeli ve ebedi olması zorunlu olan zamanın ölçtüğü hareketin de kendisi gibi ezeli ve ebedi olması gerekmektedir. (7)
- Öyleyse ezeli ebedî olan zamanla örtüşen bir hareket var olmalıdır. (8)

Bu öncüllere baktığımızda kuvvet derecesinde farklılıklar görmekteyiz. Bazılarının önceki öncülün doğruluğu ispatlandığında zorunlu olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte bu öncüllerin hemen her birine itiraz edilmiştir. Birinci öncülün bu öncüller arasından en kuvvetlisi olduğunu söyleyebiliriz ama bu görüşe Gazâlî tarafından Meşşâîlerin mekân hakkındaki kabulleri dile getirilerek itiraz edilmiştir. Bu itiraza göre zamanın başlangıcını veya sonunu düşünmek onun önce veya sonrasında düşünmeyi gerektirdiği gibi mekânın sonunu düşünmek de onun içini ve dışını düşünmeyi gerektirmektedir. Bununla birlikte filozoflar söz konusu düşüncenin bir vehimden ibaret olduğunu söylemektedir. Aynı şeyin zaman hakkında da söylenmesi mümkündür.⁶⁰⁷

İkinci öncül kelamcılarının kabulleriyle bağdaşmamaktadır. Onlar bu öncelik sonralığın zamansal öncelik sonralık olduğunu reddetmektedirler. Kelamcılar zamanla ilgili dile getirilen öncelik-sonralığın zamansal öncelik-sonralık olamayacağını düşünmektedirler.⁶⁰⁸ Bu konuya öncelik-sonralık konusunda değinmiştik. İlk iki öncül reddedildiğinde üçüncü öncülün kabul edilmesi gerekmemektedir. Bununla birlikte ilk iki öncül kabul edildiğinde üçüncü öncüle itiraz etmek epey zorlaşmaktadır. Dördüncü öncüle bizim düşüncede zamanı varsaymamızın bizimle ilgili sınırlılıklardan

⁶⁰⁷ Haklı, *İslam Düşüncesinde Zamanın Mahiyeti*, 74.

⁶⁰⁸ İcî, *El-Mevâkıfî 'İlmi'l-Kelâm*, 180; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 2/732, 733.

kaynaklandığını dolayısıyla onun hakiki varlığını kabul etmemizi gerektirmeyeceğini söyleyerek itiraz edilebilir. Bu itiraz birinci itiraza benzemektedir.

Yukarıda zikrettiğimiz itirazlara rağmen kelamcılar ile filozoflar arasındaki daha önemli bir sorun bu aşamadan sonra zikredilen öncüllerden kaynaklanmaktadır. Çünkü tartışmanın bu aşamasında zamanın neliği ortaya konulmadığı için söz konusu kabuller tarafların düşünce sisteminin bütünü için bir sorun oluşturmamaktadır. Örneğin zamanın ilk dönem kelamcılarının benimsediği şekilde itibari bir şey olduğu veya Râzî'nin benimsediği şekilde mutlak zaman yani hareketle ilişkisiz olduğu kabul edildiğinde yukarıdaki öncüllerin düşünce sistemleri açısından ciddi bir problem oluşturmayacağı söylenebilir.

Zamanın hareketin ölçüsü olarak tanımlanması ise gerektirdiği kabuller açısından ciddi sonuçlar doğurmaktadır. Bu sebeple Râzî'nin eleştirilerinin odağını zamanın hareketin ölçüsü olduğu görüşü oluşturmaktadır. Çünkü İbn Sînâ'nın zaman görüşünün belkemiğini zaman-hareket ilişkisi oluşturmaktadır. Burada zaman-hareket ilişkisinin nasıl temellendirildiğini incelememiz gerekmektedir.

İbn Sînâ zaman hareket ilişkisini iki farklı yönden inceler. Birincisi zamanın varlığını ispat etmeye çalıştığı bağlamdadır. Burada zamanın varlığını iki cismin aynı mesafeyi iki farklı hızda hareket ederek geçmesinin imkânı ve aynı hızda iki farklı mesafeyi geçmesinin imkânı ile kanıtlamaya çalışır. Onun zaman hareket ilişkisini incelediği diğer yön ise yukarıda verdiğimiz öncüllerle gerçekleşir. Ancak bizim verdiğimiz öncüllerde zaman-hareket ilişkisinin nasıl kurulduğu gözükmemektedir. O zamanın öncelik ve sonralıkta hareketle örtüşen ve mesafe olmayan bir şey olduğunu söyler. Bunun ne olabileceğini düşündüğümüzde ise elimizde hareketin mesafe ve cismin ölçüsü dışındaki bir ölçü olduğunu anlarız. O bu görüşünü zamanın ölçtüğü şeyin kendisi gibi akıcı ve önce sonra olan parçaları bir arada bulunmayan bir şey olması gerektiğini söyleyerek destekler.

Zaman hareket ilişkisi hakkında güzel bir temellendirme çabası olarak ifade edebileceğimiz bu yaklaşım bir kısmını yukarıda aktardığımız bazı sorunlar taşımaktadır. İlk olarak, zamanın bir ölçü oluşunun buradaki düşünce zincirinde de bir

ön-kabul olarak benimsendiğini görmekteyiz. Diğer yönden dile getirilen imkânın zamanın kendisi mi yoksa onun varlığından kaynaklanan bir şey mi olduğu şüphelidir. Nitekim bizim zaman hakkındaki düşünce süreçlerimizin neredeyse hiçbirinde onu bir imkân olarak tasavvur etmemekteyiz. Yine İbn Sînâ'ya göre bu imkân ölçülebilirdir. Delilin devamında belirtildiği üzere ölçülebilir şeyler ise ya ölçüdürler veya kendilerine ölçü ilişebilir şeylerdir. Bu bağlamda zamanın ölçü olduğu kabulüne buradan hareket ettiğini düşünebiliriz. Bununla birlikte zamanın bu imkânın kendisi olduğuna itiraz ettikten sonra ölçünün bu imkâna ilişmesiyle ilgili de farklı açıklamalar mümkündür. Nitekim zamanın varlığının hareket için hem bu imkânı hem de onun ölçüsünün varlığını sağladığı düşünülebilir.

Burada temas etmemiz gereken temel bir sorun daha bulunmaktadır. Eğer zaman bu imkânın kendisi ise Râzî'nin ilk itirazında dile getirdiği gibi bütün hareketlerin kendi zamanları olduğunu kabul etmek zorunludur. Çünkü bu imkânın taşıyıcısı hareketin kendisinden başka bir şey olamaz. Diğer yönden zamanın en büyük feleğin hareketinin ölçüsü olduğunu kabul edip zamanın varlığıyla ilgili bu delile döndüğümüzde söz konusu imkânın en büyük feleğin hareketince de taşınıp taşınmadığı problemi ortaya çıkmaktadır. Eğer en büyük feleğin bu imkânı taşımadığı kabul edilirse zamanın onun ölçüsü olması imkânsız olmaktadır. Çünkü zamanın bu imkân olduğu söylenmişti. Eğer onun bu imkânı taşıdığı söylenirse onun belli bir mesafeyi daha hızlı veya daha yavaş bir hareketle tamamlamasının imkânı kabul edilmiş olacaktır. Bu durum ise onun en hızlı hareket olduğu iddiası açısından sorun oluşturmaktadır.

En büyük feleğin hareketinin en hızlı hareket olduğu da kanaatimizce temellendirilmesi zor bir iddiadır.⁶⁰⁹ Çünkü en büyük feleğin hareketinin en hızlı hareket olduğunu söylemenin önünde birkaç engel vardır. Birincisi Meşşâî geleneğe

⁶⁰⁹ Ross, Aristo'nun bu konudaki yaklaşımını ilk hareket ettiricinin verdiği a) Hareketin en hızlı hareket olması, b) İlk hareket ettiricinin evrenin dışında olduğu, c) Hareketin hızının iletim sırasında azalacağı ve d) Sabit yıldızlar feleğinin en hızlı felek olduğu kabulleriyle ilişkilendirir. Fakat bu kabulleri sorunlu bulur. Ross, *Aristoteles*, 155, 156. Yine bu kabullerin bir kısmı İslam filozoflarının sistemine uygulanamaz. Çünkü onlara göre diğer feleklere hareketleri ilk feleğin hareketinden iletilmemekte bilakis her biri kendi nefsi tarafından hareket ettirilmektedir.

göre dairesel hareketin hızı ile doğrusal hareketin hızı arasında herhangi bir oran söz konusu değildir.⁶¹⁰ Bu sebeple en büyük feleğin hareketinin diğer feleklerin hareketinden daha hızlı olduğu kabul edilse bile bu hareketin doğrusal hareketle bir nispeti olmadığı için en büyük feleğin hareketinin herhangi bir doğrusal hareketten daha hızlı olduğunu söylemek mümkün değildir.⁶¹¹ Diğer yönden hız farkı kabul edilse bile iki hareket türü arasındaki mahiyet farkı ve aralarında bir nispetin bulunmayışı doğrusal hareketin dairesel hareketin ölçüsü ile ölçülebilmesini imkânsız hale getirmektedir. Çünkü daha önce bir ölçünün farklı şeyleri ölçmesi ile ilgili itirazda dile getirdiğimiz üzere bir ölçünün başka bir şeye uygulanabilmesi için iki şey arasında ölçüye konu olan yönden bir örtüşme olmak zorundadır. İki hareket türü arasında ise böyle bir şey söz konusu değildir. Dolayısıyla dairesel hareketin ölçüsü olan şeyin doğrusal hareketi ölçtüğünü söylemek mümkün değildir. Üçüncü sorun hızın tespitiyle ilgilidir. Daha önceki itirazlarda dile getirildiği üzere hız zamanla tanımlanan, zamanla bilinebilen bir şeydir. Dolayısıyla hangi hareketin daha hızlı olduğunu zamana müracaat etmeden bilmemiz mümkün değildir. Yani zamanın neliğini bilmeden hızın mahiyetini bilmemiz mümkün değildir. Bu ise zamanın hangi hareketin ölçüsü olduğunu belirlerken hızı ölçüt olarak kullanamayacağımız anlamına gelir. Çünkü zamanın hangi hareketin ölçüsü olduğunu hangi hareketin hızlı olduğuna göre belirlemek, zamanın neliğinin tespitinde zamana müracaat etmek anlamına gelmektedir. Bu yaklaşım ise açıkça bir metot hatası taşımaktadır.

Zaman hareket ilişkisiyle ilgili bir sorun da zamanın başlangıcını farz etmenin öncesinde bir hareket farz etmeyi gerektirip gerektirmeyeceği sorunudur. Zamanın başlangıcını varsaymak kendisi için bir öncelik varsaymayı gerektirse bile bu önceliğin zamanın ölçtüğü hareketin kendisinden önce bir benzerinin olduğunu kabul etmeyi kabul etmeyi gerektirdiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü zamanın öncesini varsaymak gerektiğinde onun ölçtüğü söylenen hareket yerine sükûn da olsa

⁶¹⁰ Dairesel hareketin düz hareketle karşılaştırılamazlığı hakkında bkz. Aristoteles, *Fizik*, 325-327; İbn Sînâ, *Necât*, 149; İbn Bâcce, *Şerhu's-Sima'*, 152; Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/722.

⁶¹¹ 17. Yüzyıla kadar dairesel hareketlerin ölçülemez olduğu tabiat felsefesinde hâkim kabuldü. Bkz. Karaman, *Platon'un Khôra Kavramı*, 26. Dolayısıyla sadece en büyük feleğin hareketiyle doğrusal hareketleri ölçmek noktasında değil feleklerin hareketlerini ölçmek noktasında da aynı problem söz konusudur.

zamanın öncesini tasavvur edebilmekteyiz. Yani zamanın başlangıcını düşünmek ondan önce herhangi bir şey düşünmeyi daha da doğrusu sadece “önce” olmayı düşünmeyi gerektirmektedir. Bu önce ise hareket olabildiği gibi sükûn da olabilir.

Zamanın başlangıcı varsayımı ile ilgili dikkatimizi çeken en ciddi sorun ise şimdiye kadar zikrettiklerimizin tamamından başkadır. Şimdi bu sorunu izah etmeye çalışacağız. Bilindiği üzere Meşşâîlere göre zamanın başlangıcını varsaymak onun başlangıcından önce bir an varsaymayı gerektirmektedir. Bu ise Aristo ve İbn Sînâ’ya göre zamanın başlangıcından önce bir zaman kabul etmeyi gerektirir. Burada iki kavramın gerekçesiz bir şekilde birbiri yerine kullanıldığına şahit olmaktayız. Zamanın başlangıcından önce bir an düşünmenin gerekmesi bir zaman gerekmesinden farklıdır. Çünkü bu iki düşünüre göre an zaman değildir. Dolayısıyla bir anın varlığı bir zamanın varlığını gerektirmemektedir. Bu eleştiriye şöyle bir itiraz getirilebilir. Her iki an arasında bir zamanın varlığı kabul edilmektedir. Bu ise zamanın başlangıcı kabul edilen an ile kendisinden önce olduğu varsayılan an arasında bir zaman olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Ancak bu itiraz da kanaatimizce iki şeyin karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Zamanın başlangıcını düşünmenin onun var olmadığı bir an düşünmeyi gerektirdiği doğrudur. Ancak varlığı gereken bu an zamanın başlangıcı olarak varsaydığımız andan önceki bir an değil bilakis bu anın kendisidir. Çünkü Meşşâîlere göre zaman başlangıcı olduğunu söylediğimiz an olmayıp o an ile bir sonraki varsayılan an arasındaki yayılımdır. Dolayısıyla zamanın ilk ânı dediğimiz an kendisinden önce bir an tasavvur etmeyi gerektirmemektedir. Yine bu ânın zamana önceliği de zamansal bir öncelik değildir. Çünkü bu an ile zamanın başlangıcı arasında bir zaman söz konusu değildir.

Bu bölümde yaptığımız incelemeden görebildiğimiz kadarıyla zaman hareket ilişkisi tatmin edici bir şekilde temellendirilememiştir. Temellendirilememiş bir iddiaya dayanan, ona tabi görüşlerin ayrıca incelenmesi genellikle anlamsız görülen bir iştir. Bu sebeple hareketin ölçüsü olarak zamanın bitişik bir nicelik olduğu konusuna müstakil bir başlık ayırmamız gerekirdi. Bununla birlikte söz konusu görüş İbn Sînâ’nın zaman anlayışına nüfuz edebilmek için önem arz etmektedir. Ayrıca bu görüş hakkında vereceğimiz bilginin zamanın yapısıyla ilgili ihtilafın

anlaşılmasına katkı sağlayacağını ümit etmekteyiz. Bu sebeple zamanın bitişik bir nicelik olduğu görüşünü müstakil bir başlık altında incelemeyi gerekli gördük.

2.3.4. Zamanın Bitişik Nicelik Olduğu Görüşü

İbn Sînâ'nın zamanın mahiyeti hakkındaki görüşünün doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için zamanı nasıl bir ölçü olarak tasavvur ettiğinin de bilinmesi gerekmektedir. Bu bağlamda onun süreli(bitişik) bir nicelik olup olmaması da ispata ihtiyaç duyan bir konudur. Bununla birlikte bu bağlamda çok fazla tartışmaya rastlamadık. Görebildiğimiz kadarıyla zamanın bitişik nicelik olduğu görüşüne dayanak teşkil eden üç nokta söz konusudur. Birincisi cevheri ferdin imkânsızlığı, ikincisi zamanın artma eksilmeyi kabul ettiği üçüncüsü ise zamanın kesintiye uğraması tasavvur edildiğinde oluşan çelişkili durumdur. Bu bağlamda Râzî'nin incelediği tek delil de bunlardan üçüncüsüdür. Diğer ikisi üzerindeki tartışmaları tezimiz boyunca farklı bağlamlarda incelediğimiz için tekrar etmiyor ve Râzî'ye uyararak bu konuda ortaya konulan delili inceliyoruz.

Zamanın ayrıık nicelik olduğunu söylemenin ân hakkında gerektirdiği 3 kabul ve bu kabullerin cismin yapısıyla ilgili oluşturduğu imkânsızlık onun bitişik nicelik olduğu görüşünün delillendirilmesine temel teşkil etmiştir. Bunlardan birincisi, ânın bilfiil var olduğu; ikincisi, zamanın ânlardan oluştuğu, üçüncüsü, ânların bölünmeyi kabul etmediğidir. Bu kabullerin cevheri ferdi gerektirmesi sebebiyle zamanın ayrıık nicelik olmasının imkânsız olduğu iddia edilmektedir. Buna göre bölünmeyen anların bilfiil varlığı düşünüldüğünde onunla örtüşen hareketin de aynı şekilde bölünmediğini kabul etmek gereklidir. Aksi halde hareketin önce ve sonraya bölünmesi ile onun ölçüsü olan zaman birimi yani ân da bölünmüş olacaktır. Bu ise ânın bilfiil varlığı iddiamızla çelişkilidir. Öyleyse birim zamanla örtüşen hareketin de bölünmediğini kabul etmek zorunludur.⁶¹² Bu ise cismin bölünmeyen parçalardan, yani, cevher-i fertlerden oluştuğunu kabul etmeyi gerektirmektedir. Çünkü bölünmeyen hareketin kat ettiği mesafenin de, yani, üzerinde hareket ettiği cismin ölçüsünün de bölünmeyi kabul etmemesi gerekmektedir. Cevheri ferdin varlığı ise imkânsızdır. İmkânsızı gerektiren

⁶¹² İbn Sînâ, *et-Tabî'yyât*, 5/233-235. İbn Sînâ bu konuyu hareketin ve zamanın ezeliiliği bağlamında incelemekle birlikte bu bağlamla ilişkili olduğu için burada atıf yaptık.

imkânsız olduğundan zamanın ayırık nicelik olması imkânsızdır. Öyleyse o bitişik nicelik olmak zorundadır.⁶¹³

Buna mukâbil şimdinin bölünmesinin imkânsızlığı öne sürülmüştür. Onun geçmiş ve gelecek olarak ikiye bölünmesi mümkün değildir. Çünkü onun birinci parçası var iken ikinci parçası yoktur. Bundan anlaşılan ise önce ve sonraya sahip olan hiçbir şeyin ânda olamayacağıdır. Bu delil tersten işletildiğinde ise anın önce ve sonra olmak üzere ikiye ayıramayacağı ortaya çıkar. Bu durumda önce ve sonralığa sahip iki andan bahsetmiş oluruz. Bu iki anı varsaydığımızda ise bu anların birbirini nasıl takip ettiği sorunu ortaya çıkmaktadır. Yani ilk ân ne zaman yok olmakta, ikinci an ne zaman var olmaktadır. Râzî bu bağlamda dile getirilen 3 ihtimalden söz eder: Buna göre ilk ânın yokluğu ya tedricen veya def’aten yani bir anda gerçekleşir. Üçüncü seçenek ise onun yokluğunun varlığından sonraki zamanın tümünde gerçekleşmesidir. Üçüncü seçeneğin yanlışlığı açıktır.⁶¹⁴ Öyleyse söz konusu durum ya def’aten veya tedricen gerçekleşir. Yukarıda anlatıldığı üzere tedricen gerçekleşme de mümkün değildir. Öyleyse bir anın yokluğunun def’aten gerçekleşmesi zorunludur. İkinci anın varlığı için de aynı durum söz konusudur.⁶¹⁵

Râzî’nin yanlışlığının açık olduğunu söylediği üçüncü görüş İbn Sînâ’ya aittir. İbn Sînâ da bu bağlamda üçüncü görüşün doğru olup diğer iki seçeneğin yanlış bir ön kabule dayandığını ve yanlışlığının açık olduğunu iddia etmektedir. Hareketin, durağanlığın, oluş ve bozuluşun içinde gerçekleştiği bir ilk ânın var olmadığını söyleyen İbn Sînâ bu iddiasını da zamanın bi’l-kuvve sonsuza kadar bölündüğü iddiasına dayandırmaktadır.⁶¹⁶ Tarafların bu konudaki ihtilafında ön kabul farklılıkların etkisi dikkat çekmekle birlikte İbn Sînâ’nın eleştirisinin kendi kabulleri açısından da sorun oluşturduğunu belirtmek gerekmektedir. Zira oluş ve bozuluşun bir ilk anının olmadığını söylemek kelime oyunundan ibaret gözükmektedir.⁶¹⁷ Çünkü kendi kabullerine göre hareket ve sükûnun ilk anının olmamasından farklı olarak oluş

⁶¹³ Râzî, *el-Metâlibu’l-Âliyye*, 1999, 5/40.

⁶¹⁴ Bkz. İbn Sînâ, *Fizik I*, 206, 207.

⁶¹⁵ Râzî, *el-Metâlibu’l-Âliyye*, 1999, 5/40, 41.

⁶¹⁶ İbn Sînâ, *et-Tabî’iyyât*, 5/161; İbn Sînâ, *Fizik I*, 207; Shayegan, *Avicenna On Time*, 153, 154, 161. İbn Bâcce ise bu sorunun “ölü ne zaman ölmüştür?” sorusu gibi olduğunu söyleyerek problemi anlamsız bulduğunu hissettirmektedir. İbn Bâcce, *Şerhu’s-Sima’*, 115.

⁶¹⁷ Râzî bu duruma *el-Mebâhis*’te işaret etmiştir. Râzî, *el-Mebâhisü’l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/786.

ve bozuluşun ilk ânının olmama sebebi onların farklı anlara yayılmak yerine tek bir anda gerçekleşmeleridir. Bu ise ânın yokluğundan çok varlığını desteklemektedir.

Bir ânın yokluğunun ve diğerinin varlığının ne zaman gerçekleştiği konusunun zamanın bitişik olup olmadığıyla ne ilgisi olduğu sorulabilir. Bu iki konu birbiriyle ilgilidir çünkü eğer bir andan diğerine geçiş tedricen değilse yani bir şimdinin yokluğu aşama aşama gerçekleşmiyorsa bir sonraki an ancak içinde bulunulan an yok olduğunda var olabilmektedir. Bu ise anların birbirinden ayrık olarak varlığını kabul etmeyi gerektirmektedir. Benzeri bir itiraz da bir an var olduğunda kendisinden önceki anın durumu hakkında da dile getirilmiştir.⁶¹⁸

Zamanın bitişik nicelik olduğu görüşüne yöneltelen bir itiraz da zamanın iki parçası olan geçmiş ve geleceğin var olmamasıdır. Buna göre var olmayan iki parçanın ân ile birbirine bağlanması ise akla uzak bir görüştür. Oysa zamanın birbirini takip eden anlardan oluştuğu varsayıldığında bu sorundan kurtulmuş olunmaktadır.⁶¹⁹ Râzî'nin bu bağlamda dile getirdiği bir delil de zamanda varsayılan iki anın birbirine öncelik sonralığının zâtî olmasının zorunluluğuna dayanmaktadır. Buna göre zamanda varsayılan iki andan biri diğerinden önce olmak zorundadır. Bu öncelik ise o ana başka bir şey sebebiyle ilişmiş olamaz. Bu sebeple söz konusu önceliği gerektiren varsayılan anın zâtî olmak zorundadır. Zatların lazımlarındaki farklılık ise ancak mahiyet farklılığından kaynaklanabilir. Bu ise birbirini takip eden her bir ânın mâhiyet olarak diğerinden farklı olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Bu ise onların her birinin ayrı ayrı var oldukları anlamına gelir ki bu görüş zamanın ayrık nicelik olduğu görüşüdür.⁶²⁰

Zamanın bitişik nicelik olduğu görüşü aleyhine getirilen son delil de şu şekildedir. Aklın geçmiş ve gelecek hakkında verdiği bir hüküm doğru olabiliyorsa bir şeyin bütün parçaları veya bir kısmının şimdide bulunduğu hükmü de doğru olmalıdır. Çünkü bütünü veya parçaları şimdide bulunmayan şey mutlak yokluktur. Mutlak yokluğun ise geçmiş veya gelecek olduğuna hüküm verilmesi mümkün değildir. Bu durumda şimdide bir şey var olmalıdır. O ise bölünmeyen andır. Çünkü bölünebilen bir şey şimdide olamaz. Bu durumun neticesi ise zamanın bölünmeyen anlardan

⁶¹⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/40-42.

⁶¹⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/42.

⁶²⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/42.

müteşekkil olmasıdır. Râzî bu bağlamdaki sözlerini hareketin bölünmeyen parçalardan meydana geldiğini kanıtlamak için dile getirilen her delilin aynı zamanda zamanın yapısı hakkında da delil olduğunu ifade ederek neticelendirir. O, zamanın bölünmeyen parçalardan meydana gelmesinin cevheri ferdi gerektirmesini de bir sorun olarak görmemektedir. Çünkü kendisi cevheri ferdin imkânsızlığı konusunda da Meşşâîlerin kabullerine katılmamaktadır.⁶²¹

2.3.5. Râzî'nin Zamanın Mahiyeti Hakkındaki Görüşü

Zamanın hareketin ölçüsü olduğu görüşünü farklı yönlerden tahlil edip bu görüşe yönelik Râzî'nin dile getirdiği eleştirileri incelediğimize göre bu başlık altında cevap vermemiz gereken son bir soru kalıyor. Râzî'nin zamanın mahiyeti hakkındaki görüşü nedir?

Râzî zamanın zatıyla kaim bir cevher olduğu görüşünü, akla en yakın görüş olarak tespit etmektedir. Hatta o bu görüşün İbn Sînâ'nın zaman tasavvurunun temeli olmaya da Aristo'nun görüşünden daha münasip olduğunu düşünmektedir. Onun bu yönde akıl yürütmesindeki kritik bir unsur da dehr ve sermedin neliği ile ilgili sorunlardır. İbn Sînâ, dehr ve sermedin zamandan farkını dillendirilse de bu ifadelerini tahlil etmemiş, dehr ve sermedin kendinde neliklerini açıklamamıştır. Özellikle dehr sabitle değişken arasındaki bir nispet olarak kendisi değişken midir yoksa sabit midir? Râzî İbn Sînâ'nın *Uyûnü'l-Hikme*'deki bir ifadesine dayanarak İbn Sînâ'ya göre dehrin sabit olduğunu söylemektedir. *Uyûnü'l-Hikme*'de geçen ifade "Dehr kendinde sermed'den olup ancak zamana kıyasla dehrdir"⁶²² şeklindedir. Bu ise, Râzî'ye göre, zamanın kendinde sabit bir şey olup değişen ve değişmeyen şeylere nispetinin farklı isimler alması demektir. Zamanın zatıyla kaim bir cevher olduğu görüşü de bundan başka bir şey değildir. Üstelik bu görüş zamanın hareket veya hareketin ölçüsü olduğu görüşünün taşıdığı sorunların çoğunu taşımamaktadır.⁶²³

Bu bağlamda temas etmek istediğimiz bir konu bulunmaktadır. Bilindiği üzere Râzî'nin zamanın mahiyeti konusunda farklı eserlerinde farklı görüşler yer almaktadır.

⁶²¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/42, 43.

⁶²² Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/52; İbn Sînâ, *'Uyûnü'l-Hikme*, 28.

⁶²³ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/51, 52; Altaş, "İbn Sînâ Felsefesi Eş'ariyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Râzî'nin Yöntemi", 148.

Yine o, zamanla ilgili bazı konularda son kanaatini belirtmemekte hatta bazı eserlerinde zaman konusunda henüz hakikate ulaşmadığını ifade etmektedir.⁶²⁴ Onun bu tavrı bazı düşünürler ve araştırmacılar tarafından kararsızlık ve şaşkınlık olarak nitelenmektedir.⁶²⁵ Bununla birlikte, Râzî'nin belli konularda son kanaatini belirtmemesi onun şaşkın veya kararsız olmasından değil probleme yönelik çözüm önerilerinin sorunlarını görmezden gelmemesidir.⁶²⁶ Bu tutum ise şaşkınlık olarak değil ilmî bir tavır ve fikir namusunun güzide bir tezahürü olarak kabul edilmeye layıktır.

Bu bölümde yaptığımız incelemeden görebildiğimiz kadarıyla zaman hareket ilişkisi tatmin edici bir şekilde temellendirilememiştir. Yine zamanın bitişik nicelik olup olmadığı etrafında dile getirilen delil ve itirazlar da tarafların daha önce zikrettiğimiz ön kabul farklılıklarına dayanmaktadır. Ancak Râzî ve İbn Sînâ'nın zaman anlayışlarında merkezi bir yere sahip olan sıradaki başlığın zamanın bitişik nicelik olduğu kabulüyle ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu sorun zamanın nasıl bir yapıya sahip olduğu sorunudur.

2.4. Zamanın Yapısı [Ânın Ontolojik Durumu]

Zamanın bitişik nicelik olduğunu kabul eden düşünürlere göre bölünmeyen ânın varlığından söz etmek mümkün değildir. Çünkü bitişik olan her şey bölünmeyi kabul eder.⁶²⁷ Bu ise zamanın bölünmeyen parçasının var olmadığı anlamına gelir. Zaman bitişik nicelik olmadığını kabul edenlere göre ise onun kendi tamlığına sahip bilfiil parçalardan oluştuğunu kabul etmek gereklidir. Ânın ontolojik durumu cismin ve hareketin yapısı hakkındaki ihtilafla da iç içedir. Ayrıca, onun ontolojik durumu, zamanın geçmiş gelecek ve şimdi olarak isimlendirilen kısımlarının birbirleri ve zamanın bütünüyle ilişkisiyle de karşılıklı gereklilik ilişkisine sahiptir. Bu sebeple ânın varlığını reddetmelerine rağmen ân ve zaman ilişkisi meşşâî geleneğin de itinayla

⁶²⁴ Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/761.

⁶²⁵ Alusi, *ez-Zamân fi Fikrati'd-Dîni ve'l-Felsefiyyi'l-Kadîm*, 86, 87. Molla Sadrâ'dan naklen bu değerlendirmeyi benimseyen Alûsî'nin Râzî hakkındaki kanaatinin şekillenmesinde daha çok ikincil kaynakların belirleyici olduğu görülmektedir.

⁶²⁶ Bkz. Altaş, "İbn Sînâ Felsefesi Eş'ariyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Râzî'nin Yöntemi", 148.

⁶²⁷ Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliyye*, 1999, 5/49.

açıklamaya çalıştığı bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu öneme binaen ânın ontolojik durumunu incelemeye ve bu konudaki kabulleri tahkik etmeye çalışacağız. Bu süreçte sorunu incelerken âdetimiz olduğu üzere Râzî'nin tertibini takip edeceğiz.

Râzî'ye göre zaman konusundaki görüşleri incelerken ânın ontolojik durumu ve onun zamanın parçaları arasındaki işlevi hakkındaki kabuller ve bu kabullerin gerekçelerini dikkate almamız gerekmektedir. Bu bağlamda incelememiz gereken birkaç yön söz konusudur. Bunlar, ânın varlığı-yokluğu; ânın bölünmeyi kabul edip etmemesi; ânın, geçmişle geleceği birleştirmesi veya ayırması; zamanın varlığından sonraki ân ile zamanın varlığından önceki arasındaki farktır. Râzî bu dört sorundan ilk ikisinde cevheri ferdi kabul edenlerin yani zamanın bitişik nicelik olduğunu reddedenlerin ân hakkındaki görüşlerini, son ikisinde ise zamanın bitişik nicelik olduğu görüşünü benimseyenlerin ân hakkındaki fikirlerini incelemektedir.⁶²⁸ Zikrettiğimiz dört sorun ânın ontolojik durumuyla ilgili sorunlardır. Zaman hakkındaki tasavvurumuzun tamamlanması için bunlara geçmiş ve geleceğin bazı önemli özelliklerini de eklememiz gerekmektedir.

2.4.1. Ânın Varlığı-Yokluğu

Râzî ânın varlığını kanıtlamak için üç delil zikreder. Birinci delil şu şekildedir: Geçmiş ve gelecek yoktur. Eğer şimdi de aynı şekilde salt yokluk olsa zamanın var olmadığını kabul etmek gerekecektir.⁶²⁹ Râzî'nin bu delili ânın var olmadığı sadece geçmiş ve geleceğin var olduğu bunların da mutlak yok olmayıp geçmişin gelecekte geleceğin ise sadece geçmişte var olmadığı söylenerek eleştirilmiştir. Bu eleştirinin odağında belli bir yerde olmamanın bir şeyin belli bir parçasının olmamasının mutlak yokluktan daha özel olduğudur. Daha özeline daha geneli gerektirmeyeceği ise önemli bir mantık ilkesidir.⁶³⁰ Ancak bu eleştirinin delili çürütmede yeterli olduğunu

⁶²⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/48-50.

⁶²⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/48. Râzî'nin bu eleştirisini değerlendiren Shayegan bu eleştirinin zamanın algılanış biçimiyle alakalı olduğunu düşünmekte ve İbn Sînâ'nın kabulünün zamanın âna karşı ontolojik önceliğiyle ilgili olduğunu söyleyerek itiraz etmektedir. Shayegan, *Avicenna On Time*, 35, 36; 231-233. Bununla birlikte, Râzî'nin eleştirisinin zamanın algılanışıyla ilgili olduğu gösteren bir karine bulamadık. Dolayısıyla Shayegan'ın niçin bu kanaate ulaştığını anlayamadık.

⁶³⁰ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 295; Shayegan, *Avicenna On Time*, 65. Râzî'ye yöneltilen bu eleştiri İbn Sînâ'nın zamanın yokluğu bağlamında zikredilen bir delile yönelik itirazına oldukça benzemektedir. Karşılaştırma için zamanın yokluğunu savunan görüşü incelediğimiz kısma bakılabilir.

söylemek mümkün değildir. Çünkü bizim konuştuğumuz sadece zamanın ne zaman var olduğu değildir. Zamanın parçalarının var olup olmadığıdır. Zamanın parçalarının sayısını üçten ikiye düşürmek bu sorunu çözmektedir. Böyle bir çıkış sadece delilin ânın varlığını değil var zamanın yokluğunu gerektirmesine yol açar. Çünkü zamanın var olabilecek üçüncü parçasının olmaması üçüncü ihtimalin de yokluğu anlamına gelmektedir. Diğer yönden “geçmiş sadece gelecekte gelecek sadece geçmişte yoktur” demek sanki geçmiş geçmişte, gelecek de gelecekte varmış gibi bir şeyi ihsas etmektedir ki, bu da yanlıştır. Çünkü bu mânâ zamanın zamanda olduğu varsayımına dayanmaktadır. Bu ise Meşşâîlerin de kabul etmediği bir şeydir.

Eleştirinin odağındaki soruna gelirsek; geçmiş sadece gelecekte değil, geçmişte de yoktur. Eğer şimdi dediğimiz ân yoksa geçmişte ve gelecekte olmayan geçmiş zamanın⁶³¹ salt yokluk olduğunu kabul etmek gerekecektir. Daha özeline daha geneli gerektirmediği ilkesi doğru olmakla birlikte bu ilke zikredilen özellerin genelin tamamını kuşatıcı olması durumunda geçerli değildir. Nitekim Râzî aynı delili İbn Sînâ'nın geçmişteki hareketler hakkında kullandığını aktarmaktadır.⁶³² Yine Meşşâîlerin mekânın mahiyeti tartışmasında tarafların mekânın olabileceği şeyleri dörtle sınırlandırdıktan sonra üç tanesinin olamayacağını kanıtlamakla kendi görüşlerini kanıtladıklarını düşünme sebepleri budur. Oysa mekânın –örneğin- yüzey olmaması onun madde olmamasından, suret olmamasından ve boyut olmamasından daha geneldir. Bununla birlikte mekânın olabileceği şeyler zikredilen dört görüşten ibaret olduğu kabul edildiğinde zikredilen özel durumların tamamı genel durumu kuşatıcı olmaktadır. Kelamcıların kullandığı sebr ve taksim metodunun Cüveynî'yle başlayan metot eleştirisi geleneğinde aldığı tek eleştirinin ihtimallerin sınırlandırmanın insan kudreti açısından imkânına yönelik olmasının sebebi de bu durumdur.⁶³³

Başka bir açıdan bakarsak söz konusu itiraz, mantıkî yapısı itibariyle “Ânın yokluğu da mutlak değildir, sadece geçmiş ve gelecekte yoktur.” demekten farksızdır.

⁶³¹ Eleştiride kullanılan ifadeyi özellikle tercih ediyoruz.

⁶³² Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/762, 763; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 2/108-111.

⁶³³ Söz konusu metot eleştirileri için bkz. Ömer Türker, “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 1-24.

Bu durum gökyüzünün evde olmadığı⁶³⁴ örneği üzerinden kurulan analojinin ele alınan konunun gerçekliğine uymadığını göstermektedir.

Râzî'nin bu bağlamda zikrettiği ikinci delil zamanın akışını tasavvur ediş biçimimizle ilgilidir. Buna göre biz zamanı düşünürken bir şeyin geçmiş ve gelecek olduğunu düşünürüz. Geçmişteki bir olay daha önceki bir zamanda gelecekte bulunurken şimdi olduktan sonra geçmişe dönmektedir. Dolayısıyla şimdinin var olmadığını düşünmek gelecekteki bir olayın şimdiye uğramadan geçmişe dönüşmesini varsaymak anlamına gelmektedir. Bu ise doğrudan zamanın akışını imkânsızlaştıran bir kabuldür ki akıl bunu muhal bulur.⁶³⁵

Bu delil bağlamında dikkat çekmek istediğimiz bir husus bulunmaktadır. Dikkat edilirse ânın varlığı-yokluğu tartışmalarında varlığının dile getirildiği bağlamlarda 'şimdi' yokluğunun dile getirildiği bağlamlarda 'ân' kavramı tercih edilmektedir. Tartışmalarda bu tercihin sebebi belirtilmemekle birlikte kanaatimizce ikisi arasında şöyle bir fark vardır. 'Ân'dan bahsedilirken daha çok farazi birimlerden bahsedilmekte 'şimdi' denilirken ise içinde bulunulan 'ân'a işaret edilmektedir. Farazî olan 'an'lardan bahsedilirken onların yokluğunu ileri sürmek son derece kolay olmakla birlikte 'şimdi'nin yokluğunu söylemek sağduyuyu fazlaca rahatsız etmektedir. Çünkü geçmiş ve geleceğin varlığı da ancak 'şimdi' olmak suretiyle en azından belirlenmiş bir 'ân'la bir ilişkisi sebebiyle düşünebildiğimiz bir durumdur. Bu sebeple ânın varlığına yönelik delillerde ân kelimesi yerine "şimdi" kelimesi tercih edilmektedir. Çünkü herhangi bir ânın varlığı konusunda şüphe etsek de şimdinin varlığından şüphe edememekteyiz.

Râzî'nin bu bağlamda dile getirdiği son delil de yukarıda işaret ettiğimiz durumun, yani, bizim 'şimdi'yi yaşıyor olmamızın ta kendisidir. Bizim tecrübemiz, acılarımız sevinçlerimiz hep 'şimdi'de duyumsadığımız şeylerdir. Geçmiş ve gelecek ise bizim tecrübemizin dışındadır. Geçmişteki bir acıyı hatırlayabiliriz ama hissedemeyiz. Hatırlamamız bile 'şimdi'de olmak zorundadır.⁶³⁶

⁶³⁴ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 295.

⁶³⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/48.

⁶³⁶ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/48.

Bu yaklaşıma itiraz olarak şimdiki hareket vasıtasıyla dolayısıyla bir süreç olarak algıladığımız söylenebilir ki ânın varlığını reddedenlerin “şimdi”nin kullanımıyla ilgili izahlarının amacı budur. Ancak şimdikiye yönelik algımızın gerçekten bir süreç olduğu iddiası da ispata muhtaçtır. Çünkü algımızın konusu sadece hareketli şeyler değildir. Taşın hareketini veya durağanlığını algıladığımız gibi kendisini de algılarız. Yine anda-veya şimdi’de gerçekleşen bazı olayımsı şeyler vardır. Sözgelimi bizim ânın var veya yok olduğuna dair bilgimizin gerçekleştiği ‘ân’ olarak ‘şimdi’nin var olmadığını söylemek ciddi bir sorundur.

Ânın varlığıyla ilgili İbn Sînâ ‘ya ve meşşâî geleneğe yöneltilebilecek bir eleştiri de onların sükûn ânı hakkındaki görüşleriyle ilgilidir. Bu görüşe göre havaya atılan taşın yükselmesi sona erdikten sonra yere düşmeye başlamadan önce havada bir an duraklaması zorunludur. Bunun sebebi bir cismin tek bir ânda iki farklı durumda bulunamayacağına dair prensiptir. Dolayısıyla taşın düşmeye başladığı an en son kez yükseldiği andan farklı olmak zorundadır.⁶³⁷ Zamanın sürekli nicelik olduğu kabulüne göre bu iki an arasında taşın hareketsiz kaldığı bir zaman olması zorunludur. Dolayısıyla bu kabul de ânın varlığına delil olarak kullanılmıştır. Şöyle ki söz konusu iki an arasında bir zaman olduğunu söylemek bu iki an arasında sonsuz sayıda an varsayılabilmesini kabul etmektir. Bu ise taşın havada asılı kalmasının yukarı çıktığı an ile aşağı indiği an olarak birbirini takip eden iki an arasında olmayıp havada bir süre beklediği anlamına gelmektedir. Diğer yönden İbn Sînâ’nın cevher-i ferdin imkânsızlığına dair getirdiği delillerden biri taşın aşağı doğru hareket ederken bu harekete sükûnlar karışmasının imkânsızlığına dayanmaktadır. Cevher-i fert konusunda ortaya koyduğu bu delil onu sükûn anı konusunda zor duruma sokmaktadır. Çünkü bu delilde aşağı doğru hareket eden taşın havada ara ara duraklamasının kendisinde bulunan tabii hareket ilkesinin ortadan kalkması veya bu tabiatı bir şeyin

⁶³⁷ İbn Sînâ, *Necât*, 177; Shayegan, *Avicenna On Time*, 165, 249; Dağ, “Kalam ve İslam Felsefesinde Hareket Kuramı”, 244, 245. Bu bağlamda Ebu’l-Berekât’ın sükûn ânının abesliğini göstermek için kurduğu varsayım şöret kazanmıştır. Buna göre düşmekte olan bir değirmen taşı ile havaya atılan bir hurma çekirdeği çarpıştığında hurma çekirdeğinin geri dönmeden bir zaman durması zorunludur. Bu ise aynı sürede değirmen taşının da havada durması anlamına gelmektedir. Dağ, “Kalam ve İslam Felsefesinde Hareket Kuramı”, 247. Langermann, Ebu’l-Berekât’ın Meşşâîlerin felsefi kesinliği gölgeleyen hiçbir deneysel sonucu kabul etmedikleri tespitinde bulunduğunu aktarır. Bu bağlamda, Tûsî’nin sükûn ânının aksini kanıtlayan bir mekanizma tasarlamasına rağmen sükûn ânını savunduğunu söyler. Langermann, “Sükûn Ânı”, 75, 76.

engellediği ve bu engelin tekrar tekrar bir yok olup bir var olması gibi akla uzak durumları gerektirdiği söylenmektedir. Hâlbuki sükûn ânı hakkındaki durum da böyledir. Cismin iki farklı yöndeki hareketleri arasında varsayılan bu sükûn durumunda cismin tabii hareketinin ilkesi mi ortadan kalkmaktadır yoksa bir engel mi söz konusudur? Söz konusu duraklamanın tek bir an olduğunu söylemek sorunu çözmekte ise de bu çözüm de ânın bilfiil varlığını gerektirmektedir. Teftâzânî işaret ettiği bu delile söz konusu ânın bilfiil bölünmesi imkânsız olduğu söylenerek cevap verildiğini aktarmaktadır.⁶³⁸ Kanaatimizce bu cevap hem kapalı hem de tatmin edici olmaktan uzaktır. Çünkü içerisine tek bir sükûnun veya tek bir hareketin sığıdığı asgari bir zaman varsaymaktadır. Bu ise sadece söz konusu zamanın bilfiil bölünmesinin imkânsız olduğunu değil, aynı zamanda söz konusu asgari zaman biriminin bilfiil var olduğunu kabul etmektir.

İbn Sînâ ânın bilfiil varlığı farz edildiğinde onun hakkında söz konusu olan iki ihtimali değerlendirmek suretiyle onun imkânsızlığını ortaya koymaya çalışır. Buna göre eğer ân varsa ya süreklidir veya süresizdir. Eğer o sürekli olsaydı zaman olurdu ve bu durum onun bölünmesini gerektirirdi. Eğer ân süresiz olsaydı zamanın imtidâdı(uzunluğu) olmayan parçalardan oluşmuş olması gerekirdi.⁶³⁹ Birinci ihtimal zamanın bitişik nicelik olduğu kabulünün gereğidir. Dolayısıyla bu durumda ân zaman olacaktır. İkinci ihtimal ise cevheri ferde yöneltilen eleştirinin aynısıdır. Herhangi bir uzunluğu olmayan parçaların birleşmesiyle ise bir uzunluk meydana gelmez. Bu delilin kuvvetli olduğu söylenebilir.

2.4.2. ‘Şimdiki Ân’ın Bölünmeyi Kabul Edip Etmemesi

Râzî bir şeyin bölünmesinin iki farklı şekilde gerçekleşebileceğini belirtir. Birincisi bölünen şeyin parçalarının her birinin varlığını koruduğu bölünme türüdür. Bunun örneği cismin bölünmesidir. Sözelimi, biz bir elmayı ikiye böldüğümüzde elmanın iki yarısı da varlığını korumaktadır. Bölünmenin ikinci şekli ise bölünme

⁶³⁸ Taftazânî bu sorunu kısaca bu sükûn için asgari birimin farz edilmesinin mümkün olmaması olarak ifade etmektedir. O bu eleştiriyi ânın varlığı veya bölünmesi bağlamında değil sükûn ânı kabulüne yönelik eleştiriler bağlamında zikretmektedir. Teftâzânî, *El-Makâsîd*, 352, 353.

⁶³⁹ Shayegan, *Avicenna On Time*, 88, 89.

meydana geldiğinde onun parçalarından bir kısmının ortadan kalktığı bölünmedir. Râzî'nin ikinciye örneği zaman ve harekettir.

Râzî'nin buradaki ayrımının Meşşâî geleneğin karar kılmış nicelik ve karar kılmamış nicelik ayrımının farklı bir ifadesi veya bu ayrımın bir gereğinden ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Cismin bölünmesi ile kastedilen de matematiksel cisim olan cismin boyutlarının bölünmesidir. Karar kılmış nicelik bütün parçaları birlikte var olduğundan bölünmeden sonra da parçalar varlığını sürdürebilmektedir. Kararsız nicelikte ise parçaların birlikte var olması durumu bölünmeden önce de söz konusu değildir.⁶⁴⁰

Râzî'nin ânın bölünmesinin bölünmenin bu iki kısmından herhangi birine girmesinin mümkün olup olmadığını incelemektedir. Birinci seçenek imkânsızdır. Yani ânın parçalarının tamamının varlığını koruması mümkün değildir. İkincisi de mümkün değildir çünkü onun bölündüğü varsayıldığında ortaya çıkacak olan ilk parçası ikinci parçası yokken ortaya çıkacaktır. İkinci parça meydana geldiğinde ise ilk parça ortadan kalkmış olacaktır. Bu ise onun bir bütün olarak var olmayışını gerektirmektedir. Öyleyse tamamıyla var olan hiçbir şeyin parçalarının bir kısmı ortadan kalkacak şekilde bölünmesi mümkün değildir.⁶⁴¹

Bu delilin anlaşılmasında bazı güçlükler oluşabileceğine binaen bazı izahlar gerektiği kanaatindeyiz. Râzî burada 'ân'ın bölünmezliğini iki aşamada kanıtlamaya çalışmaktadır. O ilk olarak bölünmenin ancak iki şekilde gerçekleşebileceğini ortaya koyarak ihtimalleri sınırlandırmaktadır. Yani "bölünme sırasında bölünen şeyin parçaları ya birlikte var olurlar veya birlikte var olamazlar." şeklinde bir ifadeyle üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesinin uygulanabileceği bir zemin hazırlamaktadır. Ardından iki şıkkın da imkânsızlığını ortaya koyarak bölünmenin imkânsızlığını ortaya koymaktadır. Birinci ihtimal için delil zikretmesine bile gerek kalmamaktadır. Zira bunun yanlışlığı bedîhîdir. İkinci ihtimalin imkânsızlığını ise ânın varlığıyla ilgili ilk delilde karşılaştığımız ilkeyi, yani "bütün parçaları yok olan bir şeyin tamamı da

⁶⁴⁰ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/298, 299; Türker, "İbn Sîna Metafiziği 16. Seminer", 6:00-9:00.

⁶⁴¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/48, 49.

yoktur.” ilkesini uygulamak suretiyle kanıtlamaktadır. Bunun mantikî sonucu ise ‘ân’ için bölünmenin imkânsız olmasıdır.

2.4.3. ‘Ân’ın Birleştirici Ve Ayırıcı Olma İşlevine Dair

Zamanın bitişik nicelik olduğunu kabul eden düşünörlere göre ân zamanı meydana getirmemekle birlikte onun geçmiş ve gelecek parçaları arasındaki bağlantıda önemli bir yere sahiptir. Çünkü ân geçmiş ve geleceğin kesiştiği sınır olması itibariyle bir yönden onun bu ikisini birleştirdiğini söylememiz mümkünken başka bir yönden baktığımızda kendisinin geçmiş ve geleceği ayırdığını düşündürecektir. Bu sebeple ânın iki farklı işlevi olduğu düşünölmüştür. Bununla birlikte ânın ayırıcı olduğu her durumda aynı zamanda birleştirici de olduğunu söylemek mümkün değildir. Râzî bu kabulü noktanın durumuyla benzerlik kurarak izah eder. Buna göre her nokta çizginin kendisinden önceki ve sonraki parçalarının birinin sonu diğzerinin başı olmak itibariyle ayırıcısıdır. Yine çizgi bi’l-fiil ayrılmadıkça aynı parçaları birleştirdiği de doğrudur. Ama çizgide bölünme bi’l-fiil gerçekleştiğinde aynı nokta birleştirici değil sadece ayırıcı olur. Yani çizginin bi’l-kuvve sınırı olan nokta bölünme gerçekleştiği an bilfiil sınır, taraf haline gelmekte ve bi’l-fiil ayırıcı olmaktadır. Ayırıcılık bilfiil olduğunda ise birleştiricilik özelliği ortadan kalkmaktadır.⁶⁴²

Râzî bu ön bilginin üzerine demektedir ki ân geçmişin sonu ve geleceğin başı olması itibariyle ayırıcıdır. Ama nokta analogisine göre onun birleştirici olması da olmaması da mümkündür. Bir şeyin parçalarının ayırıcısı olması aynı zamanda birleştiricisi olmasını gerektirmez. Ancak O, ânın aynı zamanda birleştirici olmasının zorunlu olduğunu söyler. Çünkü eğer an geçmiş ve gelecek için birleştirici bir işleve sahip olmasaydı zamanın kesintiye uğraması dolayısıyla sonrasında bir şeyin yani “geleceğin” olmaması gerekirdi. Bu ise muhaldir. Çünkü onun yok olduğunu düşünmek zamanın yokluğunun varlığından sonra olduğunu düşünmeyi gerektirmektedir. Bu sonralık zamanda olduğuna ve zamanda sonralık ancak zamanın

⁶⁴² Râzî, *el-Metâlibu’l-Âliyye*, 1999, 5/49.

varlığıyla mümkün olduğuna göre her anın geçmiş ve gelecek için hem ayırıcı hem birleştirici olması zorunludur.⁶⁴³

2.4.4. Zamanın Varlığından Sonraki Ân Ve Önceki ‘Ân’ Arasındaki Fark

Başlıkta geçen “zamanın varlığından sonraki ân” ifadesi iki şekilde anlaşılmaya müsaittir. Birincisi zamanın varlığı sona erdikten sonra olduğu farz edilen andır. İkincisi ise zaman var olmadan önce değil de var olduktan sonra var olan zamandır. Bu başlıkta hakkında konuşulan an ikincisidir.

Râzî bu meselenin de zamanın bitişik nicelik olduğu görüşüyle ilgili olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda zamanın bitişik nicelik olmasının bir neticesi onun bi’l-kuvve sonsuz bölünmeyi kabul etmesi ancak bu bölünmelerin bi’l-fiil gerçekleşmemesidir. Aksi halde bu bölünmelerin ayırdığı parçalar da bi’l-fiil varlık kazanacak dolayısıyla bi’l-fiil sonsuz sayıda parça olduğunu kabul etmek gerekecektir. Bu ise cismin yapısıyla ilgili başlıkta incelediğimiz üzere kelamcıların da filozofların da reddettiği bir durumdur. Bu açıdan zamanın kendisinde bitişik ve tek olduğu ancak bölünmesini gerektiren ârizî bir sebeple bi’l-fiil bölündüğü dile getirilmektedir. Bu bölünme ise an olmaktadır. Râzî bu ânın varlığının zamanın varlığından sonra olduğunu düşünür.⁶⁴⁴

Zamanın varlığından önce olan ân’a gelince bu an noktanın hareketiyle çizgiyi oluşturması gibi akışıyla zamanı meydana getirmektedir. Dolayısıyla bu ân varlıkta zamandan öncedir. Râzî, bu bağlamda, Aristo ve takipçilerinin “ân bölünmeyi kabul edici değildir ve akışıyla zamanı meydana getirir” sözlerini ânın zatıyla kaim, müstakil bir varlığı olduğunu ve akışıyla zamanı oluşturduğunu itiraf etmek dolayısıyla Eflâtun’un zamanın cevher olduğu görüşüne dönmek olarak yorumlar. Çünkü zaman Eflâtun’un görüşüne göre zatıyla kaim bir cevher olup, peş peşe gelen olaylara da farklı nispetleri vardır.⁶⁴⁵

Râzî’nin özellikle son iki maddede Meşşâilerin görüşlerinin gerekleri konusunda meşşâilerde farklı bir yaklaşıma sahip olduğunu görüyoruz. Buna göre Meşşâilerin zaman konusundaki görüşlerinin tutarlı bir savunusu ancak Eflâtun’un

⁶⁴³ Râzî, *el-Metâlibu’l-Âliyye*, 1999, 5/49, 50.

⁶⁴⁴ Râzî, *el-Metâlibu’l-Âliyye*, 1999, 5/50.

⁶⁴⁵ Râzî, *el-Metâlibu’l-Âliyye*, 1999, 5/50.

tanımına dönmekle mümkündür. Çünkü zamana yükledikleri zorunluluklar hareketin ölçüsü olan zamanı düşündüğümüzde değil ancak zatıyla kaim bir cevher olarak kabul edilen mutlak zamanı varsaydığımızda tahakkuk etmektedir. Zamanın hareketin ölçüsü olduğu görüşü Meşşâî geleneğin zaman konusundaki görüşlerinin bütünü savunmayı kolaylaştırmak yerine zorlaştırmaktadır. Öyleyse bu konuda Eflatun'un görüşüne dönmek gereklidir.

2.4.5. Geçmiş Ve Geleceğin Özellikleri

Râzî bu başlıkta geçmiş ve geleceğe nispet edilen bazı özellikleri⁶⁴⁶ incelemektedir. Ardından bu konularla ilişkili bazı sorunları cevaplamaktadır.

Geçmiş ve geleceğin ilk özelliği birbirlerine nispetle öncelik-sonralık durumlarıdır. Zamanın parçalarının birbirine nispetle durumu konusunda insanların iki farklı görüş benimsediklerini söyleyen Râzî, bu görüşlerin her birinin bir itibarla doğru bir itibarla ise yanlış olduğunu belirtir. Bunlardan birincisi mazinin şimdiden, şimdinin ise gelecekte önce olduğu görüşü; ikincisi ise geleceğin şimdiden, şimdinin de geçmişten önce olduğu görüşüdür. Bu durumun sebebi geçmişin ve geleceğin kendisiyle değerlendirildiği iki yön bulunmasıdır. Râzî bu bağlamda sadece geçmişle ilgili iki yönü örnek vermekle yetinir ki bu iki vechi geleceğe uyarlamak zor değildir. Bunlardan birincisi başka bir şeyi dikkate almadan olayları önce şimdi ve sonra olması bakımından ele almaktır. Bu şekilde düşündüğümüzde geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde bir sıralamayla karşılaşırız. Bu olaya bir de belli bir olayın zamanının gelecek, şimdi veya geçmiş olması durumunun öncelik sonralığı açısından bakılabilir. Bu durumda ise önce gelecek sonra şimdi sonra da geçmiş karşımıza çıkar. Çünkü bir olay tahakkuk etmeden önce gelecek, gerçekleşirken şimdi, gerçekleştikten sonra ise geçmiş olmakla nitelenir.⁶⁴⁷

Geçmiş ve geleceğin ikinci özelliği aralarındaki geçişlilik durumudur. Buna göre gelecek şimdi ve geçmişe dönüşmektedir. Şimdi de geçmişe dönüşmektedir. Ama

⁶⁴⁶ Râzî burada on özellik zikretmekle birlikte bu özelliklerin 3 tanesi geçmiş ve gelecekte ziyade zaman-mekân-hareket ilişkisi hakkındadır. Bunları bağlamımızla ilgili olmadığından aktarmıyoruz. Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/54, 55.

⁶⁴⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/53.

geçmiş herhangi bir şekilde şimdi veya geleceğe dönüşmemektedir.⁶⁴⁸ Üçüncü özellik geçmişin sürekli kendisinden önce olan zamandan uzaklaşması ve gelecekte ise bu durumun tam tersinin gerçekleşmesinden ibarettir. Râzî bu durumun bilgisinin apaçık olduğunu dile getirir.⁶⁴⁹ Dördüncü özellik geçmişte daha önce olanın şimdiye daha uzak, gelecekte önce olanın ise daha yakın olmasıdır.⁶⁵⁰

Râzî'nin geçmişle geleceğin özelliği olarak zikrettiği diğer bir madde ise geleceğin şimdiyle bağının geçmişe nispetle daha kuvvetli olduğudur. Çünkü bi'l-fiil var olan sadece şimdidir. Gelecek ise bi'l-kuvve vardır. Geçmiş ise ne bi'l-kuvve ne de bi'l-fiil vardır. Bundan dolayı dilde fiili muzârinin hem şimdiyi hem de gelecek zamanı ifade ettiği kabul edilirken fiili mâzî için böyle bir durum düşünülmemiştir.⁶⁵¹

Bu bağlamda zikredilen diğer özellik şöyle ifade edilir: “Doğa ve nedensellik açısından önce olan asla sonra olmaz. Ancak zaman bakımından önce olan zaman bakımından sonra da olabilir.”⁶⁵² Babanın zaman bakımından oğlundan önce olmasına rağmen oğlun daha önce ölmesi durumu buna örnek olarak verilmiştir.⁶⁵³ Burada kastedilen doğa ve nedensellik bakımından önce olanın yine doğa ve nedensellik bakımından sonra olan konumunda bulunmasının imkânsızlığıdır. Aksi halde bu doğa ve nedensellik bakımından önce olan ma'lûlünün ma'lûlü ve dolayısıyla kendisinin illeti olmuş olacaktır. Bu ise açık bir çelişkidir. Ancak böyle bir imkânsızlık zaman bakımından öncelik hakkında söz konusu değildir.

İllyet bakımından öncelik ile zaman bakımından önceliğin birleşmesinin imkânsız oluşu da geçmiş ve geleceğin özellikleri arasında zikredilmektedir.⁶⁵⁴ Bu madde yeter sebebin etkisini göstermesinin gecikmesinin mümkün olmaması ilkesine dayanmaktadır. Aynı ilkenin âlemin kadîm olduğu görüşünün de en önemli dayanağı olduğunu söyleyebiliriz. Aynı zamanda bu ilke nedensellik ilişkisinin temellendirilmesinde ve âlemde nedensel bir düzen olduğunun ortaya konulmasında

⁶⁴⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/53.

⁶⁴⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/53, 54.

⁶⁵⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/54.

⁶⁵¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/54.

⁶⁵² Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/54.

⁶⁵³ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/54.

⁶⁵⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/54.

da önemli bir yere sahiptir. Bununla birlikte modern fizik felsefesinde bu görüşten uzaklaşıldığını görmekteyiz. Sebep ve sonucun eşzamanlılığı görüşünden ardışıklığı görüşüne geçilmiştir.⁶⁵⁵ Fakat bu görüş değişikliğinde modern fizikte nedenselliğin zorunluluk olarak değil olasılık olarak anlaşılmasının ve uzlaşımalsal bir şey olarak görülmesinin de etkisi vardır. Hume etkisiyle neden ve sonucun uzay-zaman birlikteliğinin zorunluluğunda oluşan şüphe nedensellik konusunda önemli bir paradigma değişikliğine yol açmıştır. Bu bağlamda modern fizik felsefesinde klasik felsefede sık kullanılan anahtar ve elin hareketi üzerinden izah edilen nedensel ve zamansal öncelikle ilişkili örnekler aralarında nedensellik bağı bulunan iki ayrı hareket olarak değil tek bir hareket, tek bir olay olarak yorumlanmıştır.⁶⁵⁶

Râzî geçmiş ve geleceğe nispet edilen bu özellikleri zikrettikten sonra bu özelliklerden hareketle zamansal önceliğin niteliğini soruşturmaya girişir. Bu konuda dikkate alınması gereken ilk sorun zamansal önceliğin önce olana nispetinin ancak sonra olan yokken ona ilişmesi ile ilgilidir. Öncelik ve sonralık bir görelilik olarak ancak birlikte var olabilirler. Yani sonra yoksa önceden bahsetmek imkânsızdır. Bu durum ise önceliğin önce ve sonra birlikte iken önce olana iliştiğini kabul etmeyi gerektirmektedir. Ancak bu durum da önce ve sonranın zamanda birlikteliğini gerektirmektedir ki bu da imkânsızdır. Çünkü bir şeyin aynı yönden hem öncelik sonralığı hem beraberliği gerektirmesi imkânsızdır. Râzî'nin bu soruna çözümü zamansal öncelik-sonralığın zihin dışında bir varlığı bulunmadığı kabulüdür.⁶⁵⁷

Râzî'nin bu yaklaşımı zamanın cevher olduğu görüşünü desteklemektedir. O bu sonucun geçmiş ve gelecekle ilgili genel kabullerin gereklerinden kaynaklandığını

⁶⁵⁵ Denkel, *Düşünceler ve Gerekçeler II*, 96, 97.

⁶⁵⁶ Denkel, *Düşünceler ve Gerekçeler II*, 95-98. Bununla ilişkili olarak modern fizik felsefesinde nedensel ilişkinin ışık hızının ötesinde bir hızda gerçekleşmeyeceği kabulü farklı çoklu evren yorumlarını beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda evrenin genişleme hızının sürekli artması sebebiyle ışığın dünyamıza ulaşması mümkün olmayan mesafeler bu çoklu evren yorumlarının bir çeşidinin birinci katmanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus konuşulan bağlamın zorunlu değil uzlaşımalsal bir nedensellik olduğudur. Dolayısıyla bu ise uzlaşmanın konusu olan nedensel ilişkinin sadece gözlemlenebilir evrende gerçekleşebilmesi gibi bir sınırlamayı beraberinde getirmektedir. Yani gözlemlenebilirliğin sınırı nedensel ilişkiler kümesinin de sınırı olarak düşünülmekte bu sebeple uzay da farklı nedensel ilişki bölgeleri tasavvur edilmektedir. Enis Doko, "Modern Bilim ve Felsefe Açısından Çoklu Evrenler" (Youtube Video Sunumu, 30 Eylül 2020), 17:55-19:42; Şener Özönder, "Uzay Zamanın Doğası (Müzakere) -1-" (Youtube Video Sunumu, 08 Eylül 2020), 15:00-16:30.

⁶⁵⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/55.

göstermeye çalışmaktadır. Râzî, böylece zamanın cevher olduğu görüşüne yöneltilen zamanın geçici ve değişken olduğu şeklindeki itirazın yol açtığı problemlerden de kurtulmuş olmaktadır. Buna göre değişen mutlak zaman değil zamanda olanların birbirlerine olan nispetleridir ve bu nispetlerin zihin dışında bir varlığı yoktur. Dolayısıyla zamanın değişmesi bir tür yanılığdan ibarettir.⁶⁵⁸

Râzî'nin bu bağlamda zikrettiği ikinci sorun öncelik ve sonralığın birliktelik olmaksızın gerçekleşmemesidir. Bu durum öncelik-sonralığın bir izafet çeşidi olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Önceki maddede belirtilen gerekçenin farklı bir yönüne temas eden bu sorunun gereği dikkate alındığında babanın baba oluşu oğul yokken değildir. Babalık ona oğul varken ilişmektedir. Ve onun oğluna olan önceliği de bu açıdan zamansal değildir. Bu sorunu çözebilmek için Râzî'nin teklifi babanın oğula olan önceliğinin zâtî öncelik olduğunu benimsemektir.⁶⁵⁹

Bu konuda dile getirilen üçüncü sorun ise henüz var olmayan bir şeyin veya yok olmuş bir şeyin gelecekte olacak olması ve geçmişte olmuş olması özelliğinin bu olaylara nasıl iliştiğiyle ilgilidir. Bu özelliğin söz konusu olaylara onlar yok olduğu sırada ilişmesi imkânsız bir durumdur. Râzî, bu soruna 'bazı insanlara' nispet ettiği bir çözüm aktarır. Aktarılan çözüme göre hakkında geçmiş-gelecek hükmünün verildiği şey söz konusu şeyin zihnî suretidir. Bu durumda bahsedilen hükümler bu zihnî sûrete şimdi ilişmektedir. Ancak bu cevap geçmiş ve gelecek olma özelliğinin olaylara şimdi iliştiği anlamına gelmekte dolayısıyla bir sorunu çözerken başka bir soruna yol açmaktadır. Bu sebeple Râzî doğruya en yakın çözümün geçmiş ve şimdi olmanın vücûdî özellikler olmadığını söylemek olduğunu belirtir.⁶⁶⁰

2.5. Zamanın Kadim mi Yoksa Hâdis mi Olduğu⁶⁶¹

Mahiyeti ve yapısı hakkındaki ihtilafların bir uzantısı olarak da görülebilmekle birlikte zamanın kıdemi-hudûsü meselesi âlemin kıdemi-hudûsü meselesiyle ilişkisi

⁶⁵⁸ Bu görüşü Ebu'l-Berekât'ta da bulmaktayız. Al Bayatı, *Yaratma Ve Zaman İlişkisi*, 66.

⁶⁵⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/55. Bu sorun zamanın varlığının delilleri içinde karşımıza çıkan babanın oğula önceliğinin zamansal öncelik olduğu söylemine bir itiraz olarak da zikredilmişti.

⁶⁶⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/55, 56.

⁶⁶¹ Âlemin kıdemi-hudûsü başlığı müstakil bir tez konusu olarak incelenebilecek genişlikte ve derinlikte bir konu olduğundan bu bağlamdaki tartışmaları detaylı bir şekilde değerlendirmemiz çalışmamızın hacmi açısından mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte âlemin kıdemiyle

sebebiyle İslam düşüncesinde özellikle önemli bir yere sahiptir.⁶⁶² Nitekim Aristo ve takipçilerinin âlemin-hareketin kıdemine yönelik dile getirdiği en önemli deliller zamanın kıdemine dayanmaktadır.⁶⁶³ Bu sebeple zamanın başlangıcının olup olmadığı konusundaki kabuller âlemin kıdemi hudûsü tartışmalarının şekillenmesinde merkezi bir yere sahiptir.⁶⁶⁴

Zamanın kıdemi ile âlemin kıdemi arasında meşşâî gelenek tarafından kurulmaya çalışılan zorunluluk ilişkisinin temelinde daha önce ele aldığımız zaman hareket ilişkisi yer almaktadır. Söz konusu ilişki reddedildiğinde zamanın kıdemini kabul etmek âlemin kıdemini gerektirmemekle birlikte filozoflar arasında zamanın kıdemi üzerinde; kelamcılar arasında ise onun hudûsü üzerinde bir ittifaktan söz edebiliriz.⁶⁶⁵

Zamanın hudûsünü savunanların üç temel delili bulunmaktadır. Bunlardan birincisi zamanın kadîm olduğunu düşünülduğünde zamanın bütününde sonsuz hâdisin bilfiil bulunacağıdır. İkincisi her bir hâdisin var olması için sonsuz sayıda hadisin varlığına ihtiyaç olacaktır. Üçüncüsü ise zamanın kıdemini geçmişten şimdiye kadar var olan hâdislerin sayısı sonsuz olmasını gerektireceğidir. Bu da sonsuz hadislerin sayısının her geçen gün artması anlamına gelmektedir.⁶⁶⁶ Zamanın kıdemini savunanlar ise zamanın herhangi bir parçasında bi'l-fiillik kazanmış hâdislerin bir

ilgili olmasa da zamanın kıdemi hakkında en azından derli toplu bir değerlendirme yapmamız da zorunlu görünmektedir. Bu başlık altında bunu gerçekleştirmeye çalışacağız.

⁶⁶² Hristiyan teolojisinde âlemin kıdemine karşı çıkılmasının 3 neden olduğu söylenmiştir: Bunların birincisi, Allah'la âlem arasındaki ontolojik farklılığı koruma kaygısı; ikincisi, evrenin sonluluğunun kıyamet için gerekli olduğu düşüncesi; üçüncüsü ise tanrı ile kötülük arasındaki bağı zayıflatmak amacı olarak tespit edilmiştir. Filiz Didem Çoban Sarı, *Yaratma, Tanrı ve Zaman Bağlamında Thomas Aquinas'ta Evrenin Sonsuzluğu Problemi* (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2017), 15. Bu gerekçelerin âlemin kıdemini İslam dünyasında reddedilme gerekçeleriyle arasında ciddi bir örtüşme olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

⁶⁶³ Aristoteles, *Fizik*, 337-345; İbn Bâcce, *Şerhu's-Sima*, 174. Bu durum Aristo özelinde ifade ettiğimiz gibi olmakla birlikte İbn Sîna geleneğinin bu konudaki esas kuvvetli delilleri ilahi sıfatlarla ilgilidir. Fakat konumuzun sınırlarını aştığı için bu konudaki karşılıklı delilleri tezimizde incelemeyeceğiz.

⁶⁶⁴ Bu ilişkinin iki yönlü olduğu da söylenebilir.

⁶⁶⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/57.

⁶⁶⁶ Haklı, *Müteahhirin Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi*, 106. Râzî bu üç delili ezelde hareketin imkânsızlığı bağlamında hudûsü savunanların lehine olan deliller içerisinde dile getirir. Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Kitâbu'l-Erba'in fi 'Usûlu'd-Dîn*, thk. Mahmûd Abdulazîz Mahmûd (Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 20, 21; Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1410/1990, 1/778, 779.

bütün oluşturduğunu kabul etmemektedir. Bilfiil var olan sadece belli bir zaman ve o zamandaki hadislerdir. Bu ön kabulü reddetmek birinci delile karşı yeterli bir itirazdır. Üçüncü delile karşı da kısmen ikna edicidir. Kısmen deme sebebimiz İbn Sînâ'nın boşluğun salt yokluk olmadığı konusunda artma eksilmenin mutlak yoklukta olmamasını delil olarak kullanmasıdır. Bu bağlamda ise ma'dûmdaki artma eksilmelerden söz edilmektedir.⁶⁶⁷ Ancak ma'dûmun artma eksilmeyi kabul ettiği varsayıldığında geçerli olan bu kabul; zaman bağlamında onun kıdemini savunanların görüşünü, boşluk konusunda ise boşluğun salt yokluk olduğunu savunanların iddiasını destekler. İkinci delile gelince zamanın bütününün var olmadığını söylemek bu delili karşısında zayıf kalmaktadır. Zira bu delil sadece belli bir zaman var olmuş sonsuz hadislerin var olmasını değil aynı zamanda içinde bulunduğumuz zamana ulaşabilmek için sonsuz zamanın geçmiş olmasını gerektirmektedir.⁶⁶⁸ Bu ise sağduyunun kabul edebileceği bir şey değildir. Bu bağlamda sonsuz hadislerin değil her bir hadisin sadece kendinden öncekinin gerekli olması şeklinde yapılan açıklama da sorunun bu kısmına yönelik değildir.⁶⁶⁹ Dolayısıyla âlemin hadis olduğuna dair getirilen bu delilin oldukça kuvvetli olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte bu delil geçerli kabul edildiğinde daha büyük bir sorun karşımıza çıkmaktadır. Bu sorun, Allah'ın âleme önceliği sorunudur. İster âlemin hadis olduğunu istersek onun kadîm olduğunu kabul edelim Allah'ın varlığının o belli olaya önceliği sonsuz olmasına rağmen söz konusu olay gerçekleşmektedir. Bu 'sonsuz zaman' nasıl geçmiştir. Biraz sonra tekrar dile getirileceği için bu sorunun tartışmasını şimdilik erteliyoruz.

Zamanın varlığı-yokluğu başlığında onun varlığının bilgisinin bedîhî olduğu görüşü ile bu bilginin delille elde edildiği görüşü arasındaki ihtilaftan bahsetmiştik. Bu ihtilafın bir benzeri onun kıdeminin bilgisi hakkında da söz konusudur. Râzî zamanın kıdeminin bedihi olduğunu düşünenlerin üç temel gerekçesini aktarır: Birincisi, zamanın yok iken var olduğunu düşündüğümüzde onun varlığından önce süregelen bir yokluğu kabul etmiş oluruz. Bu süreklilik ise hareket ve akıştan başka bir şey değildir.

⁶⁶⁷ Haklı, *Müteahhirin Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi*, 109.

⁶⁶⁸ Sorunun bu yönünü Kindî de dile getirmektedir. Kindî, *Felsefî Risâleler*, 200.

⁶⁶⁹ Şaban Haklı, yukarıdaki açıklamalardan hareketle İbn Sînâ'nın aslında geçmişteki hadislerin sonsuz olmadığı kanaatinde olmakla birlikte dilsel zorunluluklardan dolayı sonsuzluk iddiasında bulunduğu çıkarımında bulunmaktadır. Haklı, *Müteahhirin Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi*, 109, 110. Bununla birlikte biz bu çıkarımın hatalı olduğu kanaatindeyiz.

Yani zamanın başlangıcını düşünmek onun olmadığı zamanda bir zaman düşünmeyi gerektirmektedir. İkinci gerekçe, zamanın yokluğunu düşünmenin kendi varlığından önce bir yokluk tasavvur etmeyi gerektirmektedir ki bu öncelik-sonralık da zamansal öncelik sonralıktır. Üçüncüsü zamanın geçmişte veya gelecekte var olmadığını ifade etmek için kullandığımız lafızların bu yokluğu belli bir zamana nispet edici nitelikte olmasıdır. “Zaman yoktu” ifadesi geçmiş zamanı düşünmeden anlaşılamayacak bir ifade olmanın yanında doğrudan zamansal bir yargı da taşımaktadır.⁶⁷⁰ Bu bağlamda dile getirilen gerekçelerin daha önce farklı bağlamlarda zikrettiğimiz zamanın yokluğu paradoksunun bir ifadesi olduğunu söylemek mümkündür. Yine bu gerekçelerin tahlilini ve eleştirisini de ilgili kısımlarda gerçekleştirdiğimiz için burada tekrar etmeyeceğiz.

Zamanın kıdeminin delille bilindiğini savunanlara gelince Râzî bu görüşü savunanların delillerini kıdem-hudûs başlığında⁶⁷¹ incelediğini söyleyip zamanın kıdemi hudûsü bahsinde bu delilleri tekrar etmemektedir.⁶⁷² İlgili başlıkta ise zamanın kıdemi-hudûsünün değil âlemin kıdemi-hudûsünün incelendiği görülmektedir. Bu ise başta Allah’ın fail sebep oluşu, irade, kudret gibi sıfatları ve âlemin imkânının ezeliyeti olmak üzere pek çok farklı kavram etrafında şekillenen bir tartışmadır. Söz konusu tartışmalar müstakil bir tez konusu olarak incelenebilecek genişlikte ve derinliktedir.⁶⁷³ Bu nedenle çalışmamızın hacmi ve konumuzun sınırları açısından bu bağlamdaki tartışmaları bütün yönleriyle değerlendirmemiz mümkün değildir. Bununla birlikte zaman konusuyla ilişkisi sebebiyle bu tartışmalar hakkında en azından derli toplu bir değerlendirme yapmamız da zorunludur. Bu sebeple Râzî’nin işaret ettiği bölümde geçen zamanla ilişkili delilleri incelemeyi tercih ettik.

Râzî bu bağlamda Allah ve âlem arasındaki öncelik-sonralık ilişkisi hakkında üç ihtimal zikreder. Bunlardan birincisi Allah’ın âlemlerle birlikte var olması, ikincisi âlemlerden sonlu bir süre önce var olması, üçüncüsü âlemlerden sonsuz bir süre önce var

⁶⁷⁰ Krş. Râzî, *el-Metâlibu’l-Âliyye*, 1999, 5/57; İbn Sînâ, *et-Tabî’iyyât*, 5/210.

⁶⁷¹ İlgili kısım *el-Metâlib*’in dördüncü cildinin başıdır.

⁶⁷² Râzî, *el-Metâlibu’l-Âliyye*, 1999, 5/57.

⁶⁷³ Bkz. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Metâlibu’l-Âliyye min İlmi’l-İlâhiyye* (Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1999), 4/20-145.

olmasıdır.⁶⁷⁴ Birinci şıkkın, ikisinin de kadim veya ikisinin de hâdis olmasını gerektirdiği için geçersiz olduğunu dile getiren Râzî, geriye kalan iki şıkkı âlemin kudemini zikretmeye ihtiyaç kalmadan ifade etmenin mümkün olduğunu söylemektedir.⁶⁷⁵ O bu suretle tartışmayı âlemin kudeminden zamanın kide mi tartışmasına çevirmekte ve incelediğimiz konu için daha elverişli bir zemin sunmaktadır.

Râzî, bu bağlamda aktardığı ilk delile göre Allah Teâlâ'nın bugüne olan önceliği ya sonlu bir süre veya sonsuz bir süredir. Bu öncelik sonlu bir süre ise Allah'ın hâdis olması gerekir ki bu imkânsızdır. Eğer Allah'ın bugüne önceliği sonsuz bir süre ise bugüne ulaşmanın imkânsızlığı açıktır.⁶⁷⁶ Bu paradokstan hareketle âlemin kudemine delil getirmek isteyenler söz konusu durumun Allah'ın âlemden zaman bakımından önce olduğunun kabul edilmesinden kaynaklandığını söylemiştir. Bu durumda Allah'ın âleme önceliğinin zaman bakımından olduğu reddedildiğinde ise böyle bir sorun kalmayacaktır. Bu kabulün neticesi ise âlemin zamanda bir başlangıcı olmadığıdır.⁶⁷⁷

Zamanın kudemini bu bağlamda destekleyen altı delil söz konusudur. Birincisi dünün bugünden önce olmasının zamandaki⁶⁷⁸ öncelik olmamasıdır. Bunun gibi Allah'ın âleme önceliğinin de zamandaki bir öncelik olmaması mümkündür. İkincisi zamanın bekası olmayan anlarının her birinin yok iken var olması sebebiyle mümkün olmasıdır. Mümkünün varlığını yokluğuna tercih eden şeyin ondan önce olması zorunludur. Ancak Allah'ın mümkün olan zamanın varlığını tercih edici müessir olarak ondan zamanda önce olması imkânsızdır. Çünkü bu zamanın yok iken var olmasını yani kendini öncelemesini gerektirmektedir.⁶⁷⁹ Üçüncü delil zamanın

⁶⁷⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 4/123; Râzî, *el-Erba'in*, 14, 15; Ekrem Sefa Gül, "Âlemin Hudûsü, Tikellerin Zamansallığı ve Değişebilirliği ile İnsan Özgürlüğü Bağlamında İlâhî Sıfatların Ezeliliği", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XVI/1 (2018), 134.

⁶⁷⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 4/123.

⁶⁷⁶ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 4/123. Râzî bu sorunu başka bir başlıkta ezel ve ebedle ilgili bir paradoks olarak dile getirmektedir. Bkz. Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 1/196.

⁶⁷⁷ Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikîyye*, 1410/1990, 1/773, 774.

⁶⁷⁸ 'Zaman bakımından' yerine 'zamanda' ifadesini tercih etme sebebimiz dünün bugüne önceliğinin meşâîler açısından zaman bakımından öncelik olmasıdır. Ancak onlar zamanın zamana zarf olmasını reddettiklerinden bunu 'zamanda öncelik'ten ayırırlar. Bu konuya öncelik sonralık bahsinde değinmiştik.

⁶⁷⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 4/123.

değişim ve başkalaşmanın arazi olması sebebiyle her zaman değişimden önceki bir hale ihtiyaç duymasının ezelin mahiyeti ile çelişmesidir. Yani zamanın mahiyeti onun başlangıcını varsaymayı imkânsızlaştırmaktadır. Dördüncü delil şimdiki zamanın yokluğunun kendisine sonralığının zamanda olmadığıdır. Beşincisi, zamanın parçalarının birbirlerine öncelik sonralığının zamanda öncelik sonralık olmasının teselsülü gerektireceğidir. Altıncısı, zamanın geçmiş şimdi ve geleceği içermek suretiyle var olabileceği bu durumun ise ancak başkalaşma ve değişimle gerçekleşebileceğidir. Buna göre Tanrı'nın âleme önceliğinin zamanda olduğunu söylemek onun değişime uğradığını kabul etmeyi gerektirecektir.⁶⁸⁰

Râzî yukarıda zikredilen gerekçelerin tamamının zamanın hareketin ölçüsü olan kendisinde akıcı anların bulunduğu akışkan bir hal olduğunu söyleyen kişiyi yöneltilebileceğini dolayısıyla sadece Aristocu zaman anlayışını bağladığını düşünmektedir. O zamanın kendisiyle kaim bir cevher olduğunu ve kendisine hadis bir şey ilişmedikçe onda bir değişikliğin meydana gelmediğini söyler. Bu itibarla değişen şey zaman olmayıp zamanda değişen şeyler olabilmektedir.⁶⁸¹ Nitekim böyle bir sürekliliği Meşşâîler de tasavvur etmekte ve onu sermed veya dehr olarak isimlendirmektedirler. Ancak farklı isim vermek kabulün aslını değiştirmemektedir.⁶⁸²

Râzî Aristo ve takipçilerinin zamanın harekete ilişmiş bir araz olduğu kabulüne dayanarak onu taşıyan hareketin kadîm olduğu sonucuna ulaştıklarını ve ardından hareketin de bir araz olmasına dayanarak hareketli cismin kadîm olduğu sonucuna ulaştıklarını belirtir. Ancak ona göre bu burhanın tamamlanması için ilgili bahiste işaret ettiğimiz üzere zamanın hareketin ölçüsü olduğunun burhanla ortaya konulması zorunludur. Meşşâîlerin ise bu konuda burhan getirmekten aciz kaldıkları görülmektedir. Dolayısıyla zamanın hareketin ölçüsü olduğu reddedildiğinde zamanın kıdemi hareketin ve cismin kıdeminin gerektirmemektedir.⁶⁸³

Delil hakkında yukarıda zikredilen değerlendirmelerden sonra Râzî Allah'ın âleme önceliğinin zamanda öncelik olmadığı şeklindeki iddiaya cevaben Allah varken âlemin olmadığı ve sonra âlem var olduğunda bu önceliğin zamansal öncelik

⁶⁸⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 4/124.

⁶⁸¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 4/124, 125.

⁶⁸² Alusi, *ez-Zamân fî Fikrati'd-Dînî ve'l-Felsefiyyi'l-Kadîm*, 84.

⁶⁸³ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 4/125.

olduğunun açık olduğunu söyler. Nitekim Allah âlem yaratılmadan bin sene önce de iki bin sene önce de vardı. Ve miktarlardaki farklılık söz konusu zamanın vücûdiliğini dolayısıyla âlemin hudûsü kabul edildiğinde Allah'ın âleme önceliğinin zamansallığını gösterir.⁶⁸⁴

Bu delilde Râzî'nin muhatabın kabullerini dikkate almadığı düşünülebilir. Çünkü Meşşâiler Allah'ın âleme önceliğinin bin veya iki bin sene olmasını kabul etmezler. Ancak Râzî'nin bu delili zaman-hareket arasındaki ilişkiye yönelttiği eleştiriden güç almaktadır. Çünkü zamanın kıdemi karşı tarafın hem kabul ettiği hem de delil getirdiği bir konudur. Bununla birlikte onlar zaman-hareket ilişkisini ispatlamaktan aciz kalmıştır. Bu durumda zamanın kıdemiyle birlikte hareketin ve hareketlinin hudûsü tasavvur edilebilir hale gelmektedir. Dolayısıyla zamanın kıdeminden hareketle âlemin kıdemini ispatlamaya yönelik olarak ortaya konulan delildeki zorunluluk bağı kopartılmış olmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken bir husus da Râzî'nin bu itirazı âlemin hadis olduğunu ispat bağlamında değil kıdemine getirilen bir delilin zayıflığını göstermek için dile getirdiğidir.⁶⁸⁵ Dolayısıyla itiraz Meşşâilerin kabulü ne olursa olsun delilin ilzam gücünü zayıflatmaktadır.

Râzî'nin bu konunun girişinde üzerinde durmamakla birlikte bu delilin farklı bir şekline daha temas eder. Allah'ın âleme önceliğinin zamansal olup olmadığı tartışmalı olsa da; onun bugüne önceliğinin zamansal olduğunda şüphe yoktur. Yani Allah bugün var olmadan bin sene önce de iki bin sene önce de muhakkak vardı. Üstelik bu durum zamanda düşünülen her an için geçerlidir. Dolayısıyla Allah'ın yarattıklarına yani sebebi olduğu şeylerin en azından bir kısmına zamanda önce olduğuna şüphe yoktur. Bu ise konunun başında ortaya konulan delildeki paradoksun⁶⁸⁶ âlem hakkında değil ise de bugünkü âlem hakkında geçerliliğini koruması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla o bu delilin zemini oluşturan paradoksun

⁶⁸⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 4/125.

⁶⁸⁵ Râzî'nin benzer ifadelerinin Allah'ın âlemi zaman bakımından öncelediği şeklinde değerlendiren çalışmalar da bulunmaktadır. Mehmet Sami Baga, "Âlemin Ezeliliği Tartışmalarına Muhyiddin Muhammed b. Alî el-Karabâğî'nin Katkıları", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (25 Aralık 2019), 215.

⁶⁸⁶ Allah'ın bugüne önceliğinin sonlu bir zaman mı yoksa sonsuz bir zaman mı olduğu paradoksunu kastediyoruz.

benimsenen kabullerden ziyade konunun insan idrakini aşmasından kaynaklandığını düşünmektedir.⁶⁸⁷

Zamanın kıdemini savunanların bu konudaki bir delili de zamanın başlangıç ve sonu olduğunu düşündüğümüz durumda kendisinin önce ve sonrasında bulunan yokluk durumlarıyla ilgilidir. Buna göre zamanın varlığını önceleyen yokluk ile sonralayan yokluk birbirinden önce ve sonra olmakla ayrışır. Dolayısıyla öncelik ve sonralık bu yoklukların temel vasfıdır. Öncelik ve sonralık ise kendilerinin başlangıç ve sonu olmayan iki vasıftır. Bu ise zamanın başlangıç ve sonlu olmamasını gerektirmektedir. Râzî bu delili zikrettiği yerde bir itiraz dile getirmemektedir. Bununla birlikte ‘öncelik ve sonralığın başlangıç ve sonu olmaması’ ifadesi öncelik sonralık konusunun bağlamına uymamaktadır. Zira öncelik “başlangıç olarak belirlenen bir noktaya daha yakın olma” sonralık ise bu noktaya “daha uzak olma” olarak tanımlanmaktadır.⁶⁸⁸ Dolayısıyla söylenebilecek olan şey öncelik ve sonralığın başlangıç ve sonu olmaması değil kendisi için varsayılabilecek başlangıç ve sonların belli bir noktada durmayacağıdır. Bununla birlikte bu delilden kastedilen öncelik ve sonralığın kavramsal gereği yerine daha ince bir mana olabilir. O da kanaatimizce şudur:

Âlemin varlığından önce olduğunu düşündüğümüz yokluğun başlangıcı hakkında iki durum söz konusudur. Eğer belli bir zaman söyleyebilirsek bu zamandan önce yokluk olmayacak dolayısıyla o zamandan önce onun zıttı olan varlığın sübutunu kabul etmek zorunlu olacaktır. Âlemden sonraki yokluk hakkında da aynı durum söz konusudur. İkinci ihtimalde söz konusu yokluğun sonsuz bir yokluk olduğu kabul edilecek ve bu mana da bizim yokluğun süregelen bir müddette gerçekleştiği şeklinde bir tasavvura sahip olmamıza yol açacaktır. Bu delile Gazâlî’den ilhamla “En büyük feleğin sonu nerede başlamaktadır?” sorusuyla cevap vermek mümkündür.⁶⁸⁹ Bu

⁶⁸⁷ Râzî aktardığımız itirazların yanında yukarıdaki altı maddenin tamamına tek tek itirazda bulunsa da aktardığımız itiraz sorunun aslına temas etmek suretiyle diğer itirazlara ihtiyaç duyulmaksızın delilin ilzam gücünü kırdığı ve zikredilen itirazların en kuvvetlisi olduğu için diğer itirazları tek tek aktarmayacağız. Merak edenler için bkz. Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 4/125, 126.

⁶⁸⁸ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/417.

⁶⁸⁹ Gazâlî’nin, vehmin âlem yaratılmasından öncesi hakkındaki tavrını en büyük feleğin dışı hakkındaki tavrına benzetmesini kastediyoruz. Şehristânî de bu itirazı tercih etmektedir. Bkz. Küyel, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, 212, 213; Moad, “Zaman, Mekan ve Hayal Gücü”, 544; Ömer Ali Yıldırım, *Şehristânî’nin İbn Sînâ Eleştirisi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 91.

delilin problemi yokluğa varlıksal bir nitelik atfetmek ve birbirinden farklılaştığını tevehhüm etmekten kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte Râzî'nin bu delile herhangi bir itirazda bulunmaması dikkat çekicidir. Çünkü onun Gazâlî'nin itirazından haberdar olmaması mümkün değildir. Yine bu delile öncelik ve sonralığın izâfet kategorisinden olması zihni itibarlardan ibaret olduğu dolayısıyla dışta varlığının bulunmadığını söyleyerek de itiraz etmek mümkündür. Öyleyse Râzî'nin zamanın kıdemine yönelik dile getirilen bu delile itiraz etmemesinin sebebi nedir?

Kanaatimizce bu durumun sebebi Râzî'nin âlemin kıdemiyle ilgili sorunu Gazâlî'den tamamen farklı bir yaklaşımla çözmüş olmasıdır. Râzî'nin aksine, Gazâlî zaman-hareket-cisim üçlüsünün arasındaki ilişkiyi Meşşâîlerin ortaya koyduğu şekliyle benimsemektedir.⁶⁹⁰ Dolayısıyla zamanın kıdemini ispatlandığı bir durumda Gazâlî için âlemin kıdemi de zorunlu hale gelmektedir. O bundan kaçınmak için zamanın kıdemiyle ilgili ortaya konulan bütün delilleri çürütmek zorunda hissetmektedir.⁶⁹¹ Onun amacı filozofların yanlışlığını veya hatasını değil, tutarsızlığını ortaya koymaktır. Bir tutarsızlığı ortaya koymak için muhatabın kabulleri üzerinden hareket etmek zorunludur. Râzî ise âlemin kıdemi sorununa ön-kabul farklılığını hatırlatarak çözüm getirmektedir. Yani Gazâlî muhatabın kabullerinin tutarsız olduğunu iddia ederken Râzî iç tutarlılığın doğruluğu gerektirmediğini hatırlatmaktadır.

Râzî üçüncü delil olarak daha önce incelediğimiz zamanın kendini öncelemesini zikretmektedir.⁶⁹² Dördüncü delil Allah'ın âlemi belli bir zamanda meydana getirmeyi dilemesinin müreccihsiz bir tercih olacağı iddiasıdır.⁶⁹³ Beşincisi

⁶⁹⁰ Küyel, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, 212; Serdar, *İslam Felsefesi ve Kelamda Zaman*, 10, 84.

⁶⁹¹ Bu durum İbn Rüşd'ün eleştirilerinden biridir. Küyel, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, 219.

⁶⁹² Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 4/126, 127. Râzî'nin bu delili zikrettiği bağlamın âlemin kıdemi olduğunu unutmamak gerekir.

⁶⁹³ Bu konu Gazâlî ve İbn Rüşd'ün tehafütlerinde gördüğümüz ilahi iradenin niteliği hakkındaki tartışmayı doğurmuştur. Ancak iki taraf da son tahlilde ilahi iradenin insan iradesine benzemediğini söylemekle yetinmiştir. Küyel, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, 238. Biz ise ilahi iradenin zaten müreccihsiz olmak zorunda olduğu kanaatindeyiz. İradesinde herhangi bir şeyin tesiri veya herhangi bir kaygı ve amacın belirleyici olduğu varlık tanrı olmaktan uzaktır. Bu yaklaşımımızı ilerde müstakil bir çalışmayla temellendirmek niyetinde olduğumuz için burada detaya girmekten kaçınıyoruz.

üçüncü delilin farklı bir formu olup her şeyin ya yokluk ya varlıkla önceleneceği bu öncelik sonralığın ise ancak zamanla olacağıdır.⁶⁹⁴ Altıncı delil bir şeyin yokluğunun kendisini zaman bakımından öncelemesidir.⁶⁹⁵ Yedinci, sekizinci ve dokuzuncu deliller Meşşâilerin kastettiği anlamda zamanın kıdeminden ziyade delilin içinde de geçtiği üzere dehr ve sermedle ilgili veya ‘kâne’ veya ‘hudûs’ lafzının kullanımıyla ilgili bazı tahlillerden ibarettir.⁶⁹⁶ Onuncu delil Allah’ın kudretinin bi’l-kuvvelikten bi’l-fiillîğe geçmesinin imkânsızlığı kabulü ile âlemin başlangıcında sona eren başka âlemlerin yaratılmasının imkânına dayanmaktadır. Ancak bu delil de görebildiğimiz kadarıyla –her ne kadar bu âlemlerin devirlerinden bahsetse de- Meşşâi zaman anlayışından ziyade daha genel bir zaman anlayışını ispata yaramaktadır. Dolayısıyla bu delilin Meşşâilerde ziyade mutlak zaman anlayışını desteklediği kanaatindeyiz.⁶⁹⁷ On birinci delil zamanın ezelden âlemin başlangıcına kadarki zamanın âlemin başlangıcından sonraki bir ana kadarki zamandan daha kısa oluşuna dayanmaktadır. Buna göre âlemin başlangıcına kadar olan zaman artma eksilmeyi kabul edici olmasından dolayı varlık cinsinden bir şey olmalıdır. On ikinci delil hudûs ve kıdem kavramlarının devamlılık düşüncesi olmadan anlaşılabilirliğine dayanmaktadır. Bu ise onun yokluğunu tasavvur etmenin imkânsızlığı anlamına gelmektedir. Bu durum zamanın kıdemini gerektirmektedir.⁶⁹⁸

Görüldüğü üzere bu bağlamda zikredilen delillerin tamamı zaman-hareket ilişkisi tesis edilemediği müddetçe âlemin kıdemini ispatlamada eksik kalacaktır. Çünkü bu bağlamda ortaya konulan deliller Meşşâi geleneğin âlemler ve hareketle ilişkilendirdiği zamanı değil hareketle ilişkisiz düşünülebilen sermed veya dehr’i ispata yaramaktadır. Bu sebeple Râzî zamanın kıdemini düşünenleri iki grup olarak incelemiştir. Bunlardan birincisi zamanın cevher olduğunu kabul edenlerdir ki bunların kabulüne göre zamanın kıdemi âlemin kıdemini gerektirmemektedir. İkinci grup ise yukarıda işaret ettiğimiz üzere zaman-hareket ilişkisini savundukları için zamanın kıdemini hareketin kıdemini, yani, âlemin kıdemini zorunlu kıldığını

⁶⁹⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 4/127.

⁶⁹⁵ Bu delilin bir benzerini zaman-hareket ilişkisine itiraz bağlamında incelemiştik. Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 4/127, 128.

⁶⁹⁶ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 4/128, 129.

⁶⁹⁷ Bkz. Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 4/129, 130.

⁶⁹⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 4/130.

söylemiştir. Râzî bu görüşü daha önce incelediğimiz üzere reddetmektedir. Yalnız zamanın kıdemi hudûsü meselesinin sonunda daha önce zikrettiği delillerin dışında bir itiraz daha sunmaktadır. Buna göre zamanın hareketin ölçüsü olduğu kabul edilse bile onun yer değiştirme hareketinin ölçüsü olduğu kabul edilmek zorunda değildir. Bu bağlamda nitelik değişiklikleri de zaman tasavvuru için gereken öncelik-sonralık düzenine sahiptir. Öyleyse zamanın hareketin ölçüsü olduğunu değil de cisimle ilişkisiz olup birbirini takip eden soyut akledişlerin ölçüsü olduğunu söylemeye engel nedir?⁶⁹⁹ Bu yaklaşım elbette Meşşâîlerin kabulleri açısından kabul edilemez. Çünkü onlar intikal hareketinin hareketler içerisinde özel bir yere sahip olduğu kanaatindedirler. Bununla birlikte Râzî bu kabulün de tartışmaya açık olduğunu düşünmektedir. Sonuçta bir şey bedihi değilse ve burhanla kanıtlanmadıysa onu sırf taraflardan biri söylüyor diye diğerinin kabul etmesi gerekmemektedir.

Râzî'nin zikrettiğimiz itirazı muhatabın görüşünün bir zayıflığını gösterse de kendi savunduğu görüşe bir fayda sağlamamaktadır. Çünkü zamanın hadislerin kıdeminin gerektirdiği kabulündeki sorun kıdemi iddia edilen şeyin cisim olmasıyla ilgili değildir. Dolayısıyla söz konusu kadîmin bir cisim veya akıl olması bir şeyi değiştirmemektedir. Söz konusu akledişleri gerçekleştirenin ayrık akıllar değil Tanrı olduğu söyleyerek bu sorundan kurtulmak mümkünse de bu tercih tartışmayı Allah'ın sıfatlarına taşımak dışında bir işe yaramayacaktır. Bununla birlikte Râzî zamanın hareketle ilişkisi olmadığını son derece kuvvetli delillerle ortaya koyduğu için tartışmayı bu noktaya kadar taşıması gerekmemektedir. Biz de araştırmamızın konusunu aştığı için tartışmanın bu aşamasını takip etmekten kaçınıyoruz.

İbn Sînâ'da Râzî'nin aktardıkları arasında göremediğim bir delile daha rastlamaktayız. Hareket üzerinden ortaya konulan bu delile göre hareket sonradan var olduysa onun varlığı var olmadan önce ya mümkündü veya imkânsızdı. Eğer hareketin varlığı kendinde imkânsız olsaydı onun hiç var olmaması gerekir. Öyleyse onun daha önce var olması mümkündü. Ama mümkün de var olmak için bir müreccihe ihtiyaç duyar. Peki, daha öncesinde hareket yokken onun var olmasını gerektiren şey nedir? Eğer bu bir cevher gibi karar kılmış bir şey olsaydı hareket de öyle olurdu. Karar

⁶⁹⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, 1999, 5/57, 58.

kılmamış şeyler ise iki tanedir. Biri zaman biri hareket. Zaman hem söz konusu durumdan önce de var olduğundan, hem de varlığında harekete tabi olduğundan hareketin sebebi olamaz. O halde hareketin sebebi başka bir hareket olmak zorundadır. Hareket de önce ve sonraya sahip olduğuna göre zaman da başlangıçsız olmalıdır.⁷⁰⁰ Bu delil görebildiğimiz kadarıyla mûcib bi'z-zât Tanrı tasavvuru üzerine kurulmuş bir nedensellik fikrine dayanmaktadır. Bu açıdan kelamcılara karşı ilzam gücünün yüksek olduğunu söylemek zordur. Diğer yönden bu delilin feleklerin hareketinin sebebinin nefis olduğu kabulüyle de çok uyumlu olmadığı söylenebilir. Bu sebeple delilin Meşşâîliğin ay üstü âlem hakkındaki bazı tasavvurlarıyla uyumsuzluk taşıdığı iddia edilebilir. Fakat konumuzu dağıtmamak için ilahi irade ve Meşşâî nefis teorisi üzerindeki tartışmalara girmeyeceğiz

Bu bağlamda zikredilen bir delil de âlemin varlığından önce yaratıldığı varsayılacak iki farklı evren tasavvur ettiğimizde bunların âlemin başlangıcına kadar birbirlerinden farklı sayıda devir gerçekleştirmesinin imkânına dayanmaktadır. Buna göre üzerinde konuşulan imkân artma eksilmeyi kabul eden ölçülebilir bir şey olması hasebiyle zaman olmalıdır.⁷⁰¹ Zaman hareket ilişkisi ve zamanın varlığına dair geliştirilen imkân deliline yönelik eleştirilere muhatap olmakla birlikte bu delilin iknâ gücünün yüksek olduğunu söyleyebiliriz.

Aktardıklarımızdan anlaşıldığı üzere Râzî zamanın kıdemini âlemin kıdemini gerektirmediğini düşündüğü için zamanın hudûsünü ispatlamaya özel bir çaba

⁷⁰⁰ İbn Sînâ, *et-Tabî'ıyyât*, 5/233-235. Gazâlî bu delilin birinci kısmını imkândan vücup çıkartmakla eleştirmektedir. Yine o imkânın vücûdî olmadığı yönünde bir itiraz getirmektedir. Son olarak âlemin daha büyük veya daha küçük yaratılmasının imkânını dile getirerek cevap vermektedir. Küyel, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, 213, 214. Bu itirazların haklılık payı olmakla birlikte delili çürütmekte yeterli olduklarını söylemek zordur. Çünkü bu itirazlar delilin imkânın vücûdiliğine dayanması durumunda ve salt imkândan çıkarım yapılması durumunda bağlayıcı olsa da delil bu şekilde kurulmamıştır. Râzî'de bu itirazı deli getirdikten sonra meşşâîlik adına imkânın varlığının kâbilin varlığını gösterdiği şeklinde cevap vermektedir. Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye*, 1410/1990, 2/777. Bu bağlamda Gazâlî'nin eleştirisinin delilin farkı bir veçhesine yönelik olduğu düşünülebilir. Delilin bu vechi şu şekildedir: Âlemin varlığından önce varlığı varsayılan miktarca farklı iki hareketin imkânı zamanın kıdemini gerektirmektedir. İbn Sînâ, *Necât*, 154. Delilin bu vechi Gazâlî'nin eleştirisi dışında müsadere alel matlup olması yönünden de problem taşımaktadır. Çünkü bahse konu iki hareketin imkânı yoklukta zamanın ve maddenin varlığı şartıyla birlikte. Hâlbuki bunların olmadığı bir yokluk varsayılmıştır. Dolayısıyla âlemin varlığından önceki yoklukta bahse konu iki hareketin imkânından söz edilemez.

⁷⁰¹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye*, 1410/1990, 1/776, 777.

harcamamıştır. Hatta onun bu konudaki kanaatinin zamanın kıdemi olduğunu söylemek daha doğru olur. Bu durum, Râzî'nin tavrını Gazâlî'nin tavrıyla karşılaştıran bazı araştırmacılar tarafından âlemin kıdemi hudûsü meselesinin kelam açısından önemini yitirmesi veya Râzî'nin âlemin kıdemi görüşüne meyiletmesine işaret eden bir durum olarak yorumlanmıştır.⁷⁰²

Râzî'nin zihninde zamanın kıdemi ile âlemin kıdemi arasında bir gereklilik ilişkisi yoktur. Gazâlî'nin itirazlarında görülen katılığın arka planında ise filozofların kabullerinden⁷⁰³ hareket etmesi bulunmaktadır. Gazâlî tartışmayı incelediği filozofların tanımları üzerinden yürütmüş dolayısıyla onlardan farklı sonuca ulaşabilmek için daha çok şeye itiraz etmek zorunda kalmıştır. Râzî ise soruna daha geniş bir perspektiften bakabildiği için daha esnek bir tavır ortaya koyabilmiştir. Bu bağlamda, onun âlemin kıdemi konusunda, Meşşâîlerin hareket ve zamanın kıdemine dayanan delillerini zayıf, Allah'ın sıfatlarına dayanan delillerini ise kuvvetli bulduğu söylenebilir.⁷⁰⁴ Bununla birlikte mucip bi'z-zât bir Tanrı anlayışı da Râzî'nin kabul edemeyeceği bir şeydir.⁷⁰⁵ Anladığımız kadarıyla onun bu konudaki son yaklaşımı âlemin kıdemi veya hudûsünün Allah'ın özgür iradesinin konusu olduğunu ilke olarak benimsemek ve ona iki seçenekten birini zorunlu görmemekle birlikte âlemin hâdis olduğu görüşünü akla daha yakın kabul etmekten ibarettir.⁷⁰⁶

Âlemin kıdemi-hudûsü konusundaki aklın zorunlu bir doğruya ulaşmasının mümkün olmadığı görüşü İbn Meymûn gibi başka düşünürlerde de görülmektedir.⁷⁰⁷ Bununla, birlikte onlardan farklı olarak, Râzî'yi bu konuda esas zorlayan yön bu

⁷⁰² Bu yöndeki değerlendirmeler Râzî'nin âlemin kıdemi-hudûsüyle ilgili delillerin tamamına dair değerlendirmeleri üzerinden yapılmakta ve Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olarak getirilen delilleri "güçlü" olarak nitelemesine dayanmaktadır. İskenderoğlu, "İslam ve Hristiyan Düşüncesinde Alemin Ezeliliği Tartışmaları Üzerine", 49-53. Konumuz âlemin kıdemi veya Râzî'nin bu konudaki görüşü olmadığı için bu konuda detaylı bir tahlile girişmemiz mümkün olmadığından araştırmamızla ilgili kısım hakkında konuşmakla iktifa ediyoruz.

⁷⁰³ Daha önce işaret ettiğimiz gibi bu "tutarsızlık" göstermek amacıyla olan bir kişi için doğal ve gerekli bir tavidir. Çünkü ancak bir düşüncenin kendi bütünlüğü içerisindeki uyumsuzluk tutarsızlık olarak isimlendirilebilir.

⁷⁰⁴ İskenderoğlu, "İslam ve Hristiyan Düşüncesinde Alemin Ezeliliği Tartışmaları Üzerine", 51-52.

⁷⁰⁵ Altaş, "İbn Sînâ Felsefesi Eş'ariyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Râzî'nin Yöntemi", 149.

⁷⁰⁶ Râzî, *el-Erba'in*, 17.

⁷⁰⁷ İbn Meymun, *Delâletü'l-Hairin*, 245-248. Thomas Aquinas'da bu konuda İbn Meymun'dan etkilenmiş gözükmektedir. Sarı, *Yaratma, Tanrı ve Zaman Bağlamında Thomas Aquinas'ta Evrenin Sonsuzluğu Problemi*, 82.

konunun Tanrı'nın iradesi ile ilişkili olmasıdır. Allah'ın mûcip bi'z-zât olması durumunda âlemin kıdeminin zorunlu olacağı açıktır. Bununla birlikte Fâil-i Muhtâr iken âlemin hudûsünün zorunlu olduğunu söylemek onun Fail-i Muhtâr oluşuyla çelişmektedir.⁷⁰⁸ Bu bağlamda biz âlemin kıdemini aklî bir zorunluluk olarak değil ancak nass ile bilebiliriz. Fakat Râzî'nin kanaatine göre bu konuda vârid olan nass da farklı şekillerde anlaşılmaya müsait olup sarîh bir şekilde âlemin varlığının zamansal bir başlangıcı bulunduğunu ifade etmemektedir.

Bu bağlamda zikretmemiz gereken bir durum daha vardır. Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî gibi bazı düşünürler zamanla hareket arasındaki bağlantıları koparıldıktan sonra zamanın kadîm olduğunu ve Allah dâhil her şey için zamanın varlığını savunmuşlardır.⁷⁰⁹ Bununla birlikte Râzî bu görüşü de benimsiyor gibi de gözükmemektedir. Ona göre Allah'ın varlığının devamı zamandan bağımsızdır.⁷¹⁰ Onun bunu söylediği bağlamda Meşşâî zaman tanımına göre konuştuğunu söyleyerek bu tespitimize itiraz etmek mümkün olmakla beraber onun bu görüşünün zaman hakkındaki bütün tasavvurlar için geçerli olduğunu varsaymamızın önünde de bir engel görmüyoruz.

İbn Sînâ ise zaman-hareket ilişkisini kabul ettiği için zamanın kıdeminin âlemin kıdemini gerektirdiği kanaatindedir. Yine o zamanın artma eksilmeyi kabul etmesinden dolayı vücûdî olduğunu, yani, bir varlığa sahip olduğunu düşünmektedir. Bununla birlikte kendisinin zamanın varlığını ispatlamak için bizzat geliştirdiği delille zamanı bir imkânın ölçüsü olarak isimlendirmesi kafa karışıklıklarına yol açmaktadır. Çünkü bu yaklaşım zamanın mahiyeti konusunda yeni soru ve sorunlara yol açmaktadır. Bu sorunların en önemlilerinden biri bi'l-kuvvelik olarak düşünülen imkânın ölçülebilir bir şey olup olmadığı sorunu iken diğeri zamanın hareketini mi yoksa hareketle ilgili bir imkânın mı ölçüsü olduğu sorusudur. Oldukça önemli bulduğumuz bu iki sorunun tartışmalar bağlamında gündeme getirildiğine rastlamadık.

⁷⁰⁸ Âlemin kıdemini 'zorunlu' görmekteki sorunu bir Mu'tezilî bir kelâmcı olan İbnü'l-Melâhimî de felsefe eleştirisinde gündeme getirmektedir. Mehmet Sami Baga, "Mu'tezilî Bir Kelâmcının Gözünden Filozofların Yaratma Görüşü: İbnü'l-Melâhimî'nin Eleştirileri", *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* IX (2021), 99.

⁷⁰⁹ Sözen, "Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Zaman Teorisi", 171, 172; Haklı, *İslam Düşüncesinde Zamanın Mahiyeti*, 70.

⁷¹⁰ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliyye min İlmi'l-İlâhiyye* (Beirut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 2/51, 52.

Bu bulgu bir yönüyle araştırdığımız konunun incelenmemiş bir yönünü bulduğumuz için heyecan duymamıza sebep olurken bir yönüyle de bizim için bu kadar net olan bir sorunun niçin gündeme gelmediğini düşünmek suretiyle kendimizi sorgulamamıza yol açmaktadır. Acaba bu sorunlar gerçekten dikkatlerden kaçtı mı? Yoksa tartışmanın taraflarının bu sorunları gündeme getirmemesinin bizim bilmediğimiz bir sebebi var da biz tartışma bağlamına yeterince nüfuz edemememiz sebebiyle var olmayan sorunlar mı tespit ediyoruz? Bu sorunlar gerçekten gündeme gelmedi mi; yoksa biz araştırmamızın sığılığı veya dikkatsizliğimiz sebebiyle bu sorunların tartışıldığı bağlamları tespit etmekte başarısız mı olduk? Bu sorulara tatmin edici bir cevap vermemiz güç gözükmektedir.

Sonuç

İbn Sînâ zamanı hareketin bir arazı olarak gördüğünden hareket kavramı etrafındaki görüşleri çalışmamız açısından önem taşımaktadır. Hareketin tanımında kısır döngüye düşmemek kaygısı bu hususta İbn Sînâ'nın çok dikkat ettiği bir husustur. Bununla birlikte selefi Aristo gibi o da bu konuda kısır döngüden kaçınmamıştır. Bu sorun onun zaman-hareket arasında kabul ettiği ontolojik ve kavramsal ilişkiden kaynaklanmaktadır. Çünkü hareket kavramı ân kavramı olmaksızın düşünülememektedir. Diğer yönden o, zamanı hareketin bir arazı olarak tanımlamaktadır. Bu sorunu aşmak iki yolla mümkündür. Bunlardan birincisi hareket ve zamanın bedihi olduğunu kabul edip onlarla ilgili tanımların tenbîhî tanım olduğunu söylemektir. Ancak bu durum zaman veya hareket tanımlarının gerekleri olarak ileri sürülen iddialar hakkında sorun oluşturmaktadır. İkinci çözüm zamanın hareketin arazı olduğu görüşünden vazgeçmektir. Bu durumda zamanın tasavvuruna hareketin dâhil olması sorunu aşılmış olacak dolayısıyla hareketin tanımına zamanla ilgili kavramların girmesi bir kısır döngüye sebep olmayacaktır. İbn Sînâ'nın bu çözümü de kabul etmesi mümkün gözükmemektedir. Çünkü zaman hareket ilişkisi meşşâî geleneğin zaman görüşünün temelinde yer almaktadır. Öyle ki zaman konusunun teorik fizikte işlenmesi onun hareketle ilişkisi sebebiyledir.

Hareketle ilgili Râzî'nin dile getirdiği bir diğer sorun hareketteki tadrîcîliğine imkânı ile ilgili olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sorun şöyle ortaya konulmuştur. Peş peşe geldiği varsayılan iki ânda cismin durumu ya önceki andan farklıdır veya değildir. Birinci durumda hareketin tadrîcîliği veya kısmen bi'l-kuvvelîğinden bahsetmek mümkün değildir. İkinci seçenek kabul edildiğinde ise harekette söz etmek mümkün değildir. Görebildiğimiz kadarıyla bu sorunun içinden çıkmak kolay değildir. Aslında bu durum, İbn Sînâ'nın da benimsemiş olduğu, "cismin varsayılan herhangi bir ânda önceki ve sonraki ânlarda bulunmadığı bir hal üzere bulunmasıdır." şeklinde ifade edilen Eflâtuncu hareket tanımıyla uyumlu gözükmektedir. Bununla birlikte bu kabulün benimsenmesi hem hareketin anlık olduğunu kabul etmeyi hem de ânın bi'l-fiil varlığını kabul etmeyi gerektirmektedir. Bu ise İbn Sînâ'nın kabul edebileceği bir şey değildir.

Mekânın neliği konusunda söylenenler Râzî'ye göre iki ana başlık altında sınıflandırılabilir. Bu iki görüşten birincisine göre mekân kuşatan cismin iç yüzeyidir. Mekân, diğer görüşe göre cisimlerin içinde buldukları boyuttur. Zikrettiğimiz iki görüşün de çeşitli sorunları ve sonuçları vardır. Mekânın kuşatan cismin iç yüzeyi olduğu kabul ettiğimizde hareketli ve sakin şeylerin tespiti ve en büyük feleğin mekânının olmadığı kabulünün döngüsellğe düşmesi gibi sorunlarla karşılaşmaktadır. İlgili yerlerde işlediğimiz bu sorunlara görebildiğimiz kadarıyla doyurucu bir cevap verilememektedir. Bununla birlikte bizim de benimsediğimiz mekânın boyut olduğu görüşü de çeşitli sorunlar taşımaktadır. Bunlardan birincisi boyutların tedâhülü yani iç içe geçmesi sorunudur. Bu sorun mekân denilen boyutun soyut bir boyut olduğu söylenerek çözülmektedir. Ancak mekân bir boyut olarak düşünüldüğünde bu boyutun boşluğu kabul edip etmeyeceği sorunu gündeme gelmektedir. Bu durum ise bizi yüzey görüşünü benimseyenlerin mekânı kuşatan cismin iç yüzeyi olarak tanımlayarak kaçınmak istediği esas probleme, yani, boşluğun imkânı sorununa taşımaktadır.

Boşluğun imkânı konusuna geçmeden önce mekânı kuşatan cismin iç yüzeyi olarak tanımlamanın iki pratik faydası bulunmaktadır. Bunlardan birincisi en büyük feleğin mekânsızlığının döngüsel bir açıklamaya dönüşmesidir. Mekân kuşatan cismin iç yüzeyi ise en büyük feleği kuşatan başka bir cisim de yoksa onun mekânı olmaması tabii bir durum olmaktadır. Ancak bu durumu bu görüşün taşıdığı bir sorun olarak görmek de mümkündür. Çünkü bu açıklama bize yeni bir bilgi vermemektedir. En dıştaki feleğin en dışta olması zaten başka bir cisim tarafından kuşatılmaması demektir. Buna göre 'en dıştaki feleğin mekânı olmadığını' söylemek 'başka bir cisim tarafından kuşatılmayan cismin başka bir cisim tarafından kuşatılmadığını' söylemektir. Bu görüşün ikinci faydası boşluğun imkânı veya varlığı konusunu daha açılmadan kapatmaktır. Mekân kuşatan cismin iç yüzeyi ise her cisim için iki muhtemel durum söz konusudur: Ya bir cisim tarafından kuşatılmıştır; bu durumda boşluktan söz etmeye imkân kalmamaktadır. Veya bu cisim başka bir cisim tarafından kuşatılmamaktadır. Bu durumda da cisim mekânsızdır; yani, boş bir mekândan söz etme imkânı yoktur. Dolayısıyla mekânın kuşatan cismin iç yüzeyi olduğu görüşüne göre mekânsız cisimlerin varlığı mümkün olsa da cisimsiz mekânın varlığı mümkün

değildir. Ancak bu açıklamalarda da döngüsel bir durum dikkat çekmektedir. Çünkü mekânın kuşatan cismin iç yüzeyi olduğu görüşü kanıtlanması gereken bir görüştür. Bu görüş kanıtlanmadıkça söylenenler bildiğimiz mekân hakkında değil; kuşatan cismin iç yüzeyi hakkında söylenmiş sözler olarak kalacaktır. Bu noktada bildiğimiz mekânla ilgili sorunlar henüz çözülmüş değildir. Bu sebeple boşluğun imkânı veya mekânın neliği sorunu “Başka bir cismin yüzeyi tarafından kuşatılmayan her cisim mekânsız mıdır?” ve “en büyük felek dışındaki bütün cisimlerin başka bir cismin iç yüzeyi tarafından kuşatıldığını nereden biliyoruz?” gibi iki basit soruyla tekrar gündeme gelebilmektedir.

Boşluğun imkânı hakkındaki tartışmanın merkezinde üç temel sorun bulunmaktadır. Birincisi boşluğun artmayı eksilmeyi kabul etmesi itibariyle varlık cinsinden bir şey olması gerektiği iddiasıdır. Bunun neticesi boşluğun ölçüleri olan bir şey olarak kabul edilmesidir ki İbn Sînâ bu durumu boşluğun cisim olması olarak ifade eder. Râzî gibi boşluğun varlığını kabul eden düşünürler ise ölçüye sahip olan şeyin boşluk değil boş olduğu kabul edilen soyut boyut olduğunu düşünmektedirler. Boşluk ve doluluk ise bu boyutun sahip olduğu belli arazlar veya sıfatlar konumunda kalmaktadır. İkincisi hareket ve sükûn ile boşluk arasındaki ilişkidir. Boşluğu kabul eden düşünürlere göre boşluk olmadan hareketin varlığı mümkün değilken reddedenlere göre boşluğun varlığı hareket ve sükûnun varlığına manidir. Boşluğu reddedenlerin bu bağlamda dile getirdiği deliller tabîi meyil varsayımına dayanmaktadır. Bu açıdan karşı tarafı ilzam edici nitelikte değildir. Boşluğun imkânıyla ilgili üçüncü sorun boşluğun varlığının cevheri ferdin varlığını gerektirmesidir. Yalnız sorunun bu yönüyle ilgili tartışmanın bağlamı boşluğun imkânı olmayıp cevheri ferdin imkânı olmaktadır. Bununla birlikte bu konunun boşlukla ilgili yönünün cevheri ferdin vehimde bölünmesi değildir. Çünkü boşluk müstakil parçaların varlığını gerektirmektedir. Söz konusu parçaların vehimde bölünüp bölünmemesi boşluğun imkânıyla ilgili durumu değiştirmemektedir.

İbn Sînâ cevheri ferdin imkânsızlığını iddia etmektedir. Râzî ise bu bağlamda onun imkânını savunmaya odaklanmış gözükmektedir. Dolayısıyla tarafların delillerinden beklenen kuvvet derecesi farklılaşmaktadır. Bu durum sebebiyle İbn Sînâ'nın cevheri ferdin imkânsızlığını ortaya koyması gerekirken Râzî'nin bu

delillerin zayıflıklarını bulması yeterlidir. Bu bağlamda, iddiaların ispat şartları dikkate alındığında, Râzî'nin bu konuda iddiasını daha başarılı bir şekilde savunduğunu söyleyebiliriz. Diğer yönden Kadı Beyzâvî'nin ortaya konulan delillerle ilgili yorumunun son derece isabetli olduğunu düşünmekteyiz. Bu yoruma göre getirilen deliller cevheri ferdin vehimde bölündüğünü dışta ise bölünmediğini göstermektedir.

Zamanın varlığı-yokluğu konusundaki görüşlerin her biri zamanın neliği konusundaki farklı bir kabule dayanmaktadır. Bu sebeple yüzeysel benzerlikler görüşleri birbirine yaklaştırmamaktadır. Çünkü zamanın var olmadığı görüşü ile zamanın varlığının delille bilindiği görüşü zamanın hareketle ilişkisi gibi belli ön kabullerde birleşmiştir. Zamanın varlığının bedihi olduğu görüşü ise onun hareketten bağımsız müstakil bir cevher olduğu kabulüyle ilişkilidir. Zamanın yokluğu görüşü onun hareketin arazı olduğu varsayımıyla da ilişkilidir. Çünkü bu görüşü benimseyen kelamcılara göre ölçüler itibari durumlar olup kendi varlıkları yoktur. Dolayısıyla hareketin ölçüsü de vehmî bir durum olmak zorundadır. Hâlbuki zamanın varlığının delille bilindiğini kabul edenler ölçülerin vücûdî olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla hareketin ölçüsü hareketin bir arazı olarak var olmalıdır.

Zamanın hareket olduğu görüşünü incelememizin konusu olan iki düşünür de reddetmektedir. Bununla birlikte bu görüşü benimseyen kişilerin kendi görüşlerini ortaya koyma biçimlerini ve delillerini kendi ifadeleri ile görme imkânımız olmamıştır. Zamanın mahiyeti konusunda dile getirilen ikinci görüş Meşşâilerin görüşü olup Râzî ile İbn Sînâ'nın zaman konusundaki ihtilaflarının odağını oluşturmuştur. İbn Sînâ zaman ve hareket arasında bir ilişki kurmakta ve zamanın hareketin ölçüsü olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Bununla birlikte bu bağlamda burhânî bir delilden mahrum olduğu görülmektedir. Ashâb-ı Kehf kıssası gibi iknâî delillere başvurmasından kendisinin de bu durumun farkında olduğu hissedilmektedir. Nitekim söz konusu ilişki hakkında Râzî'nin dile getirdiği son derece kuvvetli şüpheler karşısında bu deliller oldukça zayıf kalmaktadır. Bu bağlamdaki üçüncü görüş zamanın müstakil bir cevher olduğu görüşüdür. Eflâtun'a nispet edilen bu görüşün kendini kabul ettirmesinin önündeki tek görünür engel hareket-zaman ilişkisi gibi gözükmemektedir. Dolayısıyla mutlak zaman görüşünün kendisini ifade zemini zaman-

hareket ilişkisinin eleştirildiği zemindir. Bu iki görüş arasındaki ilişkiyi zamanın hareket olduğu görüşü ile Meşşâîlerin görüşü arasındaki ilişkiye benzetebiliriz. Şu farkla ki ikinci görüşün ispatı zamanın hareket olduğu görüşünün çürütülmesiyle tamamlanmış olmayıp onun hareketle ilişkili olduğunun ispatına mütevakıftır. Mutlak zaman görüşü ise böyle bir zorluk taşımamaktadır.

Zamanın bitişik nicelik olduğunun varsayılmasındaki öncelikli etken onun ayrı nicelik olduğu kabul edildiğinde ânın bilfiil varlığının gerekmesinden kaynaklanan endişedir. Bu ise cevher-i ferdi kabul etmeyi gerektirdiği için İbn Sînâ'nın karşısında durduğu bir görüştür. Bu yüzden onun için cevher-i ferdi gerektirmesi bir görüşün reddedilmesi için yeterli sebeptir. Bu bağlamdaki ihtilafta, dile getirilen delillerden ve onlara yönelik getirilen eleştirilerden anlaşıldığı kadarıyla tarafların daha temel konulardaki görüş ayrılıkları belirleyici olmaktadır. Dolayısıyla bu konudaki ihtilafların çözüme kavuşması ancak tartışma zeminini belirleyen konulardaki görüş farklılıklarının sonuçlandırılmasıyla mümkündür. Yine bu konu zamanın yapısı ile karşılıklı etkileşim içerisindedir. Zamanın bitişik nicelik olduğu görüşü diğer yönden ânın yokluğunu gerektirmekte ve tartışma bu bağlama taşınmaktadır. Bu bağlamdaki tartışmalarda da ön kabul farklılıklarına dayanmakla birlikte sorun bu bağlamda sonuca ulaşmaya daha elverişli bir biçimde ortaya konulabilmektedir.

Zamanın parçaları olan geçmiş ve geleceğin veya bu parçalarda gerçekleşen olayların birbirlerine nispetle öncelik sonralıklarının vücûdî mi yoksa itibârî/ademî bir durum mu olduğu da araştırılmalıdır. Bu bağlamda söz konusu öncelik-sonralık vücûdî olduğu kabul edildiğinde Râzî'nin ortaya koyduğu sorunların çözülmesinin mümkün olmadığı görülmektedir. Yine zamanın parçalarının birbirine öncelik-sonralığının bilinen beş öncelik türünün dışında bir öncelik türü olarak kabul edilmesi de zorunlu gözükmemektedir. Diğer yönden İbn Sînâ da bu öncelik-sonralığı olayların birbirine olan zamansal öncelik-sonralığından ayırmıştır. Ona göre zamanın parçalarının birbirlerine nispetle öncelik sonralığı zâtî, diğer şeylerin öncelik sonralığı ise arazidir. Ayrıca zamanın parçaları arasındaki öncelik sonralık diğer zamansal öncelik sonralığın sebebidir. Bununla birlikte bu açıklamanın sorunun esasına açıklık getirmediği görülmektedir.

Zamanın kıdemi konusu âlemin kıdemi ve ispatı vacip hakkındaki klasik tartışmadaki belirleyici yönü sebebiyle tez konumuzun klasik dönem kelamıyla yakından ilişkili olan tek kısmıdır diyebiliriz. Bilindiği üzere, Kindî dışındaki bütün Meşşâî filozoflar gibi İbn Sînâ da âlemin ve zamanın kıdemini savunmaktadır. Yine Râzî öncesindeki dönemde kelamcıların âlemin kıdemi konusunda filozofları tekfir ettiği bilinmektedir. Bu tavrın öncelikli sebebi âlemin kadîm olmasının onun bir yaratıcıya olan ihtiyacını ortadan kaldıracağı endişesidir. Bununla birlikte söz konusu ihtiyacın imkân deliliyle de temellendirilebilmesi bu eleştirilerin şiddetinin azalmasını sağlamıştır. Diğer yönden Râzî'nin Aristo fiziğine yönelik içerik eleştirisinin bir neticesi olarak bu sorunun bağlamı değişmiştir.

Âlemin kıdemine yönelik tepkinin şiddeti zikredilen durumun bir neticesi olarak zayıflasa da söz konusu kıdemin zorunluluğu Râzî'nin kabul edemeyeceği bir şeydir. Çünkü Eş'arîliğin en temel ilkesi Tanrı'nın iradesinin hiçbir kaydı kabul etmeyeceğidir. Bu bağlamda Râzî'nin yaklaşımında İbn Rüşd'ün Tehâfüt'ünde geçen âlemin hudûsünün zorunlu olduğunu savunan kişinin Allah'ın ihtiyarını reddetmiş olacağı şeklindeki eleştirinin de etkili olduğunu düşünülebilir. Bu tespit doğruysa Râzî'nin âlemin hudûsü veya kıdemiyle ilgili delilleri aktarırken takındığı tavrı da farklı bir şekilde yorumlamak mümkündür. Bu bakış açısına göre Râzî'nin delillerin âlemin hudûs veya kıdeminden birinin zorunluluğunu göstermek konusunda yeterli olmayışından rahatsız olmadığı söylenebilir. Zira iki durumdan birinin zorunlu olması ilahi iradenin diğeriyle taallukunu imkânsızlaştıracak dolayısıyla ilahi iradeye konulmuş bir kayıt haline gelecektir.

Râzî'nin zaman-hareket ilişkisine yönelik ortaya koyduğu ciddi şüphelerin neticesi olarak zamanın kıdeminin âlemin kıdemini gerektirdiği yargısı eski gücünü kaybetmiştir. Çünkü zamanın hareketten bağımsız bir cevher olduğu kabul edildiğinde zamanın kıdemi hareketin dolayısıyla hareketlinin kıdemini gerektirmemektedir. Yani âlemin varlığını önceleyen bir zamanı hareketi ve cismi düşünmek zorunda kalmadan düşünebilmekteyiz. Ancak zamanın kıdemi diğer varlıkların veya cisimlerin kıdemini gerektirmese de zamanın kendi kıdemi bir sorun oluşturmaktadır.

Zamanın hareketten bağımsız bir cevher olduğu ve kadîm olduğu kabul edildiğinde ortaya çıkan ilk sorun zamanın Allah'ın varlığını kuşatıp kuşatmadığıdır.

Bu bağlamda örneğin Ebu'l-Berekât, Allah dâhil her şey için zamanın varlığını savunmuştur. Râzî, bu görüşe de ihtiyatla yaklaşmaktadır. Çünkü Allah'tan başka kadim varlıkların olması Râzî'de kendisinden önceki kelamcılardaki kadar kabul edilemez bir şey olarak karşımıza çıkmasa da Allah'ı kuşatan bir şey olması ciddi bir problem oluşturmaktadır. Bununla birlikte bu görüş reddedildiğinde de zaman ve Allah arasındaki ilişkinin tasavvurunda içinden çıkılması güç sorunlar bulunmaktadır. Örneğin Allah'ın zatının ve sıfatlarının devamlılığını zamansız düşünmek mümkün gözükmemektedir. Çünkü varlığın ölçüsü olarak tanımlanıp hareketle ilişkisi koparılan zaman teknik olarak varlığın devamlılığından ibaret bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Allah'ın zatı ve sıfatlarının bekasıyla ilgili durum da tam olarak budur. Fakat eğer zamanın varlığın ölçüsü olmasından kastedilen buysa o adeta her varlığın kendi bekasıyla özdeşleştirilmiş olacaktır. Bu durumda hareketle zaman arasında ilişki kurmaktan kaynaklanan sorunlardan kaçılmakla birlikte zaman kavramının içi boşaltılmış olacaktır. Bu bağlamda zamanın varlığın ölçüsü olarak tanımlanması dikkate alınarak onun sürekliliği bir ölçüye sahip varlıklar için geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu durumda Meşşâilerin dehr, sermed ve zaman arasında yaptığı ayrıma dönülmüş olacaktır. Bu konuda başvurulabilecek son çare kanaatimizce onu Allah'ın bir sıfatı gibi düşünmek olacaktır. Fakat bu çözüm de görebildiğimiz kadarıyla sorunsuz değildir. İlk olarak bu durumda zaman Allah'ın bekâ sıfatına indirgenecek veya kıdem ve beka sıfatlarıyla özdeşleştirilmiş olacaktır. Bu durum ise üç farklı soruna yol açmaktadır. Birincisi bu çözümün zaman hakkındaki problemlerin bir kısmı belki çözülmüş olmakla birlikte bu iki sıfatla ilgili sorunların olduğu gibi zaman konusuna taşınmasına yol açmasıdır. İkincisi zaman kavramının tasavvurumuza ilk dâhil olduğu alan olan hâdis varlıklarla ilişkisinin nasıl kurulacağı sorundur. Üçüncüsü ise kıdem ve bekâ sıfatlarının selbî sıfatlar olması dolayısıyla ademî olmalarına rağmen hareketle ilişkisiz bir cevher olarak kabul edilen zamanın vücûdî bir kavram olarak karşımıza çıkmasıdır.

Görüldüğü üzere zamanın varlığı, mahiyeti, yapısı ve kıdemi konusundaki sorunlar üzerinde tezimizde incelediğimiz görüşlerin hepsi bizi yeni soru ve sorunlara ulaştırmaktadır. Bu sorunların henüz tam ve tatmin edici bir çözümüne ulaşmış olduğumuzu söyleyemeyeceğiz. Bu Râzî'nin de yer yer kendisi adına ifade ettiği bir

durumdur. Dolayısıyla zaman konu halen sunun daha detaylı ve daha bütünlükçü incelemelere ihtiyaç duymaktadır. Bunlara modern fizik ve bilim felsefesinin kabullerinden kaynaklanan yeni sorunların da eklendiğini söyleyebiliriz. Bu noktada zaman kavramı üzerinde daha ileri çalışmalar yapmak isteyen bir araştırmacının önünde üç farklı yol olduğunu söylemek mümkündür. Birincisi zaman hakkındaki görüşleri henüz incelenmemiş düşünürlerin görüşlerini araştırarak bu konuda geçmişte belirtilen yeni görüş ve yaklaşımları tespit etmektir. Bu yolun zaman araştırmalarına katkısı yeni araştırmacıların farklı görüşlerle muhatap olmasına yardımcı olarak onlara sorunların çözümünde referans alabilecekleri daha çok kaynak sağlamaktır. İkincisi modern fizikte benimsenen görüş ve yaklaşımlardan hareketle geçmişte ve günümüzde zamanla ilgili ortaya konulmuş sorunlara çözümler üretmeye çalışmaktır. Bu yolun avantajı modern bilimin ve yeni zaman teorilerinin ivmesinden yararlanarak günümüz bilim felsefesine daha hızlı katkıda bulunabilmektir. Üçüncü yol ise zaman konusunda klasik dönemde benimsenen görüşlerden birinden hareketle bu çalışmada bir kısmına işaret ettiğimiz klasik düşüncenin zaman tasavvurundan neş'et eden sorunlara çözümler üretmekten sonra modern fiziğin verilerinden kaynaklanan sorunlara eğilmektir. Zorlukları ortada olmakla birlikte bu yolun daha bütünlükçü ve daha sistematik bir zaman tasavvuru ortaya koyabilmek için en uygun yol olduğu kanaatindeyiz.

Bu bağlamda son olarak herhangi bir görüşün zaman bakımından önce veya sonra olmasının veya içinde bulunduğumuz zamanda hakîm görüş veya zayıf görüş olmasının bize ilgili görüşün doğruluk-yanlışlığını göstermediğini bu alandaki yeni araştırmacılara hatırlatmak istiyoruz. Nasıl bir görüş daha eski olduğu için doğru kabul edilemiyorsa daha yeni olması sebebiyle de doğru kabul edilemez. Aynı şekilde bir görüşün belli bir zaman diliminde hâkim olması onu doğru yapmıyorsa, o görüşün zayıflaması veya unutulması da ilgili görüşü yanlış yapmaz. Hepsinden öte, hakikat henüz kimse tarafından düşünülmemiş olabileceği gibi asla düşünülmecek olması da mümkündür.

Kaynakça

Abdunnâfi İffet Efendi. *Tercüme-i Burhân-ı Gelenbevi: Burhân-ı Gelenbevi Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2019.

Al Bayatı, Ahmed Mahdi Teik. *Yaratma Ve Zaman İlişkisi: Ebu'l-Berekât El-Bağdâdî Bağlamında*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora, 2020.
https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=wf-FPgY-5qjHEzEoOgvMs-ByQrXyWCYXGmmLGucAzTGOyqCLF7fxPDcxYPyY_M4K

Alexander, Samuel. *Spinoza ve Zaman*. çev. Berk Yaylım. Ankara: Fol Yayınları, 1. Basım, 2019.

Ali Sedat bin Cevdet. *Mizânü'l-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl: Mantık Ve Metodoloji*. ed. İbrahim Çapak. haz. İbrahim Çapak; Harun Kuşlu; Metin Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Altaş, Eşref. “Fahredden er-Râzî'nin el-Cevherü'l-Ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (15 Ekim 2015), 75-170.

Altaş, Eşref. “Fahredden er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”. *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahredden er-Râzî*. 95-169. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2021.

Altaş, Eşref. *Fahredden er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2015.

Altaş, Eşref. “İbn Sînâ Felsefesi Eş'ariyye Kelâmı Arasında Fahredden er-Râzî'nin Yöntemi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (2009), 135-150.

Altaş, Eşref. “İbn Sînâ, Uyûnü'l-Hikme, 2. Ders”. program adı: Klasik Düşünce Okulu, Youtube, 22 Mart 2019.
https://www.youtube.com/watch?v=_Yp4wM2c_qo

Alusi, Hüsam. *ez-Zamân fi Fikrati'd-Dînî ve'l-Felsefiyyi'l-Kadîm*. Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasati ve'n-Neşr, 1980.

Anar, İhsan Oktay. *Antik Yunan Felsefesinde Zaman Kavramı: Başlangıçtan Platon'a Kadar*. İzmir: Ege Üniversitesi, Doktora, 1994.

Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 9. Basım, 2022.

Bachelard, Gaston. *Sürenin Diyalektiği*. çev. Emine Sarıkartal. Ankara: Fol Yayınları, 1. Basım, 2021.

Baga, Mehmet Sami. “Âlemin Ezelîliği Tartışmalarına Muhyiddîn Muhammed b. Alî el-Karabâğî'nin Katkıları”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (25 Aralık 2019), 211-227. <https://doi.org/10.34085/buifd.641390>

Baga, Mehmet Sami. *İbn Sînâ Sonrası İslâm Felsefesinde Cisim Teorisi: Hikmetü'l-Ayn ve Şerhleri Çerçevesinde*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2018.

Baga, Mehmet Sami. “Mu'tezilî Bir Kelâmcının Gözünden Filozofların Yaratma Görüşü: İbnü'l-Melâhimî'nin Eleştirileri”. *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* IX (2021), 95-103.

Bergson, Henry. *Süre ve Eşzamanlılık*. çev. Erdem Baykal. Ankara: Fol Yayınları, 1. Basım, 2021.

Beyzâvî, Abdullah bin Ömer el-. *Tavâli 'u 'l-Envâr min Metâli 'i 'l-Enzâr-Kelam Metafizîği*-. çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2014.

Bulğen, Mehmet. *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2012.
https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=Br_XTptK8CZ70f0JGX9xEqgibdF92Sz2W1pKp7wn3kEmONaO_HI5Zj7f30sgGwFU

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2021.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 7. Basım, 2022.

Collingwood, Robin George. *Doğa Tasarımı*. çev. Kurtuluş Dinçer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2020.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el. *Mu'cemu't-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddık el-Miñşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazile, ts.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2015.

Çelebi, İlyas - Çınar, Mahmut. “Notlar”. *Tavâli'u'l-Envâr min Metâli'i'l-Enzâr-Kelam Metafizîgi-*. mlf. Kadı Beyzâvî. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1., 2014.

Çınar, Selime. *İbn Sînâ'da Doğa Kavramı*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023.

Dağ, Mehmet. “İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XIX (1973)*, 97-116.

Dağ, Mehmet. “Kelam ve İslam Felsefesinde Hareket Kuramı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 24/1-2 (1981)*, 221-248.

Dağ, Mehmet. “Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler”. *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi] 2 (1975)*, 71-89.

Dalkılıç, Bayram - Akyüz, Yakup. *Aristoteles ve Bacon'a Göre Tümevarım*. Konya: Kitap Dünyası, 2017.

Denkel, Arda. *Düşünceler ve Gerekçeler: Felsefe Yazıları II*. ed. Ahmet Haluk Atalay. İstanbul: Göçebe Yayınları, 1997.

Denkel, Arda. *İlkçağda Doğa Felsefeleri*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020.

Doko, Enis. “Modern Bilim ve Felsefe Açısından Çoklu Evrenler”. Youtube Video Sunumu program adı: Güncel Kelam Tartışmaları, Youtube, 30 Eylül 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=CXUFc8Ra1g4>

Duralı, Teoman Şaban. “Aristoteles’in ‘Kategoriler’inde, ‘Fizik’i ile ‘Metafizik’inde Değişme ve Zaman Sorunları”. *Felsefe Arkivi* 26 (1987), 93-124.

Ebu Rîde, Abdulhâdî. *İbrahim en-Nazzâm’da Tabiat Anlayışı*. çev. Hüseyin Aydın. Malatya: Nehir Yayınevi, 2. Basım, 2003.

Erdem, Emine Nur. “İbn Sînâ’nın Atomculuk Eleştirisinin Sonraki Kelâm Atomculuk Tartışmaları Üzerindeki Etkisi”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi Kader* XIX/1 (2021), 322-346.

Ertürk, Ramazan. “Aquinos’lu Thomas’ın Din Felsefesinde ‘Zamanın Başlangıcı ve Yaratma’ Sorunu”. *Felsefe Dünyası* 35 (2002), 68-88.

Eş’arî, Ebu-’l-Hasen ‘Alî bin İsmâ’îl el-. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2019.

Görkaş, İrfan - Türkben, Yaşar. “13. Yüzyıl Bolvadinli Filozof Esirüddin Ebherî’nin Hidayetü’l-Hikme’sinde Zaman ve Mekân”. *Bolvadin Araştırmaları* 1, 536-552.

Gül, Ekrem Sefa. “Âlemin Hudûsü, Tikellerin Zamansallığı ve Değişebilirliği ile İnsan Özgürlüğü Bağlamında İlâhî Sıfatların Ezeliliği”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XVI/1 (2018), 129-156.

Gülverdi, Selim. “Nazzâm’a Göre Cevher-i Ferdin (Atom) Bölünebilme Problemi”. *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)* IX/1 (2023), 53-68.

Haklı, Şaban. “Fahreddin er-Râzî’nin Bilgi Teorisi”. *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. 449-480. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2021.

Haklı, Şaban. *İslam Düşüncesinde Zamanın Mahiyeti Teolojik ve Kozmolojik Sonuçları Açısından Bir İnceleme*. Çorum: Çorum Lider, 2014.

Haklı, Şaban. “İslâm Felsefesinde Mekân ve Boşluk Tasavvurunun Kozmolojiye Tatbiki”. *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI/12 (Şubat 2007), 41-58.

Haklı, Şaban. *Müteahhirin Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi Fahreddin er-Razi Örneği*. Marmara Üniversitesi, 2002.

Hanoğlu, İsmail. *Fahrüddin er Razi'nin Kitabı'l Mulahas fi'l-Mantık ve'l Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*. Ankara Üniversitesi, Doktora, 2009.
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

İbn Bâcce, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. es-Sâiğ. *Şerhu's-Sima':Aristoteles'in Fizik Şerhi*. çev. Cahid Şenel - Abdessamed Tâibî. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 2021.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık: Mantık ve Dini ilimler*. çev. İbrahim Çapak - Yusuf Arıkaner. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.

İbn Meymun, Ebû İmrân Mûsâ b. Ubeydillâh. *Delaletü'l-Hairin: Akli Karışıklar İçin Rehber*. çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ. İstanbul: Albaraka Yayınları, 1. Basım, 2021.

İbn Sînâ, Hüseyin b. Abdillâh. *el-İşârât ve't-Tenbihât: İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy - Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım., 2014.

İbn Sînâ, Hüseyin b. Abdillâh. *Eş-Şifâ et-Tabî'iyât I (es-Simâu't-Tabîi)*. thk. Sa'îd Zâyed. 1 Cilt. İran: Merkezü Tahkîki't-Türâsi İbn Sînâ, 1405/1985.

İbn Sînâ, Hüseyin b. Abdillâh. *Fizik I*. çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2004.

İbn Sînâ, Hüseyin b. Abdillâh. *Kitâbu'n-Necât fi Hikmeti'l-Mantıkıyyeti ve't-Tabî'iyeti ve'l-İlâhiyye*. thk. Macid Fakhri. Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, ts.

İbn Sînâ, Hüseyin b. Abdillâh. *Kitabu's-Şifâ, İlâhiyât*. çev. Ömer Türker - Ekrem Demirli. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2014.

İbn Sînâ, Hüseyin b. Abdillâh. "Risâletü'l-Fezâ: Kitâbu Ba'zı'l-Mütekellimîn ile's-Şeyh Ebî Ali". *Mecmû-i Resâil I*. Tahran: Müessese-i Pizhûhiş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1. Basım, 2021.

İbn Sînâ, Hüseyin b. Abdillâh. *'Uyûnü'l-Hikme*. thk. Abdurrahman Bedevî. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 1980.

İbn Sînâ, Hüseyin b. Abdillâh - Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Uyûnu'l-Hikme me'a Şerhi Uyûni'l-Hikme*. 3 Cilt. Tahran: Müessesetü's-Sadık, 1. Basım, 1415/1995.

Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el. *El-Mevâkıfî 'İlmi'l-Kelâm*. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, ts.

İskenderoğlu, Muammer. "İslam ve Hristiyan Düşüncesinde Alemin Ezeliliği Tartışmaları Üzerine". *Marife* 2 (2005), 43-54.

Kalın, Faiz. "Zaman Kavramı Açısından el-Cürcânî'nin Şerhu'l - Mevâkıfî'na Genel Bir Bakış". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II/2 (2002), 161-170.

Karaköse, Ömer Faruk. "Platon, Aristoteles ve Augustinus'ta Zaman Kavramı". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/1 (2021), 75-104.

Karaman, Yasin. *Ontolojinin Sınırları: Platon'un Khôra Kavramı*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2019.

Kâtibî, Ali bin Ömer el-. *Hikmetü'l-Ayn -Varlık Hikmeti-*. ed. Ali Durusoy. çev. Salih Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1., 2016.

Kaya, Veysel. *Felsefi Kelam Çerçevesinde İbn Sina'nın Kelama Etkisi*. Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2013.

Kılıç, Muhammet Fatih. "Tûsî'nin İlk Sebep Yorumu: O, İbn Sînâ'yı Gerçekten Yanlış mı Anladı?" *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, 260-265.

Kindî, Yaküb bin-İshâk el-. *Felsefi Risâleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 5. basım., 2021.

Kocabaş, Şakir. *Fizik ve Gerçeklik: Bilim Felsefesine Kavramsal Bir Yaklaşım*. İstanbul: Küre Yayınları, 6. Basım, 2017.

Küyel, Mübahat Türker. *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1956.

Langermann, Y. Tzvi. “Sükûn Ânı: İbn Sinâ Sonrası Fiziğin Gündemindeki Canlı Bir Sorun”. çev. Nebi Mehdiyev. *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler II* (2009), 68-81.

Macit, Muhittin. *İbn Sînâ’da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

McGinnis, Jon. “Time to Change: Time, Motion and Possibility in Ibn Sînâ”. 1/251-258. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009.

McTaggart, John Ellis. *Zamanın Gerçek-Dışılığı: Zamanın A ve B Teorileri*. çev. Zeynep Hayal Erdoğan. Ankara: Fol Yayınları, 1. Basım, 2023.

Moad, Edward. “Time Space And İmagination: On The Second Argument Of Incoherence Of The Philosophers”. 900. *Vefat Yılında İmam Gazzali*, 535-546.

Odabaş, Ömer. *İbn Sînâ’da Bilimsel Yönteme Giriş: Konu, İlke Ve Mesele*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2021.

Özdemir, Metin. “Fahruddin er-Râzî’de Zaman Kavramı ve Allah’ın Ezeliliği İle İlişkisi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi VII/1* (2003), 281-298.

Özdil, Mahmut Sami - Özdil, Ahmet Nusret. “İbn Sînâ’nın İmkân Delili: Doğa Bilimlerinin Sınırı ve Metafizik”. *Bilimname : Düşünce Platformu* 48 (Şubat 2022), 429-450.

Özönder, Şener. “Uzay Zamanın Doğası (Müzakere) -1-”. Youtube Video Sunumu program adı: Güncel Kelam Tartışmaları, Youtube, 08 Eylül 2020. https://www.youtube.com/watch?v=-zILiaGPH_4

Pines, Shlomo. *İslâm Atomculuğu*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik, 1. baskı., 2017.

Platon. *Timaios: Doğa Üzerine*. çev. Özgüç Orhan. Ankara: Fol Yayınları, 1. Basım, 2022.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fî 'Ilmi'l-Îlâhiyyeti ve't-Tabî'iyât*. thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdî. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitâbu'l-'Arabî, 1. Basım, 1410/1990.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-Metâlibu'l-Âliyye min İlmi'l-Îlâhiyye*. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-Mülâhhas fî'l-Mantık ve'l-Hikme*. thk. Abdullah Muhammed İsmail vd. 3 Cilt. Kahire: Merkezi İhyâin li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 1. Basım, 2021.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Kitâbu'l-Erba'in fî 'Usûlu'd-Dîn*. thk. Mahmûd Abdulazîz Mahmûd. Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 2009.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Lübâbu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2015.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*. thk. 'Alî Rızâ Necefzâde. 2 Cilt. Tahrân: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2005/1381.

Ross, David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı, 1. Basım, 2011.

Sarı, Filiz Didem Çoban. *Yaratma, Tanrı ve Zaman Bağlamında Thomas Aquinas'ta Evrenin Sonsuzluğu Problemi*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2017.

Sarıkavak, Kazım. "İhvan- ı Safa, İbn Sina ve Gazali'de Zaman Anlayışı". *Felsefe Dünyası (Dergi)* 25 (1997), 52-71.

Serdar, Murat. *Kindî'den Cürcânî'ye İslam Felsefesi ve Kelamda Zaman*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.

Shayegan, Yegane. *Avicenna On Time*. Harvard University, 1986.

Sözen, Kemal. "Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Zaman Teorisi". *Dinî Araştırmalar* IV/10 (2001), 161-186.

Surûş, Abdülkerim. *Evrenin Yatışmaz Yapısı*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2008.

Sühreverdî, Yahyâ bin Hâbeş es-. *Kitâbü't-Telvihât: Hikmet Parıltıları: İnceleme - Çeviri - Eleştirmeli metin*. çev. Ahmet Kâmil Cihan - Salih Yalın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2019.

Şirinov, Agil. “Fahredden Râzî ve Nasreddin Tûsî'nin İbn Sînâcılığı”. *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler II* (2009), 275-284.

Şulul, Cevher. “İslam Düşüncesinde Zaman Tasavvuru”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2002), 73-88.

Teftâzânî, Mes'ûd İbn-'Ömer et-. *el-Makâsîd: Kelâm İlminin Maksatları: (inceleme - Çeviri - Eleştirmeli Metin)*. çev. İfan Eyibil. thk. Ahmet Kaylı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2019.

Topakkaya, Arslan. “Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması”. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (01 Mayıs 2012), 219-232.

Türker, Ömer. “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 1-24.

Türker, Ömer. “İbn Sîna Metafiziği 15. Seminer”. Klasik Düşünce Okulu, 16 Ekim 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=Fn4qxVsDnIs>

Türker, Ömer. “İbn Sîna Metafiziği 16. Seminer”. Klasik Düşünce Okulu, 21 Ekim 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=1tYaWam2YZs>

Türker, Ömer. “İbn Sîna Metafiziği 23. Seminer”. Klasik Düşünce Okulu, 22 Aralık 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=gyhehG6ZKpE>

Türker, Ömer. “İbn Sîna Metafiziği 24. Seminer”. Klasik Düşünce Okulu, 29 Aralık 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=EhxhidKTkf0>

Türker, Ömer. *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2. Basım, 2020.

Türker, Ömer. “Tehâfüt Tartışmaları Bir Gelenek Sayılabilir mi?” *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu*, 203-210.

Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Whitehead, Alfred North. *Doğa Kavramı*. çev. Sercan Çalcı. İstanbul: Öteki Yayınevi, 2018.

Whitehead, Alfred North. *Doğa ve Yaşam*. çev. Sercan Çalcı - Songül Köse. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.

Yalın, Salih. *Sühreverdî’de Doğa Felsefesi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 1. Basım, 2021.

Yenen, Halide. “İbn Sînâ’da İlimler Tasnifi ve Risâle Fî Aksâm El-Hikme (Tenkitli Metin ve Değerlendirme)”. *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları* 14 (2008), 59-95.

Yıldırım, Ömer Ali. *Şehristânî’nin İbn Sînâ Eleştirisi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.