



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
İSLAM VE TÜRK FELSEFESİ

İslam Düşüncesinde Birden Fazla Âlemin İmkânına Dair
Tartışmalar:

İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî Özelinde Bir İnceleme

Yüksek Lisans Tezi

Bilal Öztürk

Haziran 2024



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
İSLAM VE TÜRK FELSEFESİ

İslam Düşüncesinde Birden Fazla Âlemin İmkânına Dair
Tartışmalar:

İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî Özelinde Bir İnceleme

Yüksek Lisans Tezi

Bilal Öztürk

Danışman

Prof. Dr. Eşref Altaş

Haziran 2024

TEZ JÜRİSİ ONAYI

Bilal Öztürk tarafından hazırlanan "İslam Düşüncesinde Birden Fazla Âlemin İmkânına Dair Tartışmalar: İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî Özelinde Bir İnceleme" başlıklı bu yüksek lisans tezi, Felsefe Anabilim Dalı, İslam ve Türk Felsefesi Bilim Dalı'nda hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. Eşref Altaş
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

Doç. Dr. Harun Kuşlu
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Dr. Esat Burak Şaman
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 10/06/2024

BEYANLAR

Yazım ve Kaynak Gösterme Kılavuzu Beyanı

Danışmanlığımda yazılan bu tezin yazım ve kaynak gösterme kılavuzunda belirtilen kurallara uygun olarak yapılandırıldığı ve bu kılavuzun dipnot kaynak gösterme standartlarının bu tezde tutarlı olarak uygulandığı tarafımdan incelenerek teyit edilmiştir.

Prof. Dr. Eşref Altaş

Etik İlkeler Sadakat Beyanı

Hazırladığım bu tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi beyan ederim.

Bilal Öztürk

ÖZET

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE BİRDEN FAZLA ÂLEMİN İMKÂNINA DAİR TARTIŞMALAR: İBN SÎNÂ VE FAHREDDİN ER-RÂZÎ ÖZELİNDE BİR İNCELEME

Öztürk, Bilal

Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, İslam ve Türk
Felsefesi Bilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Eşref Altaş

Haziran, 2024. 113 sayfa.

Bu yüksek lisans tezi İslam düşüncesinde birden fazla âlemin imkânı konusunda filozoflar ve kelimciler arasındaki tartışmaları İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî özelinde ele almayı amaçlar. Birden fazla âlemin imkânı problemi sadece modern dönemi değil modern öncesini de ilgilendiren bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Antik Yunan’dan beri süregelen tartışmanın İslam düşüncesinde de yeri vardır. Üç bölüm olarak tasarlanan tezin birinci bölümünde İbn Sînâ’ya kadarki süreç ele alınmıştır. Bu bölümde hem Antik Yunan hem de İbn Sînâ öncesi İslam düşüncesi incelenmiştir. İkinci bölümde İbn Sînâ’nın biricik âlem iddiasının hem fizikteki hem de metafizikteki temel dayanakları araştırılmıştır. İbn Sînâ’nın ele aldığı şekliyle biricik âlemin fizikî gerekçelerinin uzantıları boşluk, felek-i muhitin özellikleri, yönler, cisimlerin yapısı, hareket ve doğal mekandır. Metafizik gerekçenin temel dayanağı ise Tanrı tasavvuru ve ‘birden ancak bir çıkar’ kuralıdır. Üçüncü bölümde ise Fahreddin er-Râzî’nin biricik âlem iddiasına eleştirileri ele alınmıştır. Filozofları sistematik bir eleştiriye tâbi tutan Fahreddin er-Râzî filozofların biricik âlem iddialarını ikisi fiziği, biri metafiziği ilgilendiren temel üç argümana indirgeyerek kritik etmiştir. Son olarak kelimcilerin biricik âlem iddiasını eleştirmelerindeki temel kaygıları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Fahreddin er-Râzî, Âlem, Boşluk, Felek, Fizik.

ABSTRACT

DISCUSSIONS ON THE POSSIBILITY OF MORE THAN ONE UNIVERSE IN ISLAMIC THOUGHT: A STUDY FOCUSING TO AVICENNA AND FAKHR AL-DIN AL-RAZI

Öztürk, Bilal

Master Thesis, Department of Philosophy, Islamic, and Turkish Philosophy

Advisor: Prof. Dr. Eşref Altaş

June 2024. 113 pages.

This master's thesis aims to address the debates among philosophers and theologians about the possibility of more than one universe in Islamic thought, specifically in the context of Avicenna and Fakhr al-Din al-Rāzī. The problem of the possibility of more than one universe appears as a problem that concerns not only the modern period but also the pre-modern period. The debate that has been going on since ancient Greece also has a place in Islamic thought. In the first part of the thesis, which was designed as three parts, the process until Avicenna was discussed. In this section, both Ancient Greek and pre-Avicenna Islamic thought are examined. In the second part, the basic foundations of Avicenna's claim of the unique universe in both physics and metaphysics were investigated. As discussed by Avicenna, the extensions of the physical justifications of the unique universe are the void, the properties of the universe, directions, the structure of objects, movement and natural space. The basis of the metaphysical justification is the concept of God and the rule of 'only one comes from one'. In the third chapter, Fakhr al-Din al-Rāzī's criticisms of the claim of the unique universe are discussed. Fakhr al-Din al-Rāzī, who subjected the philosophers to a systematic criticism, criticized the philosophers' unique universe claims by reducing them to three basic arguments, two of which concern physics and one concerns metaphysics. Finally, the main concerns of the theologians in criticizing the claim of the unique universe were tried to be determined.

Key Words: Avicenna, Fakhr al-Din al-Rāzī, Universe, Emptiness, Heaven, Physics.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
ÖNSÖZ.....	viii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	x
GİRİŞ	1
BÖLÜM I: ANTİK YUNAN VE İSLAM DÜŞÜNCESİNDE BİRDEN FAZLA ÂLEMİN İMKÂNINA YÖNELİK TARTIŞMALAR.....	5
1.1. Kavramsal Çerçeve: Ouranos ve Kosmos, Semâ ve Âlem	7
1.2. Yunan Filozoflarının Âlem Konusundaki Görüşlerine Dair Tasnifler	10
1.2.1. Simplikios'un Tasnifi.....	11
1.2.2. Doksografik Geleneğin Tasnifi	13
1.3. Presokratik Filozofların Birden Çok Âlemin İmkânına Dair Görüşleri.....	15
1.3.1. Anaksimandros'un Çoklu Âlem Görüşü.....	16
1.3.2. Parmenides'in Bir, Sonlu, Sınırlı ve Küre Âlem Görüşü.....	19
1.3.3. Empedokles'te Âlemin Meydana Gelişi ve Biricik Âlem.....	21
1.3.4. Anaksagoras'ın Bir Âleminde Çok Dünyası.....	22
1.3.5. Atomcuların Çoklu Âlemi Mümkün Kılan Görüşleri	25
1.4. Sistematik Dönem	26
1.4.1. Platon'un Bir ve İyi Âlemi	26
1.4.2. Aristoteles'in Bir, Sonlu, Sınırlı, Dolu ve Küre Âlemi.....	30
1.5. İbn Sînâ Öncesi İslam Düşüncesinde Birden Fazla Âlemin İmkânına Dair Tartışmalar.....	35
1.5.1. Erken Dönem Kelâmında Birden Fazla Âlemin İmkânına Dair Tartışmalar	37
1.5.2. İbn Sînâ Öncesi Filozoflarda Birden Fazla Âlemin İmkânına Dair Tartışmalar	41
BÖLÜM II: İBN SÎNÂ'NIN BİRİCİK ÂLEM GÖRÜŞÜ	45
2.1. Âlemin Keyfiyetine Dair Getirilen Fiziki Deliller	47
2.1.1. Boyutların Sonluluğu ve Sonlu Âlem	47
2.1.2. Yönler ve Sınırlı Âlem	53
2.1.3. Felek-i Muhit ve Kapalı Âlem	56

2.1.4. Âlemi Oluşturan Unsurlar ve Biricik Âlem	58
2.1.5. Boşluk Yoktur	66
2.2. Âlemin Birliğinin Mantıksal ve Metafiziksel Gerekçeleri.....	70
2.2.1. Tanrı Mutlak Birdir	70
2.2.2. Bir Kuralı: ‘Birden ancak bir çıkar’	72
2.2.3. Birlikten Çokluğa: Sudûr	75
BÖLÜM III: FAHREDDİN ER-RÂZÎ’NİN BİR ÂLEM DÜŞÜNCESİNE ELEŞTİRİLERİ VE BİRDEN ÇOK ÂLEMİN İMKÂNI.....	78
3.1. Fizikî Deliller ve Eleştirisi	80
3.1.1. Birinci Delil ve Eleştirisi: Âlemin Şekli ve Boşluk	81
3.1.2. İkinci Delil ve Eleştirisi: Âlemi Oluşturan Unsurlar, Tabîî Mekân ve Hareket İlkeleri	89
3.2. Metafizik Deliller ve Eleştirisi	92
3.2.1. Bir Kuralı ve Eleştirisi	93
3.2.2. Bir Kuralı Her Yerde İşletiliyor mu?	97
SONUÇ.....	100
KAYNAKÇA	107
ÖZ GEÇMİŞ.....	113

ÖNSÖZ

Hamd âlemleri ve benzerlerini yaratmaya kâdir olan ve mevcudatın keyfiyetini tefekkür etmesi için insanı akıl nimetiyle donatan Allah'adır. Salâtü selam ise âlemlere rahmet olarak gönderilen efendimiz Hz. Muhammed'e, O'nun âline, ashabına ve yolunu takip eden ulemaya olsun.

Lisans yıllarımdan beri süregelen İslam düşünce tarihine olan ilgimi bu alanda akademik çalışma yaparak devam ettirmek istedim. Bu doğrultuda daha önce takip ettiğim hocalardan bizzat ders almak için İstanbul Medeniyet Üniversitesi İslam ve Türk Felsefesi bölümüne kaydoldum. Ders döneminde bilhassa Eşref Altaş hocamız ile yaptığımız *Uyûnu'l-hikme* derslerinin fizik bahisleri ilgi odağım oldu. Sonrasında İhsan Fazlıoğlu hocamızdan aldığımız seminer dersi için bir makale yazmamız talep edildiğinde İmam Fahreddin er-Râzî'nin *el-Metâlib*'inde gördüğüm bir başlık dikkatimi çekti ki bu tezin konusunu belirlemede de büyük oranda yol gösterici oldu. Bugün dahi paralel evrenler, çoklu evrenler, cep evrenler gibi teorilerle tartışılan birden fazla âlemin imkânı probleminin klasik dönemdeki yansımalarını ele almak için danışmanım Eşref Altaş hocayla yaptığımız istişareler sonucunda tezin konusuna karar verdik.

İslam düşüncesinde birden fazla âlemin imkânı konusundaki tartışmalar büyük oranda kelamcılar ve filozoflar arasında cereyan etmiştir. Filozofların biricik âlem düşüncesi metafizik sonuçları açısından kelam düşüncesinin hem Tanrı tasavvurunu hem de ahiret-mead anlatısını tehdit etmektedir. Bu tartışmanın hararetli hale gelmesi filozoflar içinden İbn Sînâ gibi bir dehanın çıkması ve kelamcıların yönünü filozoflara çevirmesiyle gerçekleşmiştir. Bilhassa filozofların her bir görüşünü kritik eden Fahreddin er-Râzî'nin kitaplarında biricik âlem meselesine müstakil bir bölüm ayırmasıyla bu mesele tüm kelam kitaplarında yerini almıştır.

Tezimizde filozofları, hem geniş bir külliyat kaleme alması hem de eleştirilerin temel odağı olması sebebiyle İbn Sînâ özelinde; kelamcıları ise yine hem geniş bir külliyatı olması hem de kendisinden sonraki eleştiri geleneğinin İmamı olması hasebiyle Fahreddin er-Râzî özelinde ele almayı uygun bulduk. Bu doğrultuda tezi üç bölüme ayırdık. Birinci bölümde birden fazla âlem probleminin İbn Sînâ'ya varıncaya dek Antik Yunan'daki kökenlerini ve İslam dönemindeki tartışmalarını ele aldık.

İkinci bölümde İbn Sînâ'nın hem fizikî hem de metafizik delillerle biricik âlemi nasıl ispatladığını araştırdık. Son olarak üçüncü bölümde ise Fahreddin er-Râzî'nin biricik âlem düşüncesine yönelttiği fizikten metafiziğe varan eleştirilerini ele aldık.

Tezin konusunu belirlemede ve sonraki yazım süreci boyunca beni yönlendiren, hatalarımı düzelten, vaktini ayırıp tartışan ve en önemlisi İslam düşüncesine olan ilgimi en güzel şekilde pekiştiren, öğrencisi olmayı kendime gurur addettiğim kıymetli hocam Prof. Dr. Eşref Altaş'a teşekkür ederim. Bu ilimlerle ilgilenirken takip etmem gereken yöntem konusunda yönlendiren ve ilmî müktesebatıma çokça katkısı olan Münir Gözcü, Kenan İsmail Paçacı ve Tayfun Demir'e; tezi birlikte müzakere ettiğim arkadaşlarım Recep Miraç Bilit, Fuat Karaca, Abdullah Aksu, Muhammed Salih Yurdagül ve Yusuf Ziya Akgün'e; ilme olan iştiağını her anlamda destekleyen annem, babam ve kardeşime; tezin yazımı boyunca sabır, sebat ve anlayışını esirgemeyip destek olan sevgili nişanlım Saliha Zeynep hanıma müteşekkirim.

Son olarak sağlamış oldukları burs desteğiyle çalışmamı rahat bir şekilde sürdürmeme vesile olan Türk Tarih Kurumuna ve İlim Yayma Vakfına teşekkürü bir borç bilirim. Birçok kişinin katkısıyla hazırladığım bu tezin İslam düşüncesi literatürüne katkı yapmasını Rabbimden niyaz ediyorum. Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

Bilal Öztürk

Fatih/İstanbul

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.:	Adı geçen eser
Bkz./bkz.:	Bakınız
c.:	Cilt
çev:	Çeviren
ed.:	Editör
m.ö.:	Milattan önce
ö.:	Ölümü
sy.:	Sayı
thk.:	Tahkik
trc.:	Tercüme
vd.:	ve diğer

GİRİŞ

Tezin Konusu: Bu tezin konusu İslam düşüncesinde birden fazla âlemin imkânına dair filozoflar ve kelimciler arasındaki tartışmaları İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî özelinde hem fizik hem de metafizik uzantılarıyla ele almaktır. ‘Âlem’ kelimesinin birçok anlamı olmakla beraber bizim tezde konu edindiğimiz anlamı filozofların evren tasavvurunda etrafı felek-i muhitte çevrili, merkezinde yeryüzünün yer aldığı, iç içe geçmiş kürelerden oluşan ve dışında ne boşluk ne doluluğun olmadığı âlemdir. Tezde temel olarak ele alınan problem bu anlamda birden fazla âlemin olup olmayacağı tartışmasıdır.

Tezin Önemi ve Amacı: İslam felsefesi çalışmaları geçtiğimiz yüzyıldan beri hem Batı hem de Doğu akademilerinde hızlı bir gelişim göstermektedir. Klasik dönem felsefesinin teorik ilimleri olan fizik, matematik ve metafizik; pratik ilimleri olan ahlak, ev yönetimi/ekonomi ve siyaset alanlarında yapılan genel çalışmalar sonrası araştırmacılar daha dakik meselelere yönelmişlerdir. Bizim de bu tezde incelemek istediğimiz dakik mesele daha çok fizik ilimlerinde ele alınan birden fazla âlemin imkânı problemini metafizik uzantılarıyla birlikte incelemektir. Birden fazla âlemin imkânı meselesi sadece modern dönemde değil modern öncesi filozoflarca da çokça tartışılmıştır. Modern öncesinden kastımız presokratik filozoflara kadar uzanan bir geçmişinin olduğudur. Klasik kozmoloji ve fiziğin yerini bugün modern fiziğe dayalı kozmoloji aldığı için elbette birden fazla âlem problemi farklı bir düzlemde tartışılmaktadır. Ancak Aristoteles’in de dediği gibi insan tabiatı gereği bilmek ister.¹ Bu sebeple insanoğlunun âleme dair merakı belli bir dönemle sınırlı değildir. Birden fazla âlemin imkânı probleminin ele alındığı dönemlerden biri de İslam düşüncesinin hâkim olduğu dönemdir. İslam düşünürleri de dayandıkları fizik teorileri ile birden fazla âlemin imkânı meselesini tartışmışlardır. Tezin önemi de burada ortaya çıkmaktadır. İncelediğimiz kadarıyla daha önce birden fazla âlem meselesiyle ilgili müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Sadece kitap bölümü yahut ara cümlelerle değinilmiştir. Ne var ki bunlarda da filozof ve kelimcilerin argümanlarına ve temel dayanaklarına dair bir şey söylenmeyip yalnızca genel görüşler aktarılmıştır. Bu çalışma alanında bir ilk olup birden fazla âlem probleminin sürecini özetlemeyi, İslam

¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 13.

döneminde nasıl tartışıldığını, fizik ve metafizik ilimlerindeki dayanaklarını ortaya çıkarmayı ve tartışmanın temel kaygılarını tespit etmeyi taahhüt eder.

Yöntem ve Kapsam: Tezi üç bölüm olarak tasarladık. Birinci bölümde birden fazla âlem probleminin uzun bir geçmişi olduğu için İbn Sînâ'ya nasıl taşındığı gösterme sadedinde Antik Yunan ve İslam dönemini inceledik. Antik Yunan'da presokratik filozofların ve sistematik dönemin görüşlerini ana hatlarıyla ele aldık. Presokratiklerle ilgili kaynak çok sınırlı olduğu için Simplicios'un tasnifine ve doksografi geleneğinin aktardığı görüşlere müracaat ettik. Bunun yanında ikincil literatür olarak modern dönem araştırmacılarının bulguları da temel dayanak noktalarımızdan biri oldu. Sistematik dönem filozofları olan Platon ve Aristoteles'i ele alırken Platon'un *Timaios*'unu; Aristoteles'in ise *Fizik* ve *Gökyüzü Üzerine* kitaplarını birincil kaynak olarak kullandık. Bunun yanında Aristoteles şarihlerinin bazılarında da yararlandık. İslam döneminde ise erken dönem keliması ve İbn Sînâ öncesi İslam filozofların görüşlerini tespit etmeye çalıştık. Erken dönem kelimasında doğrudan tartışılan birden çok âlem problemini bulamamak da bununla uzantılı ele alınan meseleleri inceleyerek kelamcıların bu konudaki görüşlerinin ne olabileceğini soruşturduk. İbn Sînâ öncesi filozofların ise kitaplarında doğrudan ifadeler olduğu için onların görüşlerini tespit etmek nispeten daha kolay oldu. İslam dönemini araştırırken temel dayanağımız düşünürlerin kendi kitaplarıdır. Bununla beraber gerekli görüldüğünde ikinci literatüre de başvuruldu. Birinci bölümün kapsamı birden fazla âlem ve bununla uzantılı meselelerdir.

İkinci bölümde filozoflar özelinde İbn Sînâ'nın görüşlerini ele aldık. İbn Sînâ'yı seçmemizde temel iki gerekçe vardır: (i) İbn Sînâ teorik felsefeyi ele aldığı geniş, orta hacimli ve özet niteliğindeki bütün kitaplarında biricik âlem meselesini müstakil bir bölüm olarak ele almış ve bolca birincil literatür miras bırakmıştır. (ii) Kelamcılar felsefeyi İbn Sînâ özelinde okuyup eleştirmiştir. İbn Sînâ'nın düşüncesini ele alırken meselenin hem fizik hem de metafizik dayanakları incelenmiş, argümanlar tespit edilmiş ve uzantıları ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Çalışma boyunca bolca birincil kaynak olduğu için büyük oranda İbn Sînâ'nın kendi kitapları esas alınmıştır. Yine gerekli görüldüğünde ikincil kaynaklara da müracaat edilmiştir. İkinci bölümün kapsamı bir âlem meselesi ve bununla doğrudan ilişkili olan meselelerdir.

Üçüncü ve son bölümde ise kelamcılar özelinde Fahreddin er-Râzî'yi ele aldık. Râzî'yi ele almamızın ise temel olarak üç sebebi vardır: (i) Râzî de İbn Sînâ gibi bir âlem meselesini hem felsefî yöntemle yazdığı hem kelam yöntemiyle yazdığı hem de şerh olarak yazdığı kitaplarında müstakil bir bölüm olarak incelemiştir. (ii) Râzî doğrudan İbn Sînâ'yı muhatap kabul ederek kitaplarına şerhler yazmıştır. (iii) Muteahhirun kelamcılarının bir âlem konusundaki eleştirilerinin nüveleri Râzî'de bulunur. Râzî bir âlem meselesini müstakil bir bölüm olarak ele aldığı bütün kitaplarında filozofların görüşlerini üç argümanda toplamıştır. Bu argümanların ikisi fizik, biri de metafizikle alakalıdır. Biz de bu üç argümanı Râzî'nin *el-Metâlib*'inden hareketle inceledik. Râzî'nin eleştirilerini incelerken meseleye değindiği diğer kitapları da birincil kaynağımız oldu. Keza gerekli görüldüğü yerde ikincil literatüre de başvuruldu. Bölümün sonuna gelindiğinde kelamcıların temel kaygısının ahiret-mead anlatısıyla ilgili olduğu sonucuna ulaşıldı. Üçüncü bölümün kapsamı Râzî'nin bir âlem meselesinde fizikten metafiziğe uzanan eleştirileridir.

Kaynaklar ve İlgili Literatür: Çalışmamızda büyük oranda birincil kaynaklar esas alınmıştır. Birinci bölümde presokratik filozofların görüşleriyle ilgili yeterince birincil kaynak olmadığı için felsefe tarihi yazarlarından Ahmet Arslan, Ahmet Cevizci, J. Burnet, E. Zeller vd. yazarlar ile doksografi yazarlarına müracaat edilmiştir. Sistematik dönem incelenirken ise Platon'un *Timaios* diyalogu ve Aristoteles'in *Fizik* ve *Gökyüzü Üzerine* kitapları birincil kaynağımızı oluşturur. Bunların çoğunun Türkçe çevirisinden yararlanılmıştır. Daha önce belirttiğimiz üzere erken dönem kelamcılarında doğrudan birden fazla âlem tartışması bulunmadığı için genellikle ikincil literatür vasıtasıyla bulgular elde etmeye çalıştık. İbn Sînâ öncesi filozofların görüşleri için ise doğrudan filozofların, çoğu Türkçeye kazandırılmış metinlerini ele aldık.

İkinci ve üçüncü bölümde neredeyse yalnızca birincil literatür kullandık. Bu bölümlerdeki temel kaynaklarımız İbn Sînâ'nın *Uyûnu'l-hikme*, *Şifa-Fizik*, *Danışnâme-i âlâi*, *en-Necât*, *el-İşârât* ve *t-tenbîhât* kitapları; Râzî'nin ise *el-Mebâhis*, *el-Metâlib*, *Nihâyetu'l-ukûl*, *Şerhu'l-İşârât*, *Şerh-u Uyûni'l-hikme* kitaplarıdır. Bu kitaplardan Türkçe çevirisi olanları kullanmakla beraber gerekli görüldüğü yerde tarafımızca çevrildi. Temel kaynaklarımızı oluşturan birincil kaynakların yanında kimi zaman ikincil kaynaklardan da istifade edilmiştir.

Birden fazla âlemin imkânı ile ilgili müstakil bir çalışma yerli ve yabancı literatürde neredeyse yoktur. Sadece Zeller, Burnet, Nestle ve Conford arasında birkaç presokratik filozofun birden fazla dünya hakkındaki görüşlerinin ne olduğu konusunda bir tartışma vardır ki bu da bir asır öncesine dayanır. İslam dönemindeki tartışmalar hakkında ise ne bir kitap ne de bir makale bulunmamaktadır. Elbette birden fazla âlemin imkânı meselesinin uzantıları olan boşluk, mekân, dört unsur, hareket vs. ile ilgili çokça çalışma mevcuttur ancak kastımız doğrudan birden fazla âlemin imkânı meselesi hakkında çalışma olmamasıdır.

BÖLÜM I: ANTİK YUNAN VE İSLAM DÜŞÜNCESİNDE BİRDEN
FAZLA ÂLEMİN İMKÂNINA YÖNELİK TARTIŞMALAR

Çalışmamızın bu bölümünde öncelikle birden fazla âlemin imkanına yönelik ilk tartışmaların ortaya çıktığı Antik Yunan dönemini, sonrasında ise İslam dönemini inceleyeceğiz. Bu sebeple öncelikli olarak içinde bulunduğumuz âleme dair felsefi araştırmanın nasıl başladığını, filozofların hangi kaygılar ve iddialarla birden fazla âlemi/dünyayı mümkün gördüklerini ve iki büyük sistem filozofu Platon ve Aristoteles'in 'biricik âlem' görüşünü ele alacağız.

Antik Yunanda felsefî düşünce öncesinde evrene, insana, tabiata ve en genel anlamda varlığa dair açıklamalar Homeros (MÖ 9. yy) ve Hesiodos (MÖ 7. yy) gibi şairlerin şiirlerinde dile getirilirdi. Doğadaki olgu ve olaylara dair anlatılar Yunan tanrılarının birbirleri arasındaki çekişme ve kavgalar etrafında şekillenirdi. Bilhassa Hesiodos'un *Tanrıların Doğuşu* (*Theogonia*) isimli eseri felsefî düşünce öncesi tanrılara ve evrenin kökenine dair açıklamaların en kapsamlısıdır. Felsefî düşüncenin nerede başladığı problemini bir kenara bırakıp meşhur anlatımı dikkate alırsak ilk defa Miletli doğa filozoflarıyla varlığa dair açıklama mitolojik öğelerden arındırılmaya başlandı. Muhtemelen birtakım insanlar doğadaki nedensel düzenliliği fark ettiler ve bu düzenin çözümlenmesi yoluyla varlığın kökenine dair tutarlı bir anlatı sunabileceklerini düşündüler. Bu filozoflar varlığın kökenine dair araştırmalarında üst bir ilkeye dayanmadan salt gözlem ve basit aklî çıkarımlarla açıklama modelleri sundular. Yapılan açıklamalar filozoflar arasında bir diyalektik oluşturdu ve karşıt teoriler argümantasyon yöntemiyle tartışılmaya başlandı.

Her ne kadar *mitostan logosa* bir geçiş olsa da erken Yunan kozmolojisinin oluşumunda mitolojik öğeler ve anlatılar yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Misal olarak Sokrates öncesi filozoflardan Parmenides hariç hepsi evrenin zamanda bir başlangıcı olduğunu ve öncesindeki bir düzensizlikten ortaya çıktığını düşünür.² Bu düşünce *Theogonia*'da her şeyden önce kaos (*Khaos*) olduğu ve düzenin (*Kozmos*) bundan sonra ortaya çıktığı anlatısı³ ile paralellik arz eder. Bununla birlikte doğayı anlamaya yönelik rasyonel bir çaba olduğu gerçeği göz ardı edilemez.

² Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006), 31.

³ Hesiodos, *Theogonia: İşler ve Günler*, çev. Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 7.

1.1. Kavramsal Çerçeve: Ouranos ve Kosmos, Semâ ve Âlem

Filozofların âlemin yapısına dair görüşlerine geçmeden önce konuyla alakalı birkaç kavramı açıklamak yerinde olacaktır. Bunlardan en önemli ikisi ‘*kosmos*’ (κοσμος) ve ‘*ouranos*’ (οὐρανός) kelime çiftleridir. Yunanca konuşan ve yazan filozoflar âleme ve dünyaya dair görüşlerini büyük oranda bu kelimelerle ifade eder. Sözlük anlamına göre *kosmos* temelde üç anlama gelir: (i) tertip, düzen, nizam; (ii) süslemek, dekorasyon; (iii) dünya veya evren düzeni.⁴ Konumuz itibarıyla bizi daha çok üçüncü anlam ilgilendirir ancak kelimenin geçirdiği tarihsel seyre kısaca dikkat çekmek gerekir.

Erken dönemde bu kelime “düzen” anlamına geliyordu ve kısa bir dönem içinde “süs” anlamıyla birleştirildi. Daha sonra evreni gözlemleyen Yunanlılar bilhassa güneş, ay ve yıldızların mükemmel düzenini fark ettiler ve bunu evrenin en önemli özelliği olarak kabul ettiler. Böylelikle *kosmos* öncelikle “dünya düzeni” ve sonrasında daha basitçe “dünya” anlamında kullanılmaya başlandı.⁵ Conford’a göre presokratik İyon geleneği mevcut anlamıyla bağlantılı olarak dünyayı oluşturan ateş, su, hava, toprak gibi parçaların birbirinden ayrışıp bir düzene kavuşması veya bir anlamda düzenlenmesi için bu kelimeyi kullanmıştır. Böylece bu kelime ‘dünya’ ve ‘evren’ anlamlarına gelmiştir.⁶

Ne var ki bu kelimenin ‘dünya’ anlamını ifade edecek şekilde ne zaman kullanıldığını hâlâ bilmiyoruz.⁷ Ancak araştırmacılara göre kelimenin bu anlamda kullanılmaya başlanması MÖ 5. yy’ın ortalarını bulur. Nitekim Pythagoras (MÖ 570 – 495) içindeki düzene dayanarak her şeyin kabına *kozmos* ismini veren ilk kişidir.⁸

⁴ James Diggle, ed., *Cambridge Greek Lexicon* (New York: Cambridge University Press, 2021), 826-27.

⁵ William Keith Chambers Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, çev. Ergün Akça, c. 1 (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011), 124.

⁶ Francis Macdonald Cornford, “Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy”, *The Classical Quarterly* 28, sy 1 (1934): 1.

⁷ Charles H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1994), 219. Kelimenin tarihsel seyri hakkında Kahn’ın atıf yaptığımız kitabının 219-230 arası sayfalarına bakılabilir.

⁸ Jaap Mansfeld ve David Runia, ed., *Aëtiana V (4 Vols.): An Edition of the Reconstructed Text of the Placita with a Commentary and a Collection of Related Texts*, (Brill, 2020), 4:2090; Ps. Plut. Plac. 2.1.

Pythagoras'ın “evren” anlamını çağrıştıran bu ifadesine mukabil aynı dönemde Empedokles de bu kelimeyi “dünya” anlamına gelecek şekilde kullanmıştır.⁹

Bir diğer önemli kelime olan *ouranos* ise sözlükte gök, gökyüzü, gökler, evrenler gibi anlamlara gelir.¹⁰ Bu kelimenin terimsel olarak hangi anlama gönderme yaptığını tespit etmeye çalıştığımızda işler daha karmaşık bir hal alır. Zira kimi zaman *kozmos* ile eş anlamlı kullanılırken¹¹ kimi zaman daha farklı bir anlamda kullanılır. Aristoteles başlıca kozmoloji eseri olan *Gökyüzü Üzerine* isimli kitabını da bu kavramla isimlendirir¹² ve bize 278b numaralı pasajda bu kelimenin üç farklı anlamını aktarır:

- (i) Tanrısal olan her şeyin kendisinde kurulu olduğuna inanılan ve bütününi yani evrenin en dış çemberindeki doğal cisme denir. Burada kastedilen sabit yıldızlar küresidir.
- (ii) İçinde Ay'ın, Güneş'in, kimi gök cisimlerinin bulunduğu, bütününi/evrenin uç çemberiyle süreklilik oluşturan cisme gökyüzü denir. Kelimenin buradaki anlamı ise gezegenlerin küresi anlamında göklerdir.
- (iii) En uçtaki çemberle sarılan cisme gökyüzü diyoruz. Nitekim gökyüzüne “bütün”, “her şey” denir. Burada ise içindeki her şeyle birlikte bir bütün olarak evren anlamına gelir.¹³

Bu anlamları dikkate alarak diyebiliriz ki ‘gökyüzü’ olarak Türkçeye çevirebileceğimiz bu kelime en genel anlamda yeryüzünün üst kısmındaki tabakaları ifade etmek için kullanılır. Platon ve Aristoteles bu iki kelimeyi özdeşleştirse de Epiküros dünyanın (*kozmos/κοσμος*) gökyüzünde (*οὐρανός*) bir bölge olduğunu ifade eder.¹⁴ O halde ihtiyatlı olarak bu iki kelimenin kimi zaman ‘evren’ anlamında aynı şeyi ifade ettiklerini, bununla beraber gökyüzünün kozmostan daha umumî bir anlama sahip olduğunu söyleyebiliriz. Öyle anlaşılıyor ki *kozmos* kelimesi ister yer küre olarak dünya anlamında kullanılsın ister diğer kürelerle birlikte bütün bir evren

⁹ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, 1:124.

¹⁰ *Cambridge Greek Lexicon*, 1039.

¹¹ Bkz. Platon, *Devlet adamı*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 55/269d; Platon, *Timaios Doğa Üzerine*, çev. Özgüç Orhan, (İstanbul: Fol Kitap, 2022), 107/28b; Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2013), 38/280a22.

¹² Yunanca: *Περὶ οὐρανοῦ*; Latince: *De Caelo*; İng: *On The Heaven*.

¹³ Aristoteles, *Gökyüzü üzerine*, 34-35/278b10-20.

¹⁴ Cornford, “Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy”, 1.

anlamında kullanılsın, gökyüzü kelimesi hem dünyaya hem de evrene zarf olan bir manaya gönderme yapar. Bu anlam karışıklığının sebebi Yunan kozmolojisinin Aristoteles'te kemale eresiye kadar geçirdiği süreç ve gelişimdir. Zira boşluğu reddeden Aristoteles tam bir küre olan evrenin sınırlarını çizmiş ve kapatmıştır. Bu kapalı evren tasavvurunda bizatihi evrene zarf olacak dışarıdan bir şey yoktur. Söz konusu iki kavramın aynı anlamı ifade etmesi bu kozmolojinin kabulünün zorunlu bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslam dünyasında Aristoteles'in *Gökyüzü Üzerine* kitabına denk gelen fizik ilimlerinin bu kısmı için 'semâ' ve 'âlem' kelime çiftleri kullanılmıştır. Nitekim İbn Sînâ büyük külliyyatı olan *Kitabu's-şifâ*'nın bu kısmı incelediği bölümüne *es-Semâ ve'l-âlem* ismini verir. Keza İbn Rüşd de Aristoteles'in bu kitabına yazdığı kısa, orta ve uzun şerhler için bu kelime çiftini beraber kullanır (örn. *Telhisu's-semâ ve'l-âlem*, *Şerhu's-semâ ve'l-âlem*).

Âlem kelimesi sözlükte "alâmet, nişan" anlamına gelen *alem* veya "bilmek, bilgi" anlamına gelen 'ilm kelimesinden türetilmiştir. Yaratıcının varlığına işaret etmesi anlamında *alem* kelimesinden türemesi daha muhtemeldir. Kelimenin sözlük anlamı yaratılmışların tümü anlamına gelir. Bir başka anlamı ise feleğin içten kuşattığı cevherler ve arazların tümü demektir. Şayet bu kelime mutlak olarak kullanılırsa farklı şeylerin toplamı anlamına gelir. Kelamcılar çok büyük oranda kelimenin bu anlamını tercih etmişlerdir. Kelamcılara göre âlem, Allah dışındaki her şeyin toplamından (*mâ sivâllâh*) ibarettir.¹⁵ Farklı şeylerden sadece biri için kullanılırsa bu durumda da o şeyler bütünü anlamına gelir. Misal olarak insan âlemi, su âlemi, ateş âlemi gibi. Rivayete göre bu anlamda Allah Teâlâ binlerce âlem yaratmıştır. Câfer-i Sâdık'tan gelen bir rivayete göre iki tane âlem vardır. Birincisi feleğin kuşattığı her şey anlamında büyük âlemdir. İkincisi ise insan anlamında küçük âlemdir. Çoğulu olan *âlemûn* veya *avâlim* ise melekler, cinler insanlar âlemi gibi yaratılmışlar topluluğu veya insan sınıfları anlamını ifade eder. Kurân-ı Kerim'de birçok defa ve her zaman *âlemûn* ve *âlemîn* şeklinde geçen bu kelimenin ne anlam ifade ettiği hakkında bir dizi tartışma vardır. "*Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur*" (Fatıha:1) ayetinde geçen *âlemin* kelimesi hakkında İbn Abbas (ra) mükellef varlıklar olan insan ve cin

¹⁵ Abdulkâhir Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn* (İstanbul: Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Neşriyatı, 1928), 33; Ebû Hâmid Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 37.

topluluklarının kastedildiğini iddia eder. Ezherî (ö. 980) de “Âlemlere uyarıcı olsun diye kuluna *Furkân*’ı indiren Allah’ın şânı ne yücedir” (Furkan:1) ayetini delil getirerek İbn Abbas’ı (ra) destekler. Zira Hz. Peygamber hayvanlara, meleklerle veya diğer varlıklara değil, mükellef varlıklara gönderilmiştir. Vehb bin. Münebbih’ten (ö. 732) rivayet edildiğine göre Allah Teâlâ on sekiz bin âlem yaratmıştır ve dünya bunlardan yalnızca biridir. Zeccac (ö. 923) ise bu kelimenin Allah’ın yarattığı her şey anlamına geldiğini ifade eder.¹⁶

Bizim bu tezde âlem kelimesinden kastımız yine kelimenin sözlük anlamlarından biri olan en dış feleğin içten kuşattığı, içinde yıldızlar, gezegenler, dünyalar ve canlı varlıklar olması mümkün olan âlem ve bu âlemde başka âlemlerin imkanıdır.

Semâ ise “yükselmek, yükseklik” anlamına gelen *sumuv* kelimesinden türemiştir. Kelimenin sözlük anlamı her şeyin veya her evin çatısı, her şeyin üzerinde olan yer anlamlarına gelir. Zeccac’a göre *semâ* sözlükte “yükselen her şey” anlamına gelir. Bu sebeple evin çatısına, bulutlara ve yüksekte olan şeylere *semâ* denir. Bir diğer anlamı ise gökten yağmasına nispetle “yağmur” demektir. Bu genel anlamlardan mülhem olarak “gök, gökyüzü” anlamı en meşhur kullanımdır.¹⁷ Kelimenin çoğulu genellikle *semâvât* şeklinde kullanılır. Kurân-ı Kerim’de tekil ve çoğul olarak onlarca defa kullanılır. Kurân-ı Kerim’de yedi gökten yedi yerde bahsedilir. Bu tezde *semâ* kelimesini dünya ile en dış felek arasında bulunan gök katmanları anlamında kullanacağız.

1.2. Yunan Filozoflarının Âlem Konusundaki Görüşlerine Dair Tasnifler

Filozofların bu konudaki görüşlerini tasnif etmek için kullanacağımız en temel iki kaynağımız Simplicios’un, Aristoteles’in *Fizik* kitabına yaptığı şerhteki tasnif ve Aetius’un *Placita*’sıdır. Şüphesiz diğer yazarlarda da konumuzla alakalı atıflar

¹⁶ Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisânu’l-Arap* (Beyrut: Dâr-u Sâder, 1375), XII: 420; Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi’l-Kurân* (Mekke: Mektebetu’n-Nezâr Mustafa el-Baz), 447-48.

¹⁷ İbn Manzur, *Lisânu’l-Arap*, XIV: 397-99; İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi’l-Kurân*, 320-22.

bulabiliriz -ki yeri geldiğinde bunlardan yararlanacağız- ancak zikrettiğimiz bu yazarlar konuyla ilgili isim vererek tasnif yaparlar.

1.2.1. Simplikios'un Tasnifi

Aristoteles *Fizik* kitabının sekizinci bölümündeki bir pasajda isim vermeksizin hareket üzerinden âlemlerin bir veya çok olduğunu iddia edenlerin olduğunu söylüyor:

“Ne ki evrenlerin sonsuz sayıda olduğunu ve bu evrenlerden kiminin oluştuğunu kiminin yok olduğunu söyleyenler devinimin her zaman var olduğunu ileri sürmekteler demektir (çünkü oluş ile yok oluşların o evrenlerin devinimiyle birlikte olması zorunlu). Ebedi ya da ebedi olmayan tek bir evrenden söz edenler de devinim üzerine temellendirmelerine uygun kabuller ileri sürüyor.”¹⁸

Pasajdan da anlaşılacağı üzere Aristoteles, hareketin ezelî-ebedî olduğunu kabul etmenin, birden fazla âlemi mümkün görmenin zorunlu bir sonucu olduğunu iddia ediyor. Keza ister ezelî ister hâdis olsun tek bir âlemi kabul edenler de hareket teorilerine uygun bir zeminde bunu yaparlar. Aristoteles burada hareket ve âlem düşüncesi arasındaki zorunlu ilişkiye dikkat çekmektedir. Bu pasajı şerh eden Simplikios, birden fazla ya da tek bir âlemin veya dünyanın olduğunu iddia edenleri, hareketin ezeliliği ve hâdisliği konusundaki görüşleriyle beraber aktarır. Buna göre Anaksimandros, Leukippos, Demokritos ve Epiküros'un takipçileri dünyaların sayıca sonsuz olduğunu, bunların yaratılıp yok edildiğini, bazılarının tekrar yaratılıp bazılarının da sonsuza kadar yok edildiğini iddia etmiştir. Bu görüşte olanlar hareketin de ezelî ve ebedî olduğunu düşünür. Zira hareket olmadan oluş ve bozuluş mümkün değildir.¹⁹

Hareketin sonsuz olduğunu düşünüp ezelî ve ebedî tek bir dünya olduğunu iddia edenler Platon ve Aristoteles'tir. Simplikios'un aktardığına göre Anaksimenes, Herakleitos, Diogenes ve Stoacılar da sonsuz hareket ve bir dünya görüşündedir ancak

¹⁸ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 337/250b18-23.

¹⁹ Simplicius, *Simplicius: On Aristotle Physics 8.1-5*, çev. István Bodnár, Michael Chase, ve Michael Share (London New Delhi New York Sydney, 2014) s.22/1121,5-9.

bu filozoflara göre Platon ve Aristoteles'teki gibi ezelî-ebedî aynı dünya değil, belirli zamansal periyotlarla yaratılıp yok edilen dünyalar vardır. Buna göre bu dünyalar aynı anda bir arada bulunmazlar, aynı anda sadece tek bir dünya var olabilir.²⁰

Tasnifin bir diğer kısmından Empedokles vardır. Ona göre dünyanın oluşumunda hareketi açıkça gözlemliyoruz. Bu sebeple dünya (ya da fragmanlardaki diğer ifadelerine göre gökler/evrenler) var olup yok olurlar. Hareket ise dünya varken vardır, dünyanın olmadığı durumda hareket kesintiye uğrar.²¹ Yani âlemde kesintisiz bir hareket olmayıp dünya/âlem meydana geldikçe hareket var olur.

Simplikios son olarak hareketin ezelî olmayıp başlangıcı olduğunu, dolayısıyla zamanda başlangıcı olan tek bir âlem ve dünya görüşünde olan bir grup filozofun ismini zikreder ki bunlar Anaksagoras, Arkhelaos ve Metrodoros'dur. Bu filozoflara göre akıldan (*nous*) hareket gelmeden önce hepsi durağandı. O halde dünyanın zamanda bir başlangıcı olması zorunludur.²² Simplikios'un tasnifini Tablo 1'de şöyle gösterebiliriz:

Tablo 1. Simplikios'ta Hareket Tasnifine Göre Âlemler/Dünyalar

	Bir âlem/dünya		Çok âlem/dünya
	Ezelî-ebedî	Art arda yaratılan	
Sonsuz hareket	Platon, Aristoteles	Anaksimenes, Herakleitos, Diogenes, Stoacılar	Anaksimandros, Leukippos, Demokritos, Epiküros ve takipçileri
Hâdis hareket		Anaksagoras, Arkhelaos, Metrodoros (Sadece bir tane)	

²⁰ Simplicius, 22/1121,10-17.

²¹ Simplicius, 22/1121,17-20.

²² Simplicius, 22-23/1121,22-27.

Aralıklı hareket		Empedokles (Birden fazla)	
-------------------------	--	------------------------------	--

Simplikios'un tasnifinden elde ettiğimiz neticeye göre filozofların çoğu âlemin veya dünyanın bir olduğunu iddia ediyor. Ancak âlemin birden fazla olduğunu iddia edenlerle bir olduğunu iddia edenler arasındaki temel ayrım âlemlerin aynı anda var olup olmadığıdır. Birden fazla âlem olduğunu iddia eden filozoflar bunların aynı zaman diliminde birden fazla olarak bulunabileceğini düşünür. Art arda olsa da birden fazla âlemi mümkün gören filozoflar ise bunların aynı zaman dilimi içinde beraber bulunabileceklerini reddederler. Simplikios son olarak tek bir dünyanın veya âlemin olduğu ve bunun da yok olacağını söyleyen bir doğa filozofunu bilmediğini söyler.²³ İmdi doksografi geleneğinin bu konuda bize aktardığı bilgilere bakabiliriz.

1.2.2. Doksografik Geleneğin Tasnifi

Bu konuda başlıca kaynağımız Aetius'un *Placita* isimli derlemesidir. Eserin orijinali günümüze ulaşmamıştır ancak Sahte-Plutarkhos ve Stobaeus Aetius'un eserinden çokça alıntılar yaparak eseri günümüze ulaştırmıştır.²⁴ Kitabın ikinci bölümü kozmolojiye ayrılmıştır. Aetius bu bölümün ikinci kısmında filozofların gerekçelendirmelerini aktarmaksızın yalnızca hangi filozofun hangi görüşte olduğunu birer cümle halinde bize bildirir. Aetius'un yaptığı tasnifi inceledikten sonra Simplikios'un tasnifi ile aralarındaki ihtilafa da kısaca değineceğiz.

Placita'da yapılan tasnife göre Thales, Pythagoras, Empedokles, Ecphantus, Parmenides, Melissos, Zenon, Herakleitos, Anaksagoras, Platon ve Aristoteles'e göre yalnızca bir âlem/dünya vardır. Buna mukabil Anaksimandros, Anaksimenos, Arkhelaos, Ksenophanes, Diogenes, Leukippos, Demokritos, Epiküros ve

²³ Simplicius, 23/1121,23-26.

²⁴ Bkz. Jaap Mansfeld, "Doxography of Ancient Philosophy", içinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta ve Uri Nodelman, Fall 2022 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022).

Metrodoros’a göre sonsuz boşlukta sonsuz âlem/dünya (*kozmos*) olduğunu düşünür.²⁵ Aetius’un tasnifi Tablo 2’de gösterebiliriz:

Tablo 2. Aetius’un Tasnifi

Bir âlem/dünya	Çok âlem/dünya
Thales, Pythagoras, Empedokles, Ecphantus, Parmenides, Melissos, Zenon, Herakleitos, Anaksagoras, Platon ve Aristoteles	Anaksimandros, Anaksimenes, Arkhelaos, Ksenophanes, Diogenes, Leukippos, Demokritos, Epiküros ve Metrodoros

Aetius’un yaptığı tasnif Simplicios’un tasnifinden çok öncedir. Bununla birlikte Simplicios bazı noktalarda yorumlarını Aristoteles’in öğrencisi Thaophrastos’a dayandırır ki Simplicios’un, Teheoprastus metni için en iyi kaynak olduğu düşünülür.²⁶ Öncelikle iki yazarın da zikrettiği bazı isimler birbirlerinin kitaplarında zikredilmemiştir. Öte yandan bazı filozofların görüşlerini birbirlerinden farklı sınıflandırmışlardır. Tablo 3’te bu farklılıkları şöyle gösterebiliriz:

Tablo 3. Simplicios ve Aetius Arasındaki Farklılıkları

	Bir âlem/dünya	Çok âlem/dünya
İttifak olunanlar	Herakleitos, Anaksagoras, Empedokles, Platon, Aristoteles	Anaksimandros, Leukippos, Demokritos, Epiküros
Simlicius’ta olanlar	Anaksimenes, Diogenes, Arkhelaos, Metrodoros, Stoacılar,	

²⁵ Mansfeld ve Runia, 2090.

²⁶ Radim Kočandrle, “Infinite Worlds In The Thought Of Anaximander”, *The Classical Quarterly* 69, sy 2 (Aralık 2019): 483-500, 3.

Aetius'ta olanlar	Thales, Ekphantos, Pythagoras, Parmenides, Melissos, Zenon	Anaksimenes, Ksenophanes, Arkhelaos, Diogenes, Metrodorus
İhtilaf olunanlar	Anaksimenes, Arkhelaos, Diogenes, Metrodorus	

Yukarıdaki üç filozofun farklı yerlerde sınıflandırılmasında gerçekten bir ihtilaf var mıdır? Bu noktada aceleci olunmaması gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü Simplicios'un sınıflandırmasına göre bu filozoflar birden fazla âlemi değil, bunların aynı anda ve bir arada bulunuşunu reddederler. Eğer bunu dikkate alırsak bir âlem görüşünde olduklarını söyleyebiliriz. Ancak aynı anda olmasa da farklı âlemleri mümkün görmeleri bakımından birden fazla âlem görüşünde oldukları kabul edilebilir. O halde burada hakikî bir ihtilaf yoktur.²⁷

1.3. Presokratik Filozofların Birden Çok Âlemin İmkânına Dair Görüşleri

İmdi Simplicios ve Aetius'tan aktarılan tasnifin ardından birkaç filozofun görüşlerini ele almamız yerinde olacaktır. Birkaç filozofu ele alacağız çünkü ancak birkaç tanesinin teorisinden haberdarız. Misal olarak Thales veya Herakleitos'un bir âlem/dünya görüşünü nasıl savundukları konusunda ancak spekülasyon yapabiliyoruz. Ancak birkaç filozofun âlem tasavvuru hakkında spekülasyondan öteye geçebileceğimiz yeterli sayıda veri vardır. Ele alacağımız filozofların görüşleri hakkında en ayrıntılı bilgiye sahip olduğumuz ikisi doğal olarak Platon ve

²⁷ Biz Aetius'un sınıflandırmasını incelerken metin olarak Mansfeld ve Runia'nın editörlüğünde hazırlanan İngilizce tercümeyi esas aldık. Ancak daha önce bahsettiğimiz gibi metnin orijinali kaybolmuş, Sahte-Plutarkhos ve Stobaeus vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır. Plutarkhos ve Stobaeus arasında da ciddi birtakım ihtilaflar bulunmaktadır. Örnek olarak Plutarkhos metninde Anaksimandros, Anaksimenes ve Arkhelaos bir âlem/dünya taraftarı olarak rivayet edilirken Stobaeus metninde çok âlem/dünya tarafında sınıflandırılır (bkz. Cornford, "Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy", s. 4.) Araştırmacılara göre Plutarkhos, Aetius'un *Placita*'sını özet şeklinde yazarken Stobaeus adeti üzere birebir alıntı yapmıştır (bkz. Mansfeld, "Doxography of Ancient Philosophy"). Bu sebeple Stobaeus metninin daha güvenli olduğunu söyleyebiliriz. Yine şunu ifade etmiş olalım ki bu noktada da hakikî bir ihtilaf olmayabilir. Nitekim zikredilen bu filozoflar birden fazla âlemi/dünyayı değil, bunların aynı anda ve bir arada bulunuşunu reddeder.

Aristoteles'tir. Zira bu iki filozofun bizzat metinleri elimizde mevcuttur. Ancak sürecin onlara kadar nasıl geldiğini görmek için birkaç filozofa değinmemiz gerekir ki bir noktadan sonra bu filozoflar Platon ve Aristoteles'in muhatabı olacaktır.

1.3.1. Anaksimandros'un Çoklu Âlem Görüşü

Çoklu dünyalar konusunda modern dönemde üzerinde en çok tartışma konusu olan filozof Anaksimandros'tur. Zira Anaksimandros atomcular öncesinde kendisine çoklu dünyalar veya âlemler atfedilen tek kişidir. Bu sebeple tezimizde Anaksimandros'a ayrı bir başlık açma ihtiyacı duyduk. Ne var ki Anaksimandros hakkındaki metinsel kanıtlar onun hangi düşüncede olduğunu net bir şekilde ortaya koymak için elverişli değil. Nitekim elimizdeki metinlerin tamamı Aristoteles sonrası kaynaklara aittir ve Aristoteles bu konuda kesin bir şey söylemiyor. Anaksimandros'un düşüncesi hakkında sorulan temel soru şudur: Acaba o aynı anda var olan sayısız dünyalara veya âlemlere mi inanıyor yoksa birbiri ardına var olup yok olan ve aynı anda bir arada bulunmayan dünyalara veya âlemlere mi?

Zeller'e göre Anaksimandros, Theophrastos'a kadar götürebileceğimiz güvenilir bir geleneğe göre birbirini biteviye takip eden, dolayısıyla başlangıcı ve sonu olmayan bir dünyalar silsilesine inanıyordu. Bundan başka bir şekilde anlaşılan bir geleneğe göre ise sonsuz-sınırsız bir uzayda eşzamanlı olarak var olan dünyalara inanıyordu.²⁸ Zeller ilk görüşü tercih etmiştir. Sonrasında Burnet güçlü itirazlar getirerek Anaksimandros'un eşzamanlı olarak var olan sayısız dünyalara inandığını göstermeye çalışmıştır. Zeller ve Burnet arasındaki görüş ayrılığı daha sonraki yazarlar arasında bir dizi diyalektik oluşturmuştur.²⁹

Taraflara ayrılan çokça isim zikretmekle beraber Anaksimandros'un düşüncesini tespit etmeye çalışmanın temel gayesi atomcular öncesinde çoklu

²⁸ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 58.

²⁹ Ölümünden sonra Zeller'in Yunan felsefesi tarihini yeniden baskıya hazırlayan Nestle, Burnet'in argümanlarını benimsemiştir. Daha sonra Conford delilleri baştan aşağı incelediği bir makalesinde Zeller'i güçlü bir şekilde savunmuştur. Benzer tutum David Furley ve Aryeh Finkelberg tarafından benimsenirken Martin West ve Marcel Conche, Burnet'in tarafında yer almıştır. Kahn ise mevcut delillerin yetersizliği sebebiyle bu konuda tevakkuf etmiştir bkz. Koçandirle, "Infinite Worlds In The Thought Of Anaximander" 1-2.

dünyalara veya âlemlere dair bir öğretinin olup olmadığını araştırmaktır. Bu minvalde Anaksimandros'un düşüncesine yönelik modern dönemde iki farklı yaklaşım vardır:

- (i) Varlığa gelip yok olan tek bir dünya vardır ancak bu dünyadan sonra başka bir dünya varlığa gelir.
- (ii) Varlığa gelip yok olan ve eşzamanlı olarak bir arada bulunan sonsuz sayıda dünya vardır.

Her iki yorum da bir şekilde çoklu dünyalara atıf yapar. Daha önce belirttiğimiz gibi buradaki tartışma bu dünyaların eşzamanlı olarak bulunup bulunmadığıdır. Daha temeldeki bir tartışma ise plüralistler öncesinde bir filozofa çoklu dünyalar görüşünü atfedebilmemizin imkanıdır. Burada Zeller ve Conford'un yaklaşımlarını ele alabiliriz.

Aetius'tan yapılan alıntıya göre Anaksimandros sınırsız göklerin Tanrı olduğunu düşünür.³⁰ "Gök" veya "dünya" ifadesi doksografi yazarlarında değişiklik gösterir. Yunanca *theos* tapınma nesnesi, kendisine tapılan gibi anlamlara gelir. Zeller bu noktaya dikkat çekerek Anaksimandros'un sayısız bir şeye Tanrı diyemeyeceğini iddia eder. Çünkü hiç kimse aynı anda bir arada bulunan sonsuz sayıda Tanrı'ya (dünyaya) tapmayı düşünemez.³¹

Conford'a göre ise bir arada var olan sonsuz dünyalar düşüncesi ancak Parmenides sonrası plüralistler eliyle ortaya çıkmıştır.³² Öyle anlaşıyor ki Conford'un bunu reddetmesinin sebebi çoklu evrenler düşüncesiyle boşluk düşüncesi arasındaki birbirini gerektiren ilişkidir. Net bir boşluk düşüncesinin oluşumu Parmenides'in ve takipçilerinin varlıkta boşluğu reddetmesi sonrası plüralistlerin hareketi açıklama kaygısından doğmuştur. Dolayısıyla boşluğa dair tam bir tasavvur olmadan önceki bir dönemde çoklu dünyalar öğretisi olamaz. Conford ayrıca birazdan zikredeceğimiz Burnet'in delillerini tek tek incelemiş ve eleştirip Zeller'i savunmuştur.

Burnet'e göre ise doksografi geleneği bize Theophrastos'un, ilk filozofların tek bir dünyaya mı yoksa sonsuz sayıda dünyaya mı inandıklarını tartıştığını söylüyor. O halde âlemlerin çokluğu veya birliği düşüncesi ilk filozoflara kadar geri götürülebilir. Öte yandan kaynaklarda çoklu dünyalar görüşüne sahip kişiler zikredilirken

³⁰ Mansfeld ve Runia, *Aëtiana V (4 Vols.)*, 2076.

³¹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1:106.

³² Bkz. Cornford, "Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy" 1-16.

Anaksimandros, Anaksimenes, Arkhelaos, Ksenofenes, Diogenes, Leukippos, Demokritos ve Epiküros birlikte anılır. Bunların arasındaki tek fark ise Epiküros'un dünyalar arası mesafenin eşit olduğunu söylemesine karşın Anaksimandros'un bu mesafelerin eşit olmadığını söylemesidir. Burnet'in bundan başka birkaç delili daha vardır ancak son delilini zikretmekle yetinelim. Burnet çoklu dünyalar öğretisinin atomculardan eski olduğunu göstermek için ilk Pisagorculardan biri olan Petron'u³³ örnek verir. Petron'a göre bir üçgen etrafında sırayla dizilmiş yüz seksen üç dünya vardır.³⁴ O halde çoklu dünyalar öğretisi atomcular öncesinde var olduğuna göre Anaksimandros'ta da pekâlâ bulunabilir.

Guthrie *Yunan Felsefe Tarihi* kitabının Anaksimandros düşüncesini ele aldığı bölümünde bu konuyu bütün metinsel delilleriyle etraflıca inceler ve Conford'un görüşünde karar kılar.³⁵ Buna göre Anaksimandros hangi terimi kullanmış olursa olsun (ister sonsuz gökler ister sonsuz dünyalar) zaman içinde var olup sırayla yok olan dünyaları kastetmiştir. Kaynaklarda sayısız dünyaların bir arada bulunduğunu ifade eden rivayetler “gökler” ile “dünyalar” kelimelerinin karıştırılmasından ortaya çıkmıştır. Karışıklığın sebebi ise sonsuz uzayın farklı yerlerinde ve aynı anda dünyaların olabileceği şeklindeki atomcu öğretinin Epikürcülükle yaygınlaşması, haliyle de atomcularla zikredilen Anaksimandros'un da bu düşüncede olduğu varsayımından kaynaklanmaktadır.

Guthrie'ye göre Anaksimandros'un “sayısız gökler” dediği şey, dünyayı kuşatan ilk ateş küresinin parçalanmasından sonra ortaya çıkan sayısız halkalar, yani yıldızlardır ki bu, Aristoteles'in “gök” için verdiği üç anlamdan birine tekabül eder. Daha önce zikrettiğimiz üzere Aristoteles'in ifadesine göre gök, gök cisimlerini taşıyan gökler anlamına da gelir. Birçok kaynakta geçtiğine göre eski Yunan inanişinde gök tektir ve Tanrıdır. Anaksimandros ise gökleri çoğaltmıştır. O halde

³³ Petron hakkında neredeyse hiçbir şey bilinmemektedir. Hatta Pisagorcu olup olmadığı bile kesin değildir. Kaynaklarda Tanrılarla ilgili mitlerden bahseden ve bir üçgen etrafında sırayla dizilmiş 183 dünya (*kosmos*) olduğunu iddia eden biri olduğu anlatılır. Üçgenin her bir kenarında 60 dünya vardır, geri kalan 3 dünya ise köşelerde yer alır ve ahenk içinde dönerler. Bkz. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, 1:328; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1:157. Ancak Conford'a göre Petron'un ilk Pisagorculardan olduğunu söylememiz için elimizde yeterli kanıt yoktur. Onun Demokritos, Leukippos veya Platon'la çağdaş olması muhtemeldir. Bkz. Cornford, “Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy”, s. 14-15; Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, 1:329.

³⁴ John Burnet, *Erken Yunan felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2013), 49-50.

³⁵ Bkz. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, 1:119-128.

bunların tanrısal olduğunu düşünmesi gayet olağandır. Anaksimandros’a göre yıldızlar (yani bir anlamda gökler) dünyamızın (yani *kosmosun*) bir parçasıdır.³⁶

Guthrie son olarak Conford’un çoklu dünyaların Parmenides sonrası plüralistlerle ortaya çıktığı görüşünü destekler. Çünkü atomcuların çoklu dünyalar düşüncesi, cismin ve uzayın doğası arasında yaptıkları net ayrımın bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır ki Anaksimandros’ta böyle bir ayrımın izi yoktur. Keza MÖ beşinci yüzyıl öncesinde cisim ve boş uzay arasında açık bir felsefi ayrım yapılmamıştır.³⁷

Anaksimandros’ta çoklu dünyalar veya âlemler düşüncesi, bu görüşü destekleyen yazarların kanıtlarıyla beraber temennilerini de içerir ki Conford’un ifadesiyle bu fantastiktir. Zira Anaksimandros’ta böyle bir düşüncenin olup olmadığını tespit etmek için metinsel kanıtlar yeterli değildir. Kullanılan birçok kavramın tarihsel seyri, düşüncenin gelişimi ve filozofların birbiri ile etkileşimi bu noktada önem arz eder. Bunları dikkate alınca Zeller ve onu destekleyen Conford’un yaklaşımı daha makul gözükmemektedir. Çünkü birazdan ele alacağımız üzere çoklu dünyalar öğretisi ilk defa mutlak boşluk ile varlık arasında kesin bir ayrım yapan atomcuların düşüncesinden neşet etmiştir. Ancak atomculara giden yolda önemli bir eşik olarak Parmenides’i ele almamız gerekir.

1.3.2. Parmenides’in Bir, Sonlu, Sınırlı ve Küre Âlem Görüşü

Bilindiği üzere ilk doğa filozofları çokluğun, değişimin, dönüşümün ve hareketin gerisindeki birlik arayışında idiler. Bu dönemin ana kaygısı varlığın kendisinden neşet ettiği kaynak (*arkhê*) arayışıdır. Uzunca bir süre kaynak sorunu tartışıldıktan sonra araştırmanın ihmal edilen bir yönü fark edildi: çokluğun, değişimin, dönüşümün ve hareketin bizatihi kendisi. Oluş problemi Herakleitos ve Parmenides tarafından tartışılmıştır. Bu iki filozof doğa filozoflarının çokluktan birliğe uzanan araştırma süreçlerini tersine çevirerek birlikten çokluğun çıkış problemini araştırmışlardır. Konumuz açısından önemli olan kısım ise boşluk fikrinin ortaya çıkış sürecidir. Nitekim ileride değineceğimiz üzere atomculara birden fazla âlem düşüncesi

³⁶ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, 1:126.

³⁷ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, 1:127.

imkanını boşluk düşüncesi verir. İmdi Herakleitos ve Parmenides'in varlığı ve oluşu nasıl ele aldıklarına bakalım.

Herakleitos'a göre varlıkta bir durağanlık yoktur ve her şey akış içindedir. Bu sebeple Herakleitos varlığı değil oluşu esas almıştır. Kendisinden önceki filozofların birlik veya süreklilik arayışının boş olduğunu, çünkü evrende hiçbir sabitenin olmadığını söyler.³⁸

Parmenides ise hiçbir şeyin değişime ve oluşa konu olmadığını iddia etmiştir. Çünkü Varlık bir, durağan, ezeli ve ebedîdir. Şöyle ki, var olanlarla beraber her ne düşünürsek düşünelim bu düşüncenin bizatihi kendisi de Varlık'tır.³⁹ Düşünceye konu olmayan şey ise var değildir. Dile gelen ve düşünülen her şey vardır. O halde Varlık vardır, var olmayan var değildir. Böylece Parmenides Varlık ile düşüncüyü özdeş hale getirmiştir. Var olan yalnızca Varlık'tır.

Var olanın yalnızca Varlık olduğunu ortaya koyduktan sonra onun özelliklerinden bahseder. Her Yunanlı filozof gibi Parmenides de hiçten hiçbir şey çıkamayacağı için Varlık'ın ezeli olduğunu düşünür. Aynı zamanda Varlık bütündür ve parçaları yoktur. Çünkü parçaları varsa bile yine Varlık'tan farklı şeyler olmayacaktır. Keza Varlık'ı bölecek bir şey de yoktur. Onu bölen şey ancak boşluk (var olmayan/yokluk) olabilir fakat boşluğun kendisi yokluktur, var olmadığı için de Varlık'ı bölemez. O halde Varlık sürekli ve bölünmezdir. Varlık'ın hareketsiz ve durağan olmasının gerekçesi kendisinde boşluk bulundurmamasıdır. Var sayalım ki Varlık hareket ediyor olsun. Peki nereye hareket edecek? Boşluğa hareket edemez çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi boşluk bizatihi yokluktur. Şayet varlığa hareket ediyorsa o halde kendisine doğru hareket ediyor demektir ki bu da Varlık'tan farklı bir şey değildir.⁴⁰ Ona göre hareket dahil tüm oluşlar bir yanılsamadan ibarettir. Parmenides hareket için boşluğun zorunlu olduğunu düşünür.

Parmenides direkt âlemin birliğinden ve çokluğundan bahsetmese de Varlık'ın bir, sonlu ve sınırlı olduğunu ifade eder. Sonlu ve sınırlı olması Parmenides'in Varlık

³⁸ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 75-76; Anthony Kenny, *Antik Felsefe / Batı Felsefesinin Yeni Tarihi 1. Cilt*, çev. Serdar Uslu (Küre Yayınları, 2022), 35; Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 73; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1:193.

³⁹ Kenny, *Antik Felsefe / Batı Felsefesinin Yeni Tarihi 1. Cilt*, 40.

⁴⁰ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, s. 59.

düşüncesi açısından ilginç görünse de ona göre sonsuzluk eksiklik ve belirsizliktir. Belirsizlik ise her düşüncede karşı karşıya kaldığımız Varlık için düşünülemez. Parmenides'e göre Varlık mükemmeldir ve en mükemmel şekil olan küre görünümündedir. Üstelik Varlık'ı yer kaplayan bir kütle yani cisim olarak düşünür.⁴¹ Bu haliyle bakarsak Parmenides'e göre içinde bulunduğumuz âlem haricinde başka bir âlemin olmadığı sonucunu çıkarabiliriz.

1.3.3. Empedokles'te Âlemin Meydana Gelişi ve Biricik Âlem

Empedokles'e göre Varlık dört tanedir ve bunlar toprak, su, hava ve ateştir. Bu dört öge ezelî, ebedî, değişmez ve dönüşmezdir. Âlemin tamamı bu dört öğenin belli oranda karışımından müteşekkildir. Parmenidesçi Varlık'ın özelliklerini taşımaları bakımından gerçekte değişmezler ancak karışımları ile duyuşal âlemi meydana getirirler.⁴² Yani görünürde bir değişim ve dönüşüm gözlemlenir ancak hakikatte bir değişim ve dönüşüm söz konusu değildir. Ancak Empedokles kendinde ezelî, ebedî ve değişmez olan bu dört varlığı harekete geçirecek, birbirine yaklaştırıp uzaklaştıracak iki ilkeye ihtiyaç duymuştur ki bunlar *Sevgi* ve *Nefret*'tir. Bu iki ilkeyle âlemin ortaya çıkışını döngüsel bir tarih anlatısı kurgulayarak açıklayan Empedokles periyodik olarak dört dönem kurgular. Birinci dönemde âlem, Sevgi'nin hâkim olduğu ve her şeyin ahenk içinde karıştığı mükemmel bir küre görünümündeki bir birlik halindedir. İkinci dönemde ise Nefret hakimiyeti eline almaya başlar ve öğeler birbirlerinden yavaş yavaş ayrılır. Bu süreçte ağır olan toprak ve su âlemin merkezine doğru çökerken hafif olan hava ve ateş yükselir ve göğün kristal küresini oluştururlar. Üçüncü dönemde Nefret hakimiyet sahibidir ve dört unsurun tamamı birbirinden tümüyle ayrılmıştır. Son olarak dördüncü dönemde Sevgi yeniden âleme dahil olur ve kısmen birleşme, kısmen ayrışma gerçekleşir. Son dönem âlem, her şeyin birbiriyle karıştığı mutlak birlik ve küresellik halindedir.⁴³

⁴¹ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 80.

⁴² Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 79-80.

⁴³ Cevizci, 82-83; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1:275-276.

Hareket için boşluğu zorunlu gören Parmenides, boşluğu reddetmişti. Empedokles de Parmenides ve takipçileri gibi boşluğu kabul etmez. Bununla beraber sağduyuyla tecrübe ettiğimiz hareketi inkâr etmemiş ve öğretisi içinde açıklamaya çalışmıştır. Buna göre hareket, şeylerin karşılıklı ve eşzamanlı yer değiştirmesinden ibarettir. Böyle bir hareket için boşluğa gerek yoktur.

Empedokles'in Parmenidesçi Varlık'ı dörde çıkarması çoklu âlemler öğretisini gerektirmez. Çünkü tarihsel kurgusunda da anlattığı üzere olan biten her ne varsa sınırları belli olan küre görünümündeki tek bir âlemde gerçekleşir. Bu âlemin dışında da herhangi bir boşluk yoktur. O halde Empedokles'e göre âlem bir ve küredir.

1.3.4. Anaksagoras'ın Bir Âleminde Çok Dünyası

Anaksagoras da Parmenidesçi varlık öğretisine karşı oluşu açıklama kaygısı güden filozoflardan biriydi. Anaksagoras genel olarak Empedokles'i haklı bulur. Ancak Varlık, Empedokles'in dediği gibi dört değil sonsuzdur. Ayrıca hareket ettirici neden olarak Empedokles'in Sevgi ve Nefret olan iki ilkesini bire indirmiştir.⁴⁴ Anaksagoras'a göre âlemdeki bu çokluk ve çeşitlilik yalnızca dört unsura indirgenemez. Ona göre doğadaki herhangi bir şeyi sonsuza kadar bölme imkânımız olsaydı yine o şeyin kendisiyle karşılaşacaktık, Empedokles'in iddia ettiği gibi dört unsurla değil. Çünkü her şey, her şeyde bulunur. Örnek olarak bir kemiği ne kadar parçalayıp bölersek bölelim yine karşılaşacağımız şey kemiktir. Ayrıca kemik haricindeki her şey de (kan, saç, su, toprak vs.) yine o parçaların içinde sonsuz sayıda bulunur. Anaksagoras'a göre bir şeyi bölmenin kendisinde duracağı bir sonu yoktur, her şey sonsuza kadar bölünür. Herhangi bir şeyde en fazla ne varsa o baskın gelir ve nesne o şeyin adını alır. Bu ise şeylerin birbiri ile karışmasının bir sonucudur.

Anaksagoras da Empedokles gibi kendi kozmogonisinde âlemin ortaya çıkışını açıklamaya çalışır. Buna göre âlemin bir başlangıç noktası vardır ve bu noktaya "ilk karışım" veya "bütün" adını verir. Bu isimlendirme Parmenides'in Bir ve Bütün dediği Varlık'ı ya da bir diğer ifadeyle âlemi andırır. Bu dönemde âlem her şeyin her şeyde

⁴⁴ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1:287.

olduğu tam bir karışım içindedir. İkinci dönemde her ne olduysa⁴⁵ bir kaos dönemi başlamıştır. Son olarak üçüncü dönemde Anaksagoras'ın *Nous* (akıl, zihin, zekâ) adını verdiği üst bir ilke kaostan kozmosa geçişi sağlamıştır. *Nous* âleme bir çevrinti hareketi verir, böylece soğuk ve sıcak birbirinden ayrılmaya başlar. Nihayetinde bu çevrintinin merkezinde madde yoğunlaşır ve toprak haline gelir. Daha hafif olan hava ise âlemin çeperine doğru itilir.

Anaksagoras'ın, Anaksimandros'ta olduğu gibi birden fazla dünyaya (*kosmos*) veya âleme inanıp inanmadığı modern dönemde tartışma konusu olmuştur. Doksografi yazarları ve Simplikios yaptıkları tasniflerde Anaksagoras'ın eşsiz bir dünyaya inanlardan olduğunu zikreder. Keza Anaksagoras'ın kendi ifadeleri de buna tanıklık edebilir: “Tek bir kozmostaki şeyler birbirinden ayrılmaz veya balta ile kesilmez”.⁴⁶ Burnet ise Anaksagoras'ın sayısız dünyalara ilişkin İyon teorisini benimsediğini iddia eder. Buna delil olarak Anaksagoras'a ait şu alıntı gösterilir:

“Şeyler böyle olduklarından birçok ve her türden şeyin bir araya gelen şeylerde bulunduğunu...hayata sahip olan diğer hayvanlar gibi insanların da onlardan meydana geldiğini ve bu insanların bizim dünyamızda olduğu gibi şehirlerde ve ekilmiş tarlalarda oturduklarını, yine bizim dünyamız gibi, onların da bir Güneş'leri, Ay'ları ve geri kalan şeyleri olduğunu farz etmek zorundayız.”⁴⁷

Farklı dünyalardan bahsettiği şeklinde anlaşılan bu pasajdan hareketle Anaksagoras'ın birden çok dünyaya inandığı düşünülmüştür.⁴⁸ Ancak Conford'a göre bu fragman farklı dünyalardan değil, aynı dünyanın farklı bölgelerinden bahseder. Buna delil olarak da Platon'un *Phaidon* diyalogundaki Sokrates'in dünya anlatısını gösterir.⁴⁹ Sokrates'in ifade ettiği haliyle dünya çok büyüktür. Kendileri bu dünyanın çok küçük bir bölgesinde yaşarlar. Başka insanlar da dünyanın çok farklı bölgelerinde yaşarlar. Dünyanın her yerinde su, sis ve havanın olduğu büyük çukurlar vardır ancak bu dünyanın tamamı havayla çevrili bir gökyüzüne sahiptir.⁵⁰ Dünyanın farklı

⁴⁵ Anaksagoras bu ilk dönemin nasıl sona erdiği sorusunu cevapsız bırakır. Ona göre herhangi bir nedenle sıcak-soğuk zıtlığı ortaya çıkmış ve âlemin oluşum süreci başlamıştır (Bkz. Arslan, 1:298-99.)

⁴⁶ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, 2:253.

⁴⁷ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1:302.

⁴⁸ Burnet, *Erken Yunan felsefesi*, 200.

⁴⁹ Bkz. Cornford, “Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy”, 8.

⁵⁰ Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 118/109b.

bölgelerinde yaşayanların da bu anlamda Güneş'leri ve Ay'ları vardır. O halde bu pasajdan Anaksagoras'ın birden çok dünyaya inandığı sonucu çıkmamaktadır.⁵¹

Atomculara geçmeden önce Empedokles ve Anaksagoras'ın genel bir değerlendirmesini yapmamız yerinde olur. Her şeyden önce bu filozoflarla beraber *kosmos* “dünya” anlamında kullanılmaya başlıyor. Bu sebeple dünya ve âlem arasındaki ayrımın netleşmeye başladığını görmekteyiz. Her iki filozof da boşluğu kabul etmediği için burada “âlem” derken kastımız, boşluk olmaksızın tüm oluşun kendi içinde gerçekleştiği yeri kastediyoruz. Dünya ise âlemin içinde bulunan yer küredir. Bu filozoflar Parmenides'in Varlık öğretisi gereği âlemin bir olduğunu düşünür. Ancak oluşu ve hareketi reddetmedikleri için âlem içinde oluşabilecek dünyaları reddetmezler. Parmenides'in Varlık öğretisi gereği hem âlem hem de dünya bir, ezelî, ebedî ve değişmezdir. Empedokles ve Anaksagoras ise oluşun bir başlangıcı olması gerektiğini düşünür. Empedokles'e göre ezelî ve ebedî olan dört unsurdan hâdis olan diğer her şeyin oluşması için unsurların karışması gerekir ki bu da oluşun bir başlangıcı olduğunu gösterir. Keza Anaksagoras da ezelde her şeyin tam bir karışım halindeyken bir noktada oluşun başlaması gerektiğini düşünür. Bu sebeple her iki filozof bu hareketin nasıl başladığını açıklamak için üst ilkelere başvurmuştur.

Oluşu ve hareketi hâdis kabul etmeleri birden fazla dünyanın oluşum imkanını zımında barındırır çünkü hâdis olanın sonu gelebilir. Ancak hareketin ilkesi olan her ne ise tekrar hareket verebilir ve o dünyanın yok oluşundan sonra başka bir dünya oluşabilir. Doksografi yazarlarından da öğrendiğimiz kadarıyla her iki filozof da bir dünyanın olduğunu iddia eder. Ancak burada kastedilen eşzamanlı olarak ancak bir dünyanın bulunabileceğidir. Âlem ve dünya ayrımının yapılması bu noktada önemlidir. Her iki filozofa göre de oluşun kendi içinde gerçekleştiği âlem her halükârda birdir. Ancak eşzamanlı olmasa da birden fazla dünya mümkündür. Eşzamanlı birden fazla dünya/âlem düşüncesi daha sonra ortaya çıkmıştır.

⁵¹ Bu pasajı farklı bir şekilde yorumlayan Arslan'a göre buradan Anaksagoras'ın, Herakleitos ve Empedokles'te olduğu gibi birbirini takip eden dünyalar silsilesine inandığı sonucu çıkmaz. *Nous* çevrinti hareketini başlattığı zaman eşzamanlı olarak birden çok evren veya âlem meydana gelebilir. Bkz. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1:302. Biz bu noktada âlemi ve dünyayı ayırmak istiyoruz. Zira Anaksagoras boşluğu reddetmişti. Buna göre yalnızca tek bir âlem olabilir, ancak bu âlem içinde birden çok dünyanın vücuda gelmesi olasıdır.

1.3.5. Atomcuların Çoklu Âlemi Mümkün Kılan Görüşleri

Atomcuların birden fazla âlem düşüncesinin iki temel varsayımı vardır: (i) âlemi oluşturan bölünemez en küçük yapı taşları olan atomlar ve (ii) sonsuz uzay veya boşluk düşüncesi.⁵² Bu varsayımlara göre teorik olarak sonsuz sayıdaki atomlar, sonsuz uzayın herhangi bir yerinde bir araya gelip bir âlem oluşturabilir. Aristocu fizik yalnızca tek bir âlemi gerektirse de atomcu fiziğe göre sonsuz uzaydaki sonsuz atomların birden fazla âlem oluşturmalarının önünde hiçbir engel yoktur. İmdi atomculuk düşüncesi ile başlayarak bu iki temel varsayımı açıklayalım.

Antik dönemde atomcuların temsilcisi konumunda olan iki filozof Leukippos ve Demokritos'tur. Atomcuların da Empedokles ve Anaksagoras'ta olduğu gibi temel kaygıları Parmenidesçi Varlık ile sağduyu ile tecrübe ettiğimiz çokluk ve oluş âlemini uzlaştırmaktı. Atomcular bu oluşun, maddenin en küçük yapı taşı olan ve bölünemeyen parçalardan (*atoma*) meydana geldiğini iddia eder. Bu atomlar Parmenidesçi varlığın özelliklerini taşır yani ezelî, ebedî ve değişmezlerdir. Hatırlanacağı üzere Parmenides Varlık'ın bölünemez olduğunu iddia etmişti. Takipçisi Zenon da Varlık'ın bölünmesi durumunda bunun sonsuza kadar gideceğini söyleyerek Parmenides'i desteklemişti. Keza boşluk da mahza yokluk olduğu için Varlık'ı bölebilecek hiçbir şey yoktur. Empedokles ve Anaksagoras bu eleştirilerin sınırı içinde kalarak oluşu ve çokluğu açıklamaya çalışırken atomcular yepyeni bir model teklif ettiler. Buna göre bir şeyin bölünmesi onun bir noktada durmayacağı anlamına gelmez.⁵³ Nihayetinde aklın bir kategorisi olarak bölünmenin kendisinde duracağı bir parça vardır ki bu atomdur. Sağduyu âleminde gördüğümüz bu çokluğun ve oluşun temelinde bu atomların bir araya gelişi ve ayrılışı vardır.

Varlığın kaynağını bu şekilde açıkladıktan sonra atomcular oluşun ve hareketin imkanını boşluk düşüncesiyle göstermeye çalıştılar. Atomcular Parmenides'in, "hareket için boşluk zorunludur, boşluk yoktur, o halde hareket de yoktur" şeklindeki argümanını, "hareket vardır, o halde boşluk da vardır" şeklinde tersine çevirip

⁵² Aristoteles de atomcu fiziğin iki temel varsayımı olduğunu, bunların da atom (cisim/dolu olan) ve boşluk (boş olan/yokluk) olduğunu söyler. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 24/985b.

⁵³ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1:315-16.

boşluğun varlığını kanıtlamaya çalıştılar. Boşluk derken kastedilen gerçek Varlık olan atomun içindeki boşluk değildir çünkü gerçekten de Varlık'ta boşluk bulunmaz. Ancak birden çok Varlık olması sebebiyle bu Varlıkları birbirinden ayıracak bir boşluğun olması gerekir.⁵⁴ Keza atomların hareket etmesi, birleşmesi ve ayrışması için de boşluk gereklidir. Atomlar sonsuz sayıdadır, bu sebeple boşluk da sonsuzdur.

Sonsuz atom ve sonsuz boşluk düşüncesine ulaşan atomculara göre bir kısım atomların boşluğun herhangi bir yerinde bir âlem oluşurken başka atomların başka bir yerde farklı bir âlem oluşturmamaları için hiçbir sebep yoktur. Atomcu fizik eşzamanlı birden fazla âlemin ve dünyanın imkanını sağlamaktadır. Atomculara kadarki filozoflar hakkında tartışmalar devam etse de atomcuların birden fazla âlemi mümkün gördükleri noktasında ittifak vardır.

1.4. Sistematik Dönem

Platon ve Aristoteles hem felsefeleri hem de bıraktıkları eserler itibarıyla bütün bir felsefe tarihini en çok etkileyen iki filozoftur. Günümüzde dahi herhangi bir felsefi soruşturma bu iki filozoftan bağımsız yürütülememektedir. İki filozof arasında derinden görüş ayrılıkları olsa da konumuz itibarıyla âlemin biricikliği noktasında müttetiklerdir. Bununla beraber âlemin birliğini temellendirmeleri açısından farklılaşırlar. Platon idealar öğretisini esas alarak âlemin biricikliğini ispat ederken Aristoteles daha çok fizik ilkelerine dayalı bir ispat yapar.

1.4.1. Platon'un Bir ve İyi Âlemi

Platon âleme dair anlatısını biricik kozmoloji eseri olan *Timaios* diyalogunda bize sunar. Kitabın giriş sohbetinden sonraki ikinci bölümünde âlemin oluşumu ele alınır. Platon araştırmaya başlamadan önce birkaç öncül sıralamakla işe başlar. Buna göre ilk olarak iki şey arasında ayırım yapmak gerekir: (i) hep var olup oluşa tâbî

⁵⁴ Arslan, 1:316-17; Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 91.

olmayan ve (ii) hep oluşup aslında hiç var olmayan. Bir diğer ifadeyle Platon, kadîm ve hâdis arasında bir ayrımın olması gerektiğini ifade eder. Kadîm ve hâdis arasındaki ayırmadan sonra birincinin akılla, ikincinin duyuyula kavrandığı söyler. İkinci bir öncül ise hâdisin yani meydana gelen ve oluşa tâbî olan şeyin bir nedeni olması gerektiği, zira nedensiz hiçbir şeyin meydana gelemeyeceğidir. Son olarak üçüncü bir öncül zikreder. Buna göre bir şeyin yapıcısı⁵⁵ o şeyi yaparken hep var olanı model alarak yaparsa o şey iyi ve güzel; meydana gelmiş ve oluşa tâbî olanı model alarak yaparsa kötü ve çirkin olacaktır.⁵⁶

Yukarıda zikrettiği üç öncülden hareketle âlemi incelemeye başlayan Platon ilk olarak âlemin ezeli olup olmadığını tartışır: “Herhangi bir zamanda oluşmaya başlamadan hep var mıydı, yoksa başlangıç noktasından başlayarak mı meydana gelmiştir?” En başta yaptığı ayrım ezeli suretlerin bulunduğu hep var olan idealar âlemi ile oluşa tâbî olan ve hakikî varlığı olmayan âlemdir. Birinci kısmı akılla idrak ederken ikinci kısmı duyuyula idrak ederiz. Peki içinde bulunduğumuz âlemi nasıl idrak ediyoruz? Âlem gözle görülür ve elle tutulur bir bedene sahiptir. Dolayısıyla duyu algısına konu olur ve böyle olan her şey de hâdistir. O halde âlem de hadistir ve meydana gelmiştir. Dolayısıyla da zamanda bir başlangıcı vardır.

Âlem hakkında bir diğer araştırmaya geçen Platon, ikinci öncülden hareketle âlemin bir yapıcısının olması gerektiği sonucuna varır: “Ve yine meydana gelmiş bir şeyin zorunlu olarak bir neden sonucu meydana gelmiş olduğunu söylüyoruz”. Zira meydana gelmiş olması sebebiyle âlemin bir nedeninin ve yapıcısının olması gerekir. İdealar âlemindeki suretler ezeli ve ebedî olduğu için onların bir yapıcısı yoktur. Ancak kendisinde oluş gözlemlediğimiz bir şeyin mutlaka bir yapıcı olması gerekir. Zira nedensiz hiçbir şey meydana gelmez.⁵⁷

Platon’un âlem hakkındaki ikinci soruşturması, üçüncü öncülün bir cevabı olarak âlemin yapıcısının onu hangi modele göre yaptığı sorusudur: “Mimarını onu hangi modele göre yapmıştır?”. Şayet hiç değişmeyen model aldıysa âlem iyi ve güzel

⁵⁵ Platon da diğer Yunanlılar gibi dinî gelenekteki “yoktan yaratan” Tanrı anlayışına yabancıdır. George Grote’nin de belirttiği gibi Platon *Demiourgos*’u bir “yaratıcı” olarak değil, “yapıcı” veya “sanatkâr” olarak tasavvur etmiştir. Bkz. Francis Macdonald Cornford, *Platon’un Kozmolojisi Timaios Çevirisi ve Açıklaması*, çev. Özgüç Orhan (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022), 50.

⁵⁶ Platon, *Timaios Doğa Üzerine*, 107/28a.

⁵⁷ Platon, *Timaios Doğa Üzerine*, 108/28c.

olacaktır. Yok eğer meydana geleni model aldıysa kötü ve çirkin olacaktır. Platon’a göre evren meydana gelmiş en güzel şeydir. Keza onun yapıcısı olan Zanaatkâr da nedenlerin en iyisidir. O halde yapıcısı onu yaparken değişmeyi ve aklı olanı model almıştır.⁵⁸ Böylece elimizde üç öncül ile üç netice oldu:

1. Âlem duyulurdur, duyulur olan meydana gelmiştir ve zamanda başlangıcı vardır. O halde âlem meydana gelmiştir ve zamanda başlangıcı vardır.
2. Âlem meydana gelmiştir, meydana gelmiş olanın yapıcısı vardır. O halde âlemin yapıcısı vardır.
3. Âlem iyi ve güzelse yapıcısı onu değişmez olana bakarak yapmıştır. Âlem iyi ve güzeldir. O halde âlemin yapıcısı onu değişmez olana bakarak yapmıştır.

Platon’a göre Tanrı iyi olduğu için onda asla kıskançlık bulunmaz. Bu sebeple onu kendine benzeyecek şekilde yapmıştır. Bu benzerlik her yönden böyledir. Örnek olarak, Antik Yunan ve diğer tüm felsefe geleneklerde küre veya daire, geometrik şekillerin en mükemmeli kabul edilir. Tanrı kendisine benzesin diye ona en mükemmel şekli, yani küre şeklini vermiştir.⁵⁹

Tanrı, düzenin daha iyi olduğunu düşünerek âlemi düzensizlikten yani kaostan düzene çıkardı. En iyi olan, yani Tanrı, en güzel dışında bir şey yapamaz. Bu öncülü arkasına alan Platon, akla sahip olanın ona sahip olmayandan daha güzel olacağını, dolayısıyla Tanrı da âlemi en güzel şekilde yapacağı için âlemin akıl sahibi olmasını istediğini söyler. Ancak aklın kendisi ruhtan bağımsız olarak bir şeyin içinde bulunmaz. Böylece âlemin ruh ve akla sahip bir canlı görünümünde olduğu sonucuna varır.⁶⁰

Platon âlemin “ruh ve akıl sahibi bir canlı” olduğunu ifade ettikten sonra soruşturmasına onun hangi canlının suretinde yapıldığını araştırmakla devam eder: “Âlemi kuran onu hangi canlının suretinde kurdu?”. Platon’a göre bu canlı sureti, diğer bütün canlıların formlarını kendi içinde barındıran üst bir surettir, yani onların üst cinsidir. Aynı şekilde bu âlemin sureti “Gerçek Canlı”dır. Bu Canlıda bulunan dört ana

⁵⁸ Platon, *Timaios Doğa Üzerine*, çev. Özgüç Orhan, (İstanbul: Fol Kitap, 2022), 108-9/29a.

⁵⁹ Platon, *Timaios Doğa Üzerine*, 114/33b.

⁶⁰ Platon, *Timaios Doğa Üzerine*, 111/30a-30b.

sınıf vardır: göksel tanrılar, havada uçan kuşlar, denizde yüzen balıklar ve karada yürüyen hayvanlar. Gerçek Canlı, bu dört tür canlının suretini kendi içinde barındıran bir canlıdır.⁶¹

Platon âlemin “bir (sayıyla) canlı” olduğunu iddia etmesi, birden fazla âlemin imkanını akla getirir. Böylece şu soruyu sorar: “Öyleyse ona bir Gök⁶² demekle doğru mu yaptık, yoksa birçok ve aslında sonsuz sayıdan söz etmek daha mı doğru olurdu?”. Platon âlemin birden fazla olamayacağını düşünür. Çünkü iki veya daha fazla âlem olması, birden fazla üst canlı olacağı anlamına gelir. Bu durumda bu üst canlıları da kapsayan başka bir üst canlı olacaktır ki Tanrı’nın değişmez olana bakarak yaptığı âlem bu üst canlı olacaktır. Onun altındaki âlemler ise meydana gelmiş olana bakılarak yapılacak, dolayısıyla kusurlu olacaktır. Halbuki içinde bulunduğumuz âlem kusursuz ve mükemmeldir. O halde içinde bulunduğumuz bu âlem üst canlıdır ve birdir.

Platon’un âlemin biricikliğine yönelik getirdiği ikinci argüman aşağıda alıntılanmış gibidir:

“Dolayısıyla bu kozmos, biricikliği itibarıyla her açıdan tam olan Canlıya benzesin diye, onun yapıcısı iki ya da sonsuz sayıda kozmos yapmadı; aksine bu Gök bir ve biricik olarak meydana gelmiştir, [şimdi de] vardır ve bundan sonra da olacaktır.”⁶³

Daha önce ifade ettiğimiz gibi Platon’a göre Tanrı âlemi yaparken en iyi ve en güzel şekilde yapmak için değişmez olana baktı. Değişmez olan, yani model, biricik olduğu için onun kopyasının da bir olması, çok olmasından daha güzeldir. Bu sebeple âlem bir olmalıdır. Cornford’a göre bu pasaj birden fazla âlemin olamayacağını değil, yalnızca bir kopyanın yapıldığını iddia eder. Biriciklik bir mükemmelliktir ve dünya biricikliğe sahip olmakla daha iyidir. O halde Platon’un kozmolojisi birden fazla âlem imkânını zımında barındırır.⁶⁴

Platon’a göre âlem ateş, hava, su ve toprak olan dört unsurdan oluşur. Bu dört unsur bir araya gelir ve bir bütün olarak âlemi oluşturur. Bu bütün dışında başka bir

⁶¹ Cornford, *Platon’un Kozmolojisi Timaios Çevirisi ve Açıklaması*, 74-75.

⁶² Cornford’un ifade ettiği üzere “gök” ifadesi sadece gökyüzü değil, tüm dünya anlamında *kozmosun* eş anlamlısı olarak kullanılır. Bkz. Platon, *Timaios Doğa Üzerine*, 107.

⁶³ Platon, *Timaios Doğa Üzerine*, 112/31b.

⁶⁴ Cornford, *Platon’un Kozmolojisi Timaios Çevirisi ve Açıklaması*, 78.

âlemi oluşturacak malzeme yoktur. Tüm unsurlar tek bir bütünde bir araya gelir ve ne bu unsurlar arasında ne de dışında boşluk yoktur. Atomculara göre ise eşzamanlı olarak birden fazla âlem oluşturacak sonsuz boşluk ve sayısız malzeme vardır. Demokritos’a göre bu âlemlerin bazıları büyür, bazıları çürür ve hatta birbirlerine çarpışıp yok olabilirler.⁶⁵ Platon için değişmez modele göre yapılan bu âlemin yok olması düşünülemez, bu sebeple ebedî olması gerekir. Platon’un âlemin biricikliği için hareket ettiği noktalardan biri de burasıdır. Zira âlemin, dışarıdan gelen herhangi bir tehditten korunması için bir olması şarttır. Şayet dışarıda başka bir âlem oluşturan fazladan bir malzeme olsaydı onlar dört unsurdan meydana gelecekti. Dört unsurunun hepsinin de belli güçleri vardır. Bu durumda bu iki âlemin birbirine zarar vermesi ihtimali doğardı. Halbuki bu âlem ebedî olmalıdır. O halde bir olması daha doğrudur.⁶⁶

Son olarak ifade etmemiz gerekir ki Platon, âleme dair bu anlatısının “olası açıklama” olduğunu vurgular. Dikkat edileceği üzere daima “olması daha iyidir” ve “olması daha uygundur/doğrudur” şeklinde ifadeler kullanır. Örnek olarak akıl sahibi olması, küre şeklinde olması, canlı olması, bir olması vs. hep “daha iyi” olacağı içindir. Çünkü bizler beşerî bir doğaya sahip olarak yalnızca bir kopyaya bakarak çıkarımlar yapıyoruz, hakikatini müşahade edemiyoruz. Bu sebeple Platon âleme dair anlatının olası bir hikâyeden fazlası olamayacağını düşünür.⁶⁷

1.4.2. Aristoteles’in Bir, Sonlu, Sınırlı, Dolu ve Küre Âlemi

Fizik tartışmalarıyla başlayan âlem düşüncesi ilk defa Parmenides ile mantıksal ve metafiziksel bir zemine kavuşmuştur. Plüralistler genellikle son doğa filozofları kabul edilir. Bu sebeple onlar da âlemi fizik temelli ele aldılar. Platon’a geldiğimizde âlem tasavvurunun genelde mantıksal bir zeminde yürütüldüğünü ve teolojik olarak ele alındığını görmekteyiz. Bununla beraber bu akıl yürütmeler fizikle desteklenir. Aristoteles ise âlemi büyük oranda fizik ilimlerinde ele alır. Konumuz itibarıyla âlemin

⁶⁵ Cornford, *Platon’un Kozmolojisi Timaios Çevirisi ve Açıklaması*, 91.

⁶⁶ Aynı argümanı Aristoteles *Felsefe Üzerine* isimli diyalogunda tekrarlar. Âlemin dört unsurdan oluşumu ve bu unsurların güçleri hakkında daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Cornford, *Platon’un Kozmolojisi Timaios Çevirisi ve Açıklaması* 78-92.

⁶⁷ Platon, *Timaios Doğa Üzerine*, 110/29d.

birliğini incelediği kitabı *Gökyüzü Üzerine*'dir. Aristoteles bu kitabında hareket türleri, basit ve bileşik cisimler, unsurlar ve doğaları, semavi cisimler ve felekler gibi âlemi oluşturan parçaları ve bunların ilkelerini inceler. Nihayetinde iki bin yıl geçerli olacak bir âlem modeli teklif eder. Batlamyus elinde bu model matematik ilimleriyle bütünlüklü bir sistem hüviyeti kazanır. Aristoteles kozmolojisinin metafizik açıklama ile uzlaşısı ise İslam döneminde; bilhassa Fârâbî ve İbn Sînâ elinde gerçekleşmiştir.

Aristoteles'in âlem düşüncesi tek bir cümle ile özetlenebilir: Sonlu, sınırlı, kapalı ve bir âlem. İmdi bunları inceleyebiliriz. Aristoteles öncelikle ay altı ve ay üstü âlemi oluşturan parçaları tespit etmekle işe başlar. Bu parçaların hareketle doğrudan ilişkisi olduğunu düşündüğü için öncelikle hareketi tasnif eder. Buna göre hareket ya basittir ya da bileşiktir. Basit hareket üç türdür: (i) ortadan hareket, (ii) ortaya hareket ve (iii) ortanın etrafında hareket.⁶⁸ Orta ile kastedilen âlemin ortası, yani dünyadır. Basit hareket varsa bu harekete uygun olarak hareket eden basit cisimler de olmalıdır. Zira salt cisim olmak bakımından tüm cisimlerde doğrusal ve dairesel hareket dışında bir hareket türü gözlemlemiyoruz.

Aristoteles fizikteki çıkarımlarının çoğunda gözlemden hareket eder. Gözlemlerimize göre cisim olmak bakımından tüm cisimlerin (i) ya aşağı-yukarı yönlü (ii) ya da dairesel hareket ettiklerini görüyoruz. Yine gözlemlerimize göre oluş ve bozuluş bu hareket türlerinden ilkinde, yani aşağı-yukarı yönlü harekette, dolayısıyla bu harekete sahip cisimlerde gerçekleşmekte. Dairesel hareket eden cisimlerde ise ezelî-ebedî değişmez bir hareket görmekteyiz. Buradan hareketle Aristoteles âlemde ay altı ve ay üstü ayrımına gitmiştir. Şüphesiz bu ayrım Aristoteles'ten önce de vardı ancak bu ayrımın fizikteki sonuçlarını gözeterek açıklamada bulunan ilk kişi Aristoteles'tir. Ay altı âlemin oluş ve bozuluşa uğramasının sebebi buradaki cisimlerin hareketlerinde bulunan karşıtlıktır. Zira her türlü değişim, oluş ve bozuluş şeyin bir halden başka bir hale geçmesi veya bir noktadan öteki noktaya geçmesi demektir. Her oluşan nesne bir karşıt ve bir taşıyıcıdan oluşur, keza yok olan her nesne de bir taşıyıcının bir karşıttan öteki karşıta geçmesiyle yok olur.⁶⁹ Ay altı âlemi oluşturan dört

⁶⁸ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 12/268b22-24.

⁶⁹ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 15/270a15-17.

unsurda yukarı-aşağı şeklinde bahsettiğimiz karşıtlık vardır. Bu sebeple bahsettiğimiz oluş ve bozuluş burada gerçekleşir.

Aristoteles unsurlardaki ağırlık ve hafifliği mutlak kabul eder. Çünkü ağır olan şeylerin aşağı; hafif olan şeylerin yukarı hareket ettiğini gözlemlemekteyiz. Ay altı âlemdeki cisimlerin aşağı-yukarı yönlü hareketlerinin en temel sebebi unsurların işte bu ağırlık ve hafiflik niteliklerine sahip olmalarıdır. Buna göre toprak ve su ağır, hava ve ateş hafiftirler. Bununla beraber su toprağa göre; ateş de havaya göre hafiftir. Ağırlık ve hafiflik ancak aşağı-yukarı yönlü hareket eden cisimlerde bulunuyorsa dairesel hareket eden ay üstü âlemdeki cisimlerde ağırlık-hafiflik veya dört unsura ait olan yaşlık-kuruluk, artma-azalma, büyüme-küçülme gibi nitelikler bulunmaz. Çünkü bu tür niteliklerin tamamı ay altı âlemde, sözgelişi insan bedeninde, ağaçta, nehirde akan suda, taşta vs. bulunur ve bunların tamamının sebebi oluş ve bozuluşa uğramalarıdır. O halde ay altı âlemdeki cisimlerden farklı bir harekete sahip ay üstü âlemdeki cisimler bu tür değişim, oluş ve bozuluşlardan âzâde ezelî-ebedî bir şekilde hareket eder ve nitelik değiştirmez.⁷⁰ Çünkü dairesel olanda bir karşıtlık yoktur. Orası mükemmel olmalıdır çünkü yetkinlik, bilkuvv ve olan bir şeyin bilfiil hale geçmesinden ibarettir. Ay üstü âlem bütünüyle bilfiil olduğu için herhangi bir yetkinleşme yoktur.

Ay üstü âlemin değişmezliğini fizikte delillendirmeye çalışan Aristoteles bunun mitolojik temellerine de işaret eder. Hellenler olsun başka milletler olsun tüm insanların tanrılar veya tanrısal olanlar hakkında ortak kabulleri vardır. Herkes tanrısal olana en yukarıda bir yer ayırıyor. Keza tanrısal olan ölümsüz olduğu için gökyüzünde ezelî-ebedî hareket eden cisimleri de bununla bağdaştırıyor. Gökyüzündeki bu değişmezliği duyu verileri de destekliyor. İnsanların birbirlerine aktardıklarına göre hem geçmişte hem de Aristoteles'in kendi zamanında gökyüzünde bir farklılık gözlemlenmemiştir.⁷¹ Şayet ay üstü âlemdeki cisimlerdeki ilke dairesel hareketi gerektiriyorsa o halde aşağı-yukarı harekete sahip dört unsurdan farklı bir unsurun olması gerekir. Aristoteles bu unsurun “koşmak” anlamına gelen *aither* ile isimlendirildiğini söyler.⁷²

⁷⁰ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 16/270a25-35.

⁷¹ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 16/270b5-15.

⁷² Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 17/270b22-23.

İmdi acaba bu âlem sonsuz bir büyüklükte midir yoksa bir sınırı var mıdır? Şayet sınırı varsa içinde veya dışında başka âlemlerin olması mümkün müdür? Aristoteles'e göre bilfiil sonsuz bir büyüklük veya cisim var olamaz. Zira sonsuz dediğimiz şeyin bir sınırı yoktur, dolayısıyla tam ve bütün değildir. Bütün ise sınırları belirlenmiş olandır. Keza bütün, haricinde hiçbir şey olmayan, kendisine bir ekleme yapılmasına gerek duyulmayandır. O halde bütün dediğimiz şey hariçte muayyen olarak bulunan şeydir. Hariçte muayyen olarak var olan ve dolayısıyla bütün olan şeyin mutlaka bir biçimi ve niceliği vardır. Nicelik sahibi olan bir şeyin ise sonsuz olması imkansızdır.⁷³

Aristoteles'e göre büyüklük üç türdür: (i) Tek yöne yayılan tek boyutlu büyüklük; (ii) iki yöne yayılan iki boyutlu büyüklük; (iii) üç yöne yayılan üç boyutlu büyüklük. Bunlar sırasıyla çizgi, yüzey ve cisimdir. Bunların dışında bir büyüklük yoktur. Çünkü Aristoteles'e göre "üç kez" demek "her yerde/hepsi" demektir. Bunu Yunan diliyle de destekleyen Aristoteles, ancak üç kişi olduğunda "herkes" lafzının kullanıldığını ifade eder. "Her şey", "bütün" ve "tam" aynı anlama gelir. Büyüklüklerden tam/bütün olan ise yalnızca cisimdir.⁷⁴ Yukarıda ifade ettiğimiz gibi şayet bütün dediğimiz şey sonsuz olmayıp sınırı olacaksa o halde bütün ve tam olan cisim de sınırlı olacaktır. Aristoteles'in *Gökyüzü Üzerine* isimli eserine yazdığı orta şerhte İbn Rüşt, cisim olması itibarıyla âlem de tamdır. Ancak sadece bu yönden değil, kuşatan ve kendisinin sınırları dışında hiçbir şey olmaması yönünden de âlem tam ve bütündür. Bütünün (âlem) dışında ister sonlu ister sonsuz olsun hiçbir şey yoktur.⁷⁵ Aristoteles'e göre de âlem ve bütün aynı anlama gelir. Zira âlem duyulur şeylerin toplamından başka bir şey değildir.

Âlemin sınırlı oluşunun bir diğer delili âlemin dört unsur ve *aiter*'in toplamı olmasıdır. *Aiter* ile dört unsurun tamamı cisimdir. Cisim olmaları itibarıyla de sınırlılardır. Şayet bunlardan herhangi biri sınırsız/sonsuz olsaydı her yönde yayılmaları gerekirdi. Aristoteles'e göre her cisim ya basittir ya da bileşiktir. Bileşikler

⁷³ Muttalıp Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2012), 199.

⁷⁴ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 11/268a5-25.

⁷⁵ İbn Rüşt, *Risâletu's-Semâ ve'l-âlem*, thk. Refik el-Acem, Cirar Cihâmî, *Resâil-i İbn Rüşt*, (23-91) içinde, (Beyrut: Dâru'l-fikri'l-lubnânî, 1994), 26.

basitlerden oluşur. Cismin kendisi sınırlıysa o halde bunlardan bileşik olan âlem de sınırlı olmalıdır. Çünkü nicelik sahibi cisimlerin toplamı sonsuz olamaz.

Bu noktaya kadar Aristoteles'in ortaya koyduğu ilkeleri dikkate alarak neden birden çok âlemin olamayacağını tartışabiliriz. Hatırlanacağı üzere Aristoteles hareketi tasnif ederken ortayı esas almıştı. Buna göre hareket ya ortadan ya ortaya ya da ortanın çevresinde olur. Ortanın mutlak olduğuna dikkat çekmemiz gerekir. Orta, bütünüň yani her şeyin ortasıdır. Hareket de bu ortaya göredir. Cisimler doğaları gereği ya ortaya ya ortadan ya da ortanın çevresinde hareket ederler. Buna göre ister âlemin içinde olsun ister -her ne kadar mümkün olmasa da- dışında olsun başka bir âlemin var olması mümkün değildir. Çünkü başka bir âlem varsa doğaca benzer olmaları gereği onlar da aynı cisimlerden oluşacaktır.⁷⁶ Cisimlerin ortaya göre hareketleri de mutlaktır. Örnek olarak ateş zorlama olmadıkça doğası gereği ortadan çevreye doğru hareket eder. Zira ateşin doğası bunu gerektirir. Her yerde ateş, aynı ateştir. Dolayısıyla aynı doğayı gerektirir. Bu âlemin dışında başka bir âlem varsayalım. Buna göre o âlemdeki ateş, kendi âlemindeki ortadan hareket ettiğinde, diğer âlemin ortasına doğru hareket etmiş olacaktır. Bu ise aynı doğaya sahip ateşin farklı harekete sahip olduğu anlamına gelir ki bu imkansızdır. Ayrıca orta bir tanedir. Aristoteles bu noktada iki ihtimal olduğunu söyler: ya basit cisimlerin doğalarının çok sayıdaki âlemlerde aynı olduğu kabul edilmemeli ya da kabul ediliyorsa ortanın ve sınırın tek kabul edilmelidir. Şayet orta ve sınır tekse birden çok âlemin olması imkansızdır. Eğer orta ve sınır tekse farklı doğalar taşıdıklarını söylememiz de imkansızlaşır.⁷⁷

Aristoteles ortanın ve sınırın mutlak olduğunu başka şekillerde de kanıtlar. Hareket eden bir şeyden başka bir şeye değişir. O halde iki şey arasında bir karşıtlık olmalıdır. İki karşıtın arası sınırlı olmalıdır çünkü bir şey sınırları belli iki nokta arasında hareket eder. O halde ateş ve toprak da sonsuza kadar gitmeyip sadece karşıt yerlere gider. Yukarı ve aşağı yer açısından karşıttır ve dolayısıyla yer değiştirmenin sınırları da bunlardır. O halde hareketin kendisinde durduğu bir son olmalıdır. Bunu destekleyen bir diğer argümana gözleme dayanır. Buna göre toprak yere ne kadar yaklaşırsa o kadar hızlı hareket eder. Şayet hareket sonsuz olsaydı hareket eden

⁷⁶ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 30/276a30-32.

⁷⁷ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 30/276b19-24.

nesnenin hem hızının hem de ağırlığının sonsuz olması gerekirdi. O halde bir sınır ve son olmalıdır.⁷⁸

Âlemin tek olduğunun son kanıtına bakacak olursak, hareket eden şeyler üç şekilde hareket ediyorlarsa o halde hareket edecekleri yerler de üç tane olmalıdır: (i) ortadaki cismin yeri; (ii) sınır olarak dairesel dönen cismin yeri ve; (iii) bunların arasındaki orta cismin yeri. Ortadan hareket edenin bu sınırların içinde olması gerekir. Şayet içinde değilse dışında olacaktır ancak dış imkansızdır. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere dairesel hareket edende ağırlık yoktur.⁷⁹ Ağırlık sahibi olan bir şeyin, ağırlığın olmadığı yere intikali mümkün değildir. O halde içinde bulunduğumuz âlemin dışında bir âlemin bulunması mümkün değildir. Çünkü bahsettiğimiz dört unsur yukarı ve aşağı sınırlarının ötesine geçemez.

1.5. İbn Sînâ Öncesi İslam Düşüncesinde Birden Fazla Âlemin İmkanına Dair Tartışmalar

Hiz. Peygamber'in vefatından sonra çok kısa bir süre içerisinde Müslümanlar bilinen dünyanın büyük bir kısmını fethettiler. Müslümanların bu fetihlerden maksadı salt bir ele geçirme ve hâkim olma değil, aynı zamanda gittikleri yerlere İslâm'ın teklifini de götürmekti. Ancak Müslümanların gittikleri coğrafyalarda asırlardır hâkim olan dinî ve felsefî gelenekler mevcuttu. Dolayısıyla Müslümanların götürecekleri teklifin bu gelenekleri aşması gerekiyordu. Hicrî ilk iki asırda bu görev büyük oranda kelamcılara düştü.

Aslında kelam ilminin kuruluşu haricî etkenlerden çok Müslümanların kendi iç savaşları ve problemlerinden kaynaklanmaktadır. Müslümanların bilhassa Hiz. Osman'ın şehit edilmesiyle başlayan iç savaşları mümin, kâfir, fasık, münafık gibi dinî kimliği tanımlayıcı kavramların anlam belirsizliğine uğramasına sebep olmuştur. Nitekim adam öldürmek -hele ki Müslümansa- büyük günahlardandır. Bu durumda büyük günah işleyip tövbe etmeyeninin durumunun ne olacağı problemi ortaya çıkmış,

⁷⁸ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 32/277a13-30.

⁷⁹ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 32/277b10-20.

bu problem de insanın fiillerinden sorumlu olup olmadığı sorusunu gündeme getirmiştir. İnsanın özgürlüğü sorunu ise Tanrı'nın iradesinin, zatının ve sıfatların mahiyetinin ne olduğu gibi problemlere yol açmıştır. Bu mahiyet araştırması bilginin imkânı, bilme araçları, bilinenler, bilinmesi mümkün olanlar gibi sorunları da beraberinde getirmiştir.⁸⁰ Kelamcıların tabiat araştırması bu noktadan sonra başlamaktadır. Nitekim bilinenleri kategorize ederken tabiata dair bir araştırma ve teori ortaya koyma ihtiyacı hasıl olmuştur. Nihayetinde erken dönem kelamında zuhûr-kumûn, arazcılık, atomculuk birçok tabiat teorisi ortaya konulmuştur. Bu teoriler arasında atomculuk Ehl-i Sünnet kelamcıları tarafından da kabul görerek hâkim teori olmayı başarmıştır. Atomculuğun kabulü ile Kelamcılar âleme dair açıklamalarını bu teoriyi esas alarak yapmışlardır.

Hicrî ilk iki asır içinde ilimler kurulup tedvin edilince Müslümanlar hâkim oldukları coğrafyadaki felsefi-bilimsel geleneği tevarüs etme yoluna gittiler. Erken sayılacak bir dönemden itibaren başlayan çeviri hareketleri kısa bir süre içerisinde kendilerini bu geleneğin mirasçısı addeden bir filozoflar cemaatini ortaya çıkarmıştır. Nispeten yeni ortaya çıkmasına rağmen güçlü bir geleneği olduğundan dolayı bu cemaat kısa sürede sadece İslam düşüncesi için değil, genel olarak felsefe tarihi için iki büyük filozof ortaya çıkarmıştır: Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ (ö. 1037). Bunun için birkaç sebep sayılabilir ancak en genel anlamda iki sebebe dayandırabiliriz. Birincisi bu filozoflar ortaya çıkana dek Müslümanların felsefede tartışılan konuları büyük oranda tartışıp zihinsel hazırlık sürecini tamamlamış olmaları, ikincisi de filozofların ilimleri baştan kurmayıp tevarüs edilen birikimi dönemine göre tadil etmeleridir. İslam dünyasında felsefi gelenek İbn Sînâ'nın şahsında temsil edilmiştir. Ebu Hâmid el-Gazâlî'nin (ö. 1111) filozofları muhatap almasıyla iki gelenek karşı karşıya gelmiş ve varlığa dair açıklamalar bu iki grup arasında cereyan etmiştir. Tartışılan önemli meselelerden biri de tezimin konusu olan birden fazla âlemin imkanına dair ortaya çıkan tartışmalardır. Tezimizin bu bölümünde İbn Sînâ'ya kadar gelen süreçte erken dönem kelamında ve felsefi gelenekte birden fazla âlemin imkanına dair yürütülen tartışmaları ele alacağız.

⁸⁰ Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 15-16.

1.5.1. Erken Dönem Kelâmında Birden Fazla Âlemin İmkânına Dair Tartışmalar

Erken dönem kelâmında birden fazla âlemin olup olmadığına dair tartışmalar hakkında ne yazık ki çok az bilgiye sahibiz. Dahası sorunun direkt bu şekilde gündeme gelip gelmediğine dair net bir bilginiz de yoktur. Nitekim Zerkân da bu konuda kelâmcıların açık bir ifadesine rastlamadığını, ancak birden çok âlemi kabul etmelerinin imkân dahilinde olduğunu iddia eder.⁸¹ Keza Mehmet Bulğen de kelâmcıların sonsuz sayıda olmasa da birden çok âlemi kabul etmelerinin mümkün olduğunu iddia eder.⁸²

Bu noktada öncelikle âlem kelimesinin ihtiyatlı kullanımına dikkat çekmek istiyoruz. Kavramsal çerçevede ifade ettiğimiz üzere tezimizde âlem kelimesini dış feleğin kuşattığı, içinde yıldızlar, gezegenler, dünyalar ve canlılar olması mümkün olan âlem anlamında kullanıyoruz. Kelâmcıların bu anlamda birden fazla âlemin imkanını tartıştığına dair net bir bilgiye sahip değiliz. Bunun bir problem olarak gündeme gelmesi filozofların bir âlem iddialarından sonra olmuştur. Öncesinde bunu tartışmayı gerektiren bir problem ortaya konulmamıştır. Ancak kelâmcılar arasındaki boşluk tartışmalarının bir uzantısı olarak sınırlı birkaç yorum yapılabilir. Nitekim Antik Yunan'da da birden fazla âlemin imkânı tartışmaları atomcuların boşluğu kabul etmelerinden sonra başlamıştır. İmdi kısaca kelâmcıların âlem tasavvurunu inceleyelim.

Kelâmcılar yaratıcının varlığına en büyük işaret olarak âlemi kabul ettikleri için kozmolojiye büyük önem atfetmiş ve kitaplarında hacimce geniş bir yer ayırmışlardır. Erken dönemden itibaren âlemin yapısını incelemeye başlamışlar ve metafizik iddialarıyla uyumlu olacak şekilde bir âlem modeli geliştirmişler. Geliştirilen bu kozmoloji modeline göre âlemin en temel vasfı onun sonradanlığı, diğer bir ifade ile

⁸¹ Zerkân, Muhammed Salih, *Fahraddin er-Râzî ve arâuhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1963), 378.

⁸² Bulğen bu iddiasını Bağdâdî'nin *Usûlu'd-din* isimli eserinden aktardığı bir görüş ile destekler. Bağdâdî'nin naklettiğine göre tefsirciler kimisi yaşadığımız âlemde küçük kimisi büyük 18 bin âlemde söz eder. Bkz. Bulğen, Mehmet, *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi*, basılmamış doktora tezi, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), 209.

hâdis oluşudur. Zira Kurân-ı Kerim’de Allah’ın her şeyin yaratıcısı ve müdebbiri olduğuna dair sıkça yapılan vurgular, Allah dışındaki her şeyin yaratıldığını, dolayısıyla bir yaratıcının bulunmasını gerektirdiği sonucuna götürmüştür. Yaratılan her şey ise hâdistir. Her şeyin yaratıcısı olan Tanrı ise kadimdir. Böylece kelamcı, İmam Gazâlî’nin dediği gibi en genel olanı, yani varlığı araştırır, var olanları da Allah (kadîm) ve âlem (hâdis) olmak üzere ikiye ayırır.⁸³ Kadîm-hâdis ontolojisinde âlemin hudûsunu açıklamak için teorik fizikte birçok teori ortaya atılmış, bunlar arasında atomculuk Ehl-i Sünnet tarafından da kabul edilerek kelamcılarının ana teorisi olmuştur.

Atomculuğun kökenleri Antik Yunan’a ve Hint düşüncesine kadar uzanmaktadır. Şüphesiz kelamcılar etkileşim kurdukları çevrelerden etkilenmişler ve kimi zaman o çevre ve kültürlerin birikimlerinden istifade etmişlerdir. Ancak kelamcılar bunu yaparken kendi metafizik iddialarıyla uyumlu olacak şekilde teorileri tadil etmişlerdir. Kelamcılarının teoriyi nereden aldıklarına dair çeşitli spekülasyonlar ortaya atılsa da kelamcılarının atomculuğu her iki düşünce geleneğinden de ciddi farklılıklar arz eder. Örnek olarak Yunan atomcularına göre atomlar sayıca sonsuz iken⁸⁴ kelamcılara göre atomlar sonlu sayıdadır. Keza hem Hint düşüncesinde hem de Yunan düşüncesinde atomlar ezelî iken kelamcılara göre hâdistir. Yine Yunan düşüncesinde atomlar bölünmez olmakla beraber boyutları ve şekilleri vardır. Hatta Demokritos’a göre güneş büyüklüğünde atomların olması pekâlâ mümkündür. Çünkü atomların temel vasfı büyüklük-küçüklük gibi niceliksel özellikler olmayıp içlerinde boşluk bulunmamasından dolayı bölünemez oluşlarıdır.⁸⁵ İstisnalar olmakla beraber Kelamcılarının çoğuna göre ise atomlar boyutlu olmayıp bizatihi boyutu ortaya çıkaran şeydir. Yani en, boy ve derinlik gibi boyutlar atomların bir araya gelmesi ile meydana gelen şeylerdir.

Kelamcılara göre Tanrı (kadîm) dışındaki her şey, yani âlem (hâdis) *cevher-i ferd* ismini verdikleri anlık arazlarla bulunan sonlu atomlardan müteşekkildir. Âlemin tamamı arazlar, onları taşıyan cevherler ve bu ikisinden mürekkep olan cisimlerden oluşur. Âlemdeki bu şeyler, muhdes olan ictimâ (birleşme) ve iftiraktan (ayrılma) hâli

⁸³ Bulğen, Mehmet, “Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi”, *Dakiku’l-Kelam / Kelam Kozmolojisi (Metin Seçkisi)* içinde, ed. Ahmet Mekin Kandemir ve Ramazan Altuntaş (İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2021), 57.

⁸⁴ Bkz. Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 91; Kenny, *Antik Felsefe / Batı Felsefesinin Yeni Tarihi*, 50.

⁸⁵ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 92.

olamazlar. Şayet ictimâ ve iftirak hâdisse bir muhdise ihtiyaçları vardır ki bu da onların yaratıldığını gösterir. Yaratılmış olan ictimâ ve iftiraktan hâli olamayan cevherler de hâdis olmak durumundadır. O halde cevherlerin de bir yaratıcısı vardır ki bu da kadîm olan Tanrıdır. Keza âlemin değişkenliği, bir halden başka bir hale geçmesi de onun yaratılmışlığına delildir.⁸⁶

Atomculuğun gerektirdiği neredeyse zorunlu diyebileceğimiz bir sonuç ise boşluğun kabulüdür. Nitekim atomcu öğretiyi benimsemiş düşünce geleneklerinin neredeyse tamamında boşluğun kabulünü görmekteyiz. Çünkü atomların kendisi bölünmez olduklarından dolayı içlerinde boşluk hareket bulunmaz. O halde atomların ictimâ ve iftirak hareketlerini kendisi içinde gerçekleştirecekleri bir boşluğun olması gerekir. Buna göre âlem temelde cevher-i ferdler ve boşluktan ibarettir. Kelamcıların kozmolojisi filozoflarınki kadar dakik ve ayrıntılandırılmış olmasa da açıklama bakımından daha basittir. Zira kelamcılar âlemi ay altı ve ay üstü gibi bölmelere konu etmeksizin ortaya koydukları teorik fiziğin âlemin bütününde aynı şekilde işlediğini iddia ederler. Çünkü Tanrı dışındaki şeylerin tamamı (canlılar, cansızlar, melekler, ruhlar, gezegenler, yıldızlar, felekler vs.) atomlardan oluşmuştur. Atomların hareketi için boşluk gerekli görülüyorsa imdi kelamcıların boşluk tartışmalarını ele alalım.

Düşünce tarihinin tamamında olduğu gibi İslam düşüncesinde de iki tür boşluk tartışması gündeme gelmiştir. Bunların ilki âlem içi boşluk, ikincisi âlem dışı boşluktur. Tezimizin konusuyla bağlantılı olan ise âlem dışı boşluk tartışmasıdır. Çünkü birden fazla âlemin imkânı âlem dışı boşluk tartışmalarının bir sonucudur. “Âlem içi” ve “âlem dışı” ifadeleri bir şekilde âlem için bir sınır kabul edildiğini göstermektedir. Âlemin bir sınırı olup olmadığı meselesi, “Âlemin sınırına gidip elimi uzatsam elim bu sınırın ötesine geçer mi?” sorusuyla ilk defa Pythagorasçı Arkhytas tarafından gündeme getirilmiştir. Aynı soru İmam Eş’arî’nin *Makâlât* isimli eserinde de tartışılır.⁸⁷ Kelamcılar âlem dışı boşluktan çok âlem içi boşluğu tartışmışlardır. Bu tartışma “iki cevher, aralarında üçüncü bir cevher bulunmaksızın ayrışabilirler mi?” sorusu etrafında şekillenmiştir.⁸⁸

⁸⁶ Metin Yıldız, “Kozmolojik Kelâm Delili”, *Dakiku'l-Kelam / Kelam Kozmolojisi (Metin Seçkisi)* içinde, ed. Ahmet Mekin Kandemir ve Ramazan Altıntaş (İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2021), 168.

⁸⁷ Ebu'l-Hasan Ali b İsmail b Ebi Bîşr İshak b Salim el-Basri Eş’ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, çev. Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç (Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı, 2019), 600.

⁸⁸ Metin Yıldız, *Kelam Kozmolojisi Mu'tezilenin Âlem Anlayışı* (İstanbul: Endülüs, 2020), 241.

Erken dönemde boşluğun tanımı yapılmaksızın taraflarca bilindiği varsayılarak yapılan tartışmalar bu noktada işimizi zorlaştırmaktadır. Ancak kelamcıların genel kabulüne göre boşluk, içinde cismin yer tutmadığı vehmî ve itibarî bir boyuttur. Bu anlamda boşluğun hariçte vücudî bir varlığı yoktur. O halde boşluk ile yokluk/hiçlik özdeşleştirilmiştir. Bununla ilişkili bir diğer mesele ise mekandır. Kelamcılara göre mekân, kendisinde cismin veya cevher-i ferdin yer tuttuğu vehmî bir boyuttur. Bu noktada kelamcıların boşluğu, cismin veya cevher-i ferdin kapladığı boyuta nispetle tanımladıklarını görmekteyiz. Bağdat mutezilesi hem âlem içi hem de âlem dışı boşluğu reddetmektedirler. Onlar, birden fazla âlem konusunda görüş bildirmemiş olmalarına rağmen her türlü boşluk fikrini reddettikleri için içinde bulunduğumuz âlemin sınırları dışında başka bir âlemin olduğunu iddia etmeleri güçtür.

Basra mutezilesi ise boşluğu kabul etmektedir. Şayet boşluk ve mekân konusunda yukarıda verdiğimiz tanımlar ve iddialar kabul edilecek olursa Basra mutezilesi için sonlu sayıda olmak kaydıyla birden fazla âlemin var olması herhangi bir problem teşkil etmez. Sonlu sayıda âlem diyoruz zira atomlar sonlu sayıdadır. İçinde bulunduğumuz âlemin sınırları dışında sonsuz bir boşluk vardır. Sonsuz olması kelamcılar için bir sorun değildir, çünkü onlar boşluğun zaten hariçte bir varlığı olmadığını iddia ederler. O halde içinde bulunduğumuz âlemin haricinde yine cevher ve arazlardan oluşan başka âlemlerin olması imkân dahilindedir. Nitekim Fahreddin er-Râzî âlemin dışında sonsuz bir boşluğun olduğunu, bu âlemin dışında her biri içinde felekler, arşlar, kürsüler, dünyalar, aylar ve güneşler olan daha büyük binlerce âlemin mümkün olduğunu ve Allah'ın bunları yaratmaya kâdir olduğunu zikreder.⁸⁹

Özetle diyebiliriz ki atomculuğu ve dolayısıyla boşluğu kabul eden tüm düşünce geleneklerinde birden fazla âlem mümkündür. İhtilaf noktası ancak bu âlemlerin sayıca sonlu mu yoksa sonsuz mu olduğu ya da birden fazla âlem mümkün olsa bile hariçte bir tane mi yoksa bilfiil mevcut birden fazla âlemler var mı gibi sorulara verilen cevaplarda olabilir.

⁸⁹ Fahreddin Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, c. 1 (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 14.

1.5.2. İbn Sînâ Öncesi Filozoflarda Birden Fazla Âlemin İmkânına Dair Tartışmalar

İslâm düşüncesinde felsefî geleneğin hâkim kanadı olan meşşâî filozofların âlemin birliği konusunda ihtilafı yoktur, tümüne göre âlem sonlu, sınırlı ve birdir. Teorik fizikte atomculuğun ve boşluğun reddi meşşâî filozofların en temel kabullerindendir. Detaylarda ihtilaf olmakla birlikte Aristocu kozmoloji genel anlamda kabul edilir ve benimsenir. Bu kozmolojinin gereklerinden biri de âlemin birliğidir.

Meşşâî filozoflar bu meseleyi en temelde boşluk ve mekân tartışmalarının bir uzantısı olarak ele alır. İlk İslam filozofu Kindî, âlemden bahsederken, dışında doluluk ve boşluk olmayan⁹⁰, arasında da hiçbir boşluğun bulunmadığı tek bir cisim⁹¹ olarak söz eder. Metafiziğe dair yazdığı *İlk Felsefe Üzerine* isimli risalesinde âlemin ötesi meselesini ele alan Kindî, mekân ve boşluk düşüncesiyle meseleye yaklaşır. Kindî öncelikle boşluğu tanımlamakla işe başlar. Buna göre boşluk, kendisinde bir şeyin yer tutmadığı mekandır. Boşluğun bu şekilde tanımından hareketle mekân ve mekânlıyı (*mütemekkin*) özdeşleştirir. Mekân varsa mekânlı vardır, mekânlı varsa mekân vardır. O halde mekânlı olmadan mekânın var olması imkansızdır. Boşluğun tanımına geri dönecek olursak, kendisinde bir şeyin yer tutmadığı mekân diye bir şey aslında yoktur. O halde mutlak bir boşluktan söz edilemez. Âlemin ötesinde boşluk yoktur, zira mutlak boşluk diye bir şey yoktur.

Âlemin ötesinde doluluk ihtimalini de ele alan Kindî, doluluğun bir nicelik olduğunu, hiçbir niceliğin de bilfiil sonsuz olamayacağı ifade eder. Şayet âlemin ötesinde bir doluluk varsa bu cisim olacaktır. Onun da ötesinde bir doluluk varsa bu da cisim olacaktır. Böylece her doluluk sonrasında bir doluluk varsa bilfiil sonsuzluk olamayacağı için bunun sonsuza kadar gitmesi imkansızdır. Böylece Kindî, âlemin ötesinde doluluk ve boşluğun bulunmamasını, aklın zorunlu bir idraki olarak niteler.

Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine isimli risalesinde göklerin canlı ve akıl sahibi olduklarını ispat ettikten sonra Kindî, bütünü (*küll*), yani âlemi, varlığı

⁹⁰ Ya'kûb b. İshak Kindî, *Kindî Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik, 2014), 133.

⁹¹ Kindî, 239.

tam teşekküllü bir canlı olarak tasarlayabileceğimizi; zira âlemin, içinde boşluk bulunmayan tek bir cisim olduğunu söyler. Kindî’de âlemin birliğine dair en açık ifade, tespit edebildiğimize göre budur. Bunun haricinde Kindî bütün bir âlem için tek bir merkez tayin eder ki bu da âlemin bir olduğuna dair bir işarettir.⁹²

İslam felsefesinde aykırı bir filozof olarak niteleyebileceğimiz Ebubekir er-Râzî, atomculuğu benimsemiş ve beş ezeli ilkedен biri olarak boşluğu (*halâ*) kabul etmiştir. Râzî’ye göre boşluk, “cismın kendisinden hâli olduğu ancak içinde cismın bulunması mümkün olan bir boyuttur”.⁹³ Buna göre Râzî boşluğun ontik bir varlığı olduğunu kabul etmektedir. Boşluk iddiası daha önce de ifade ettiğimiz gibi birden fazla âlemin imkanını kabul etmeye yol açan en temel kabullerdendir. Râzî, *Metafizik Hakkında Makale* ismiyle neşredilen risalesinde birden fazla âlem konusundaki bir dizi tartışmayı aktardıktan sonra kelamcılarının meseleyi ele aldıkları gibi âlemin sınırına giden birinin öteye bakması ve elini sınırın ötesine uzatması durumunda ne olacağını tartışır. Râzî’ye göre âlemin ötesine bakan biri bir şey görür. Görülemeyeceğini iddia eden birine de ikinci bir soruyla karşılık verir: Sınırdan dışarı elini çıkarabilir mi? Şayet bu soruya “hayır” yanıtı verilirse bu durumda Râzî buna engel olanın ne olduğunu sorgular. Bu diyalektik Stoacılar ve Epikürcülerle aynı akıl yürütme biçimdir. Nitekim onlar da âlemin sınırından elimizi dışarı çıkaramıyorsak orada buna engel olan bir cismın olduğunu, dolayısıyla her durumda âleme bir sınır çizemeyeceğimizi iddia ederler.⁹⁴ Eğer âlemin ötesine elini uzatan birinin elini dışarı çıkarabileceği iddia edilirse bu durumda da bu kişi elini hareket ettirdiğinde bir şeyin içinde mi hareket edeceği sorulur. Râzî’ye göre elini dışarı uzatan biri elini hareket ettirdiğinde bir şey o ele zarf olur ve onun içinde hareket eder ki bu boşluktur. Şayet el hiçlikte (*lâ fî şey*) hareket ediyorsa neden bir şeye temas etmediğini sorar. Böylece Râzî âlemin ötesine elimizi uzatıp hareket ettiremeyeceğimiz iddiasını saçmaya indirgeme (*reductio ad absurdum*) yöntemiyle kanıtlamaya çalışır. Son olarak Râzî

⁹² Kindî, 238.

⁹³ Ebu Bekir er-Râzî, *Resâil Felsefiyye*, nşr. Paul Eliezer Kraus, c. I (Kahire: Câmiatu Fuad el-Evvel, 1939), 198.

⁹⁴ Ahmet Mekin Kandemir, “Âlemin Ötesine Uzanan El: Mu’tezile’nin Basra ve Bağdat Ekolleri Arasında Boşluk/Halâ Tartışmaları”, *Nazariyat VII*, S. 1 (2021), s. 1-34.

âlemin bir olduğu iddiası için bir nedene rastlamadığını ve âlemin ötesinde boşluk olduğunu ifade eder.⁹⁵

İhvân-ı Safâ da risalelerinde bu konuya yer vermişlerdir. İhvân-ı Safâ'ya göre âlem, yedi kat sema ile yer ve bu ikisi arasında bulunan bütün yaratılmışların toplamıdır. Bu âlemin cismi tamamen küre şeklindedir. Zira küre, geometrik şekillerin en mükemmelidir. Dünya, ihtiva ettiği dağlar, denizler, çöller, nehirler, şehirlerle birlikte tek bir küredir ve âlemin merkezinde yer alır. Âlem toplamda on bir küreden oluşur. Bunlardan toprak ile su ve hava ile esir birer küre oluştururken diğer dokuz küre birbirini kuşatarak âlemi meydana getirir. Âlem tasavvurunu bu şekilde ortaya koyduktan sonra İhvân-ı Safâ âlem içi ve âlem dışı boşluk meselesini tartışır. İhvân-ı Safâ'ya göre ne âlemin içinde ne de dışında boşluk yoktur. Boşluk, içinde yer kaplayan bir şeyin bulunmadığı mekandır. Mekân ise ancak cismin arazlarından. Cisim olmaksızın mekândan, dolayısıyla da “boş mekân” olarak adlandırılan bir boşluktan söz edemeyiz. Keza ışık ve karanlık da cismin niteliklerindendir. Cismin olmadığı yerde ışık ve karanlıktan söz edemeyiz. Âlemde ne ışığın ne karanlığın bulunmadığı bir yer akletmek muhaldir. O halde kendisinde cismin olmadığı boş bir mekân da yoktur. İhvân-ı Safâ bu on bir kürenin aralarında boşluk bulunmaksızın tüm yaratılmışlarla beraber âlemi oluşturduğunu söyler. Bu âlemin ötesinde başka bir cismin veya sonsuz bir boşluğun bulunduğu düşüncesi tamamıyla vehmin ürünüdür. Çünkü vehim, nefsin güçlerinden biridir ve tabiatı gereği ontik varlığı olmayan şeyleri tahayyül edebilir. Vehmin tahayyül ettiği bir şeyin varlığı hakkında kesin delil getirilmediği takdirde veya akıl yargıda bulunmadıkça bir hüküm verilmez. Akıl sahibi olan herkes âlemin ötesinde başka bir cisim bulunmadığına hükmetmiştir. Çünkü böyle bir şeyi duyu idrak etmemekte, kesin delil getirilememekte ve akıl da yargıda bulunamamakta. Bu durumda âlemin ötesinde başka bir şey olduğuna dair geriye vehmin hükmünden başka bir şey kalmamaktadır. O halde vehmin bu hükmünü terk edip aklın hükmüne uymak gerekir. Âlemin ötesinde boşluk bulunmadığı burhanla ispat edilmiştir. Şayet boşluk değil de cisim varsa bu durumda o cismin de ötesinde başka bir cismin bulunması mümkündür. Halbuki cisim dediğimiz şeyin iki ucla

⁹⁵ Ebu Bekir Râzî, *Felsefe Risaleleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 249-51.

sınırlanmış olduğunu evvelî olarak biliriz. Sınırlanmış olan ise sonsuz olamaz. O halde âlemin bir sınırı olmalı ve ötesinde de ne boşluk ne de başka bir cisim olmamalıdır.⁹⁶

Fizikten çok mantık, metafizik ve amelî felsefe alanında eserler kaleme alan Fârâbî'nin konuyla ilgili bir ifadesine rastlayamadık. Ancak İslam düşüncesinde Meşşâî felsefeyi en yüksek seviyede temsil eden filozoflardan biri olan Fârâbî'nin genel Meşşâî ekolün dışına çıkmayarak âlemin birliğini savunduğunu söyleyebiliriz. Nitekim birden fazla âlemin imkanıyla en yakından alakalı konu olan boşluk meselesinde Fârâbî'nin boşluk taraftarlarına reddiye olarak kaleme aldığı *Risâle fi'l-halâ* isimli eseri bugün elimizde mevcuttur. Fârâbî'ye göre âlem basitlerden oluşmuş bir küredir ve dışında ne doluluk ne de boşluk yoktur.⁹⁷ Keza Fârâbî, bir grup insanın mevcut zannettiği şeye örnek olarak boşluğu verir.⁹⁸ Fârâbî'ye atfedilen *Uyûnu'l-mesâil*'de de açıkça âlemin tek bir küre olduğu ifade edilir.⁹⁹

Tezimizin bu bölümüne kadar İbn Sînâ'ya uzanan süreci ana hatlarıyla incelemiş olduk. Ulaştığımız sonuca göre düşünce ekollerinin boşluk meselesindeki kabulleri birden fazla âlemin imkanına yönelik görüşlerini de şekillendirmektedir. Nitekim Antik Yunan'da birden fazla âlemin olup olmadığı meselesinin bir problem olarak ortaya konulması atomcuların boşluğu kabulünden sonra mümkün olmuştur. Şüphesiz sadece boşluğun değil cisim teorileri, mekân, hareket vs. gibi teorik fizik konularının da birden fazla âlemin imkanına dair tartışmaları etkilediğini rahatlıkla ifade edebiliriz.

⁹⁶ Abdullah Kahraman, ed., *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, C. II, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), s. 27-32.

⁹⁷ Ömer Faruk Erdoğan, “Fârâbî ve İbn Sînâ Felsefesinde Boşluk/Halâ Kavramı” 30, sy 1 (2019): 92-111.

⁹⁸ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), s. 104.

⁹⁹ *Uyûnu'l-mesâil*'in Fârâbî'ye ait olmayıp İbn Sînâ sonrası yazılan İbn Sînâcı bir metin olduğuna dair bir tartışma için bkz. M. Cüneyt Kaya, “Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnü'l-mesâil'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 27 (01 Eylül 2012): 29-67.

BÖLÜM II: İBN SÎNÂ'NIN BİRİCİK ÂLEM GÖRÜŞÜ

İslam düşüncesinde meşşâî felsefeyi gerek eserleri gerek düşüncesiyle en yüksek derecede temsil eden filozof İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ kendisinden sonra sadece felsefî ilimleri değil, başta kelim ve tasavvuf olmak üzere sair dinî-müsbet ilimlerin tamamında etkisini göstermiş büyük bir İslam filozofudur. Onun bu denli büyük etkisinin birkaç sebebini zikredebiliriz. Öncelikle İbn Sînâ büyük bir dehadır, küçük yaştan itibaren dinî ve felsefî ilimlerin çoğunu tahsil etmiştir. Hatta kendi otobiyografisinde küçük yaşta tahsil ettiklerinin üzerine bir şey ilave etmediğini, şu an bildiklerinin o yaşta bildiklerinden ibaret olduğunu ifade eder.¹⁰⁰ Buna ilaveten kendisi çok yönlü bir yazardır. Nazarî felsefeyi bir bütün olarak anlattığı büyük, orta ve küçük hacimli eserler yanında müstakil konularda da risaleler kaleme almıştır. Arapça ve Farsça olarak yazdığı kitaplara hikâye ve şiir tarzında eserler de eklemiştir. İbn Sînâ kitaplarında sadece meşşâî felsefeyi değil bütün bir İslam düşüncesini tevarüs ederek kritik etmiştir. Onun bu denli çok yönlülüğü kendisinden sonra gelen düşünürlerin kendisinden bigâne kalamamasına yol açmıştır.

İbn Sînâ'nın büyük etkisi sebebiyle bilhassa Gazâlî (ö. 1111) ile başlayan süreç sonrası kelamcılarının muhatabı İbn Sînâ özelinde filozoflar olmuştur. Ne var ki Gazâlî filozofları sadece metafiziğin belli konularında eleştirmiştir. Kelamcılarının ve filozofların bir bütün olarak yüzleşmesi ise Fahreddin er-Râzî elinde gerçekleşmiştir. Râzî İbn Sînâ'nın eserlerine yazdığı şerhlerde nazarî felsefenin bütün meselelerinde onu kritik etmiş, sisteminin iç tutarlılığını sorgulamış ve kimi zaman eksiklerini ikmal etmiştir. Râzî'nin eserlerinde takip ettiği metot, üslup ve biçim kendisinden sonraki kelam geleneğini tarafından da benimsenmiştir. Böylece Râzîyle birlikte yazılan kelam eserleri felsefî geleneği içerecek şekilde kaleme alınmıştır. Tezimizin konusunu oluşturan "birden çok âlem" problemi de Râzî'nin İbn Sînâ eleştirisi sonucu kelam kitaplarına derç edilen mesâildendir.

İbn Sînâ bu meseleyi en kapsamlı olarak *Şifâ* külliyyatında Aristoteles'in *Gökyüzü Üzerine* diye Türkçeye çevrilen kitabına tekabül eden *Semâ ve Âlem* kitabında ele almıştır. Bilindiği üzere *Şifâ* külliyyatı İbn Sînâ'nın ansiklopedik olarak yazdığı tek külliyyattır. Teorik felsefeyi bütünüyle yazdığı diğer kitaplarında ise daha

¹⁰⁰ Şemseddin Muhammed İbn Mahmud Şehrezuri, *Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri*, çev. Eşref Altaş (Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 844; Ebü'l-Abbâs İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, ed. Nizâr Rızâ (Beyrut: Dar-u Mektebeti'l-hayât, 1965), 438; Ebü'l-Hasen İbnu'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, ed. İbrahim Şemsuddin (Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2005), 305.

özet olacak şekilde *Semâ ve Âlem*'de geçen bahisleri ele alır. Bu sebeple daha detaylı bir okuma için yer yer *Semâ ve Âlem* kitabına işaret edeceğiz.

Kendisinden önceki Meşşâî filozoflar gibi İbn Sînâ'nın da âlem tasavvuru sonlu, sınırlı ve biricik âlemdir. İbn Sînâ bu kozmolojinin metafizikle olan bağıını güçlendirmiştir. İbn Sînâ'ya göre bir âlem düşüncesinin hem fizikî hem de metafizik gerekçeleri vardır. Ancak bir âlem düşüncesi büyük oranda fizik ilimlerinde ele alınır. Fizikî delillendirmelerin birkaç boyutu vardır. Bunlar âlemin sınırlılığı, tabiî mekân ve tabiî şekil, boşluk, feleklerin özellikleri vb. meselelerdir. Metafizik gerekçelerin temelinde ise “birden ancak bir çıkar” ilkesi vardır. Talim sırasını da takiben öncelikle fizikî delilleri ele alacağız.

2.1. Âlemin Keyfiyetine Dair Getirilen Fiziki Deliller

İbn Sînâ'ya göre içinde bulunduğumuz cismanî âlem sonlu ve sınırlıdır. Fizik ilimlerinde bunun temellendirilmesi iki meselede ele alınır: boyutların sonluluğu ve yönler. Boyutların sonlu oluşu daha ziyade ekleme bakımından hiçbir boyutun sonsuza kadar uzanamayacağını ifade ederken; yönler, bu boyutun kendisinde durduğu en uç sınıra işaret eder. Âlemin sonlu ve sınırlı oluşu da bu anlama gelmektedir. İmdi bu görüşleri iddia ve ispat şeklinde serdedebiliriz.

2.1.1. Boyutların Sonluluğu ve Sonlu Âlem

İbn Sînâ'ya göre ister doluluk ister de boşluk olarak yahut doluluk ve boşluğun karışımı olarak tasavvur edilsin bilfiil sonsuz bir boyutun olması imkansızdır.¹⁰¹ Dolayısıyla boyutlardan oluşan cisimlerin ve cisimlerin oluşturduğu âlemin de sonsuz olması imkansızdır. Ona göre “sonluluk” her ne kadar cismin mahiyetine dahil olmasa

¹⁰¹ Ebu Ali İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ: Fizik*, çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı, c. 1 (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 160.

da¹⁰² hariçte tahakkuk ettiğinde her cisme sonluluk arız olur.¹⁰³ Zira hariçte tahakkuk eden cisim, o cisim olması açısından boyutludur ve boyutun kendisi bir niceliktir. İbn Sînâ'ya göre böyle bir niceliğin bilfiil sonsuz olması imkansızdır. Ana iddiamızı bu şekilde verdikten sonra boyutların sonlu oluşuna dair İbn Sînâ'nın birkaç ispatına göz atabiliriz.

Boyutların sonluluğuna dair *muvaizat* (paralellik), *müsamete* (kesişme), *tahallus* (kurtuluş), *süllemî* (merdiven), *türsî* (çark) ve *tatbikî* (örtüştürme) gibi burhanlar kullanılmıştır.¹⁰⁴ İbn Sînâ'nın da sıkça kullandığı bu delillerin bir kısmı matematiksel iken bir kısmı sonsuz kabul edilmesi durumunda cismin hareketle olan ilişkisinden doğan imkansızlıklardır. Bununla beraber bu argümanların tamamı fizik ilimlerinde ele alınır. İbn Sînâ'nın matematiksel delillerinden biri *tatbikî* (örtüştürme/çakıştırma) delilidir. *Şifâ*'da ele aldığı şekliyle delili şöyle takrir edebiliriz: Sonsuz her miktar ve sonsuz sıralanan tüm sayıların bilfiil sonsuza gidişi ya tüm yönlerde olur ya da tek bir yönde olur. Şayet tüm yönlere doğru gidiyorsa onda bir sınır/nokta varsayabiliriz. Bu sınır A olsun ve B yönünde sonsuza kadar uzansın. Sonrasında A noktasının biraz ötesinde bir C noktamız olsun ve yine B yönünde sonsuza kadar uzasın. İmdi CB doğru parçasını AB doğrusuna örtüştürdüğümüzde elimizde üç ihtimal olur: AB doğrusu CB'ye (i) ya eşit olur; (ii) ya simetrik olur; (iii) ya da her ikisi AB yönünde sonsuza dek veya AB'den CB'ye eşit oranda kısalacak şekilde gidecek. Birinci ihtimali ele alırsak AB ve CB sonsuza dek örtüşemez çünkü CB, AB'nin bir parçasıydı. Bu durumda tüm ve tümün parçası eşit olur ki bu çelişkidir. Diğer iki ihtimali düşündüğümüzde de imkansızlığa düşeriz çünkü CB'nin AB'den kısa ve eksik olduğunu kabul ettiğimizde CB sonlu olur. Bu durumda da AB doğrusu,

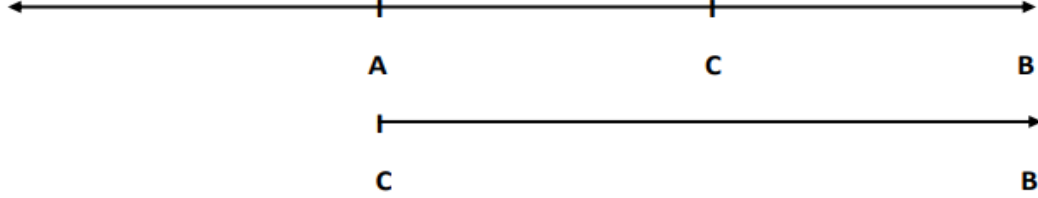
¹⁰² Ebu Ali İbn Sînâ, *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 108.

¹⁰³ İbn Sînâ'ya göre cisim, kendisinde üç boyutun farz edilmesi mümkün olan cevherdir (İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ: Fizik*, 2004, 1:12. Cismin bu tanımı ise kendisinde bizatihi sonlu olmayı gerektirmez. Çünkü cismi mutlak olarak tasavvur ettiğimizde "cisim" ve "sonluluk" tanımları birbirinden farklıdır. Aristoteles'ten farklı olarak "üç boyutun farz edilmesi mümkün olan" kaydını koyan İbn Sînâ'nın buradaki amacı, cisim hariçte tahakkuk ettiğinde var olan üç boyutu değişse bile cisimsel suretini koruduğunu ve dolayısıyla cisim olarak var olmaya devam ettiğini vurgulamak içindir. Bunun için mum örneğini veren İbn Sînâ'ya göre cismi "üç boyuta sahip cevher" şeklinde tanımladığımız takdirde ona bir sınır ve biçim atfederiz ve mumun erimesinde olduğu gibi biçimi değişen cismin, cisimliği ortadan kalkar. Oysa "kendisinde üç boyutun farz edilmesi mümkün olan" kaydını eklediğimizde cismin şekli değişse bile cisimsel suretini korumaya devam eder. Bkz. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 109; İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ: Fizik*, 2004, 1:12.

¹⁰⁴ Özet bir inceleme için İzmirli'nin boyutların sonluluğunu da ele aldığı Teselsül Risalesi'ne göz atılabilir. Bkz. Osman Demir, "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risâlesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy 23 (2010): 117-42.

CB sonlu doğrusundan AC kadar üstün olur. O halde AB de sonlu olur.¹⁰⁵ Bu argümanı şöyle gösterebiliriz:

Şekil 1. Burhân-ı Tatbikî

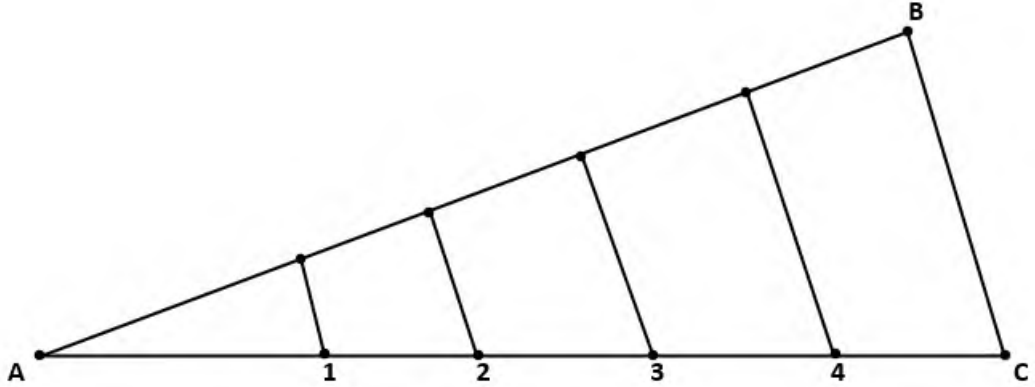


İbn Sînâ'nın bir diğer matematiksel delili ise *burhân-ı süllemî*'dir (merdiven delili). Buna göre her ikisi de A noktasından çıkan ve aralarında açılı oluşturacak şekilde sonsuza uzanan AB ve AC doğrularını düşünelim. Bunları ABC üçgeni şeklinde düşünersek B ve C bu üçgenin kenarları olacaktır. Bu durumda A noktasından sonsuza dek uzanan B ve C kenarları (hipotenüs) arasında giderek belli bir oranda artan bir boyut olacaktır. Her artan boyut, bir önceki boyutu da kapsayacak şekilde artar. Şayet BC kenarları (hipotenüs) sonsuzsa -çünkü B ve C doğruları sonsuz kabul edilmişti- sonsuz BC kenarlarını kapsayan bir BC (hipotenüs) çizilebilir ki bu da sonsuz olmalıdır. Ne var ki bu kenar da iki sınırlayıcı (B ve C) arasında kalacağı için zorunlu olarak sınırlı ve sonlu olacaktır. Bir şeyin hem sonlu hem sonsuz olması ve sonlu olması durumunda da sonsuzları kapsamaması muhaldir. Bizi bu çelişkiye duçar eden ise sonsuz bir boyut kabul etmemizdir. O halde sonsuz bir boyut yoktur.¹⁰⁶ Muteahhir dönem kalam kitaplarında da boyutların sonluluğuna dair sıkça kullanılan bu argümanı şekille ifade edecek olursak:

¹⁰⁵ Ebu Ali İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ: Fizik*, çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı, c. 2 (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 49-50; Ebu Ali İbn Sînâ, *Uyûnu 'l-hikme*, ed. Bedevî, Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1980), 19.

¹⁰⁶ Ebu Ali İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, ve Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 84-85.

Şekil 2. Burhân-ı Süllemî



Matematiksel delillerin ikisi ile iktifa edip İbn Sînâ'nın, sonsuz cismin hareketle olan ilişkisinden doğan imkansızlıklarla ilgili akıl yürütmesine geçebiliriz. İbn Sînâ'ya göre boyutları sonsuz olan bir cismin hareket etmesi mümkün değildir. Buna göre cismin hareketi (a) ya bulunduğu mekânı değiştirmekle olur -ki bu mekân kategorisinde harekettir-; (b) ya da mekân değişimi olmayan harekettir -ki bu da konum (vaz) kategorisinde harekettir.¹⁰⁷ Sonsuz olduğunu iddia ettiğimiz cisim mekânsal hareket yapamaz. Çünkü bu cisim (a.1) ya bütün yönlerden sonsuz olur; (a.2) ya da tek bir yönden sonsuz olur. Eğer bütün yönlerden sonsuzsa hareket edeceği yön de kendisinden boş/hâli olamayacağı için hareket edemez. Eğer tek bir yönden sonsuzsa bu durumda kendisinin orada bulunmadığı bir yön tasavvur edilebilir. Ne var ki kendisinde doğru yöneldiği bu yönün karşısındaki yön ya o cisimden hâli olur ya da olmaz. Eğer hâli değil ise zaten yer değiştiremez, ancak çoğalıp büyüyebilir. Eğer hâli ise bu durumda da sonsuz kabul ettiğimiz yön sonlu olur.¹⁰⁸ İkinci ihtimali (a.2) somutlaştırmak için A noktasından başlayıp B yönünde sonsuza doğru giden bir doğru düşünelim. Böylece cisim bir yönden sonsuz olur. B yönünde sonsuza intikal eden bir doğru A noktasını ya terk eder ya da etmez. Eğer terk etmezse burada bir intikal

¹⁰⁷ Konumda hareket, İbn Sînâ'nın âlemin dairesel hareketini açıklamak için ilk defa kendisinin ihdas ettiği bir hareket kategorisidir. Zira hareketin kategorileri olarak kabul edilen cevher, mekân, nitelik ve nicelik kategorileri, filozofların kozmolojisinde âlemin hareketini açıklama noktasında elverişli değildi. Şârihler döneminde de sıkça tartışılan bu problemi İbn Sînâ, konum kategorisinde de hareketin olduğunu ve âlemin bu kategoride hareket ettiğini iddia ederek çözmeye çalışmıştır. Detaylı bir inceleme için bkz. Eşref Altaş, "İbn Sina'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konumsal Hareket Kavramının Tarihi" 50, sy 1 (01 Mart 2014): 27-50.

¹⁰⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Fizik*, 2014, 2:50.

hareketi olmaz, ancak büyüme veya genişleme cinsinden bir hareket olur ki bu da nicelik kategorisinde harekettir. Ancak biz mekân kategorisinde hareket edip etmediğini araştırıyoruz. Eğer cisim terk ediyorsa A noktası boşalmış olacak sonsuz dediğimiz yön sonlu olacaktır. Her iki durumda da mekânsal hareket imkânsız olmaktadır.

Mekânsal hareketin bir uzantısı olarak doğal ve zorlamalı (*kasrî*) hareketi de ele alan İbn Sînâ'ya göre sonsuz cismin hareketi için ne doğal ne de zorlamalı hareket söz konusudur. Doğal hareket, cismin tabiatı gereği talep ettiği doğal mekanına yönelmesidir. Zorlamalı hareket ise cismin arizî bir durum sebebiyle doğal mekanının tersine yönelmesidir. Örneğin taş doğası gereği aşağı yönde hareket eder ve vardığında orada durur çünkü doğal mekânı merkezdir. Taşı elimizde tutup aşağı yönelmesini engellediğimizde veya yukarı doğru attığımızda zorlamalı hareket yapmış olur. Daha sonra detaylıca izah edeceğimiz doğal hareket ve doğal mekân konusunun şimdilik bu kısmına değindikten sonra sonsuz cismin neden doğal ve zorlamalı hareket edemeyeceğini açıklayalım.

Sonsuz cismin doğal harekette bulunamamasının sebebi, doğal hareketin doğal mekâna varmak için olması ve doğal mekânın da bir sınır olmasıdır. Şayet bir şeyin sınırı varsa o şey sınırlıdır. Keza sınırsız/sonsuz bir şeyin bir sınıra yönelmesi de mümkün değildir. Zorlamalı harekete gelince, yukarıda açıkladığımız üzere zorlamalı hareket, cismin doğal mekânından mahrum bırakılmasıdır. Zorlanmasının sebebi bir sınıra varıp durduğu bir sonu olmasıdır. O halde sonu olmayan bir şey zorlanamaz.¹⁰⁹ Şayet zorlamalı hareket yapıyorsa sonludur. Ulaştığımız sonuca göre sonsuz cisim için zorlamalı hareket etmesi düşünülemez.

Bir sınırdan başlayıp sonsuza giden cismi basit ve mürekkep olması açısından inceleyen İbn Sînâ'ya göre her iki durumda da imkansızlığa düşeriz. Tezin ilerleyen kısımlarında açıklayacağımız üzere “birden ancak bir çıkar” ilkesini felsefî ilimlerin tümüne yayan İbn Sînâ'ya göre basit cisim tek bir doğadan oluştuğu için bu cismin bir yönden sınırlı bir yönden sınırsız olması imkansızdır. Keza mürekkep cismin de bir yönden sınırsız bir yönden sınırlı olması imkansızdır. Çünkü bu mürekkep cismin tüm parçalarının sonlu bir yöne hareket ettiğini düşünersek ya cismin bütünü için sonsuz

¹⁰⁹ İbn Sînâ, 2:50-51.

bir yöne intikal hareketi olur, ki bu cismin sonsuz yönü için imkansızdır ya da cismin bir tarafı yer değiştirip bir kısmı yer değiştirmeyecektir. Bu durumda da parçalarının bir kısmı olmadan sadece diğer kısmı hareket etmiş olacaktır ki bu da imkansızdır. Nitekim yukarıda cismin tüm parçalarının hareket edeceğini farz etmiştik. “İşte bunlar, mekânın değişmesiyle olan hareketi kabul ettiğimiz zamankilerdir”.¹¹⁰

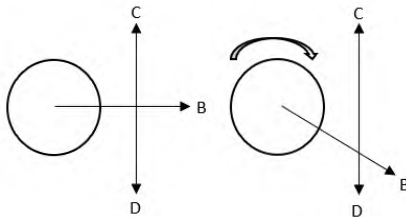
Mekânın değişmesi olmaksızın, yani intikal olmaksızın yapılan hareket dairesel harekettir. Peki sonsuz bir cisim (b) dairesel hareket ediyor olamaz mı? İbn Sînâ’ya göre bu da her halükârda imkansızdır. Çünkü dairesel hareket eden cisim ya döngüsünü tamamlar ya da tamamlayamaz. Döngüsünü tamamlaması imkansızdır. Delili ise şudur: sonsuza uzanan bir A doğrusu düşünelim. Bu doğrunun yanında bir daire ve bu dairenin merkezinden A doğrusuna paralel sonlu bir B doğru çıksın. Bu daire A ve B doğruları arasındaki paralelliği bozacak şekilde döndüğünde B doğrusunun A’yı bir yerden kesmesi gerekir. Paralellik (*muvażât*) halindeyken var olmayan bu kesişim (*müsâmete*) noktasının sonradan (*hâdis*) olduğu açıktır. Sonradan olan için mutlaka bir başlangıç noktası olmalıdır. Halbuki A doğrusunun sonsuz olduğunu farz etmiştik ki bu durumda çelişkiye düşeriz. O halde sonsuz bir boyut imkansızdır.¹¹¹ Yani B doğrusunun A’yı nereden keseceği problemi doğmaktadır. Çünkü B’nin keseceği her noktadan önce ve sonra mutlaka başka bir kesişim noktası olacaktır.¹¹² Delili aşağıdaki şekilde görebiliriz:

¹¹⁰ İbn Sînâ, 2:51.

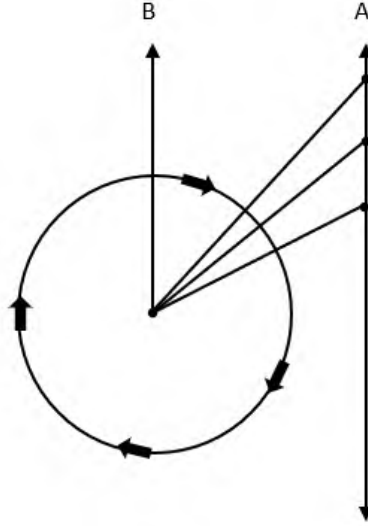
¹¹¹ Delilin İbn Sînâ’ya göre anlatımı için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-şifâ: Fizik*, 2004, 1:161-62; İbn Sînâ, *Uyûnu’l-hikme*, 20.

¹¹² Sühreverdî bu delili tersten okuyarak başlangıçta küreden çıkan doğrunun sonsuz doğruyu kestiğini düşünmemizi ister. Buna göre sonsuza uzanan CD doğrusunu kürenin merkezinden çıkan bir B doğrusu kessin. Daire hareket ettiğinde B doğrusu CD’nin paraleline doğru hareket edecek ancak CD sonsuza uzandığı için B doğrusu her zaman bir yerden CD’yi kesecek ve iki doğru hiçbir zaman paralel olmayacak. Dolayısıyla dairesel hareket imkansızlaşır ve tasavvur edilemez. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, daire hareket ettiğinde B ve CD doğrusu arasında bir açı oluşacak. Bu açı her zaman sıfıra yaklaşacak ancak hiçbir zaman sıfır olmayacaktır. Sühreverdî’nin anlatımı için bkz. Şihâbüddîn Sühreverdî, *Kitâbü’t-telviḥat*, çev. Ahmet Kamil Cihan ve Osman Baş (Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı, 2019), 222-24. Şöyle gösterebiliriz:

Şekil 3. Burhân-ı Mûsâmete



Şekil 4. Burhân-ı Mûsâmete



Daha önce ifade edildiği üzere boyutların sonlu oluşu, boyutlardan müteşekkil âlemin de sonlu oluşunu iddia etmektedir. Dolayısıyla sonlu şeylerin toplamı da sonlu olmak zorundadır. Şayet içinde bulunduğumuz âlemin sınırları dışında boşluk veya başka bir şey varsa bu da sonlu olmak durumundadır. Nitekim Antik Yunan atomcuları sonsuz bir boşluk içinde sonsuz atomların bir araya gelerek birden fazla âlem oluşturacağını iddia ederken Stoacılar sonsuz boşluk içinde tek bir âlem olduğunu düşündüler. Bu sebeple İbn Sînâ öncelikle her nasıl tasavvur edilirse edilsin sonsuz bir boyut olamayacağını ispatladı. Şayet sonsuz bir boyut yoksa bu boyutların bir sınırı ve şekli olması gerekir. İbn Sînâ bir sonraki bölümde artık sonlu olarak kabul ettiğimiz boyutların sınırları olduğunu yönler üzerinden ispatlamaya çalışacaktır.

2.1.2. Yönler ve Sınırlı Âlem

Yönler meselesinin âlemin birliği problemi ile ilgili iki temel işlevi vardır: (i) Âlemin sınırlı oluşu ve (ii) âlemin merkezi ve sınırının bir oluşu. Birinci işleve göre ister doluluk ister de boşluk olarak tasavvur edilsin -ki boşluğun imkansızlığını daha sonra ispatlayıp bütünüyle dolu bir âlem tasavvuruna ulaşacaktır- hiçbir boyutun

sonsuzu uzanmayacağını yukarıda zikrettiğimiz delillerle ispatlayan İbn Sînâ'nın, âlemin sınırlı oluşuna dair getirdiği bir diğer bahis yönler meselesidir. Çünkü yöne olan işaret aslında bir sınırın olduğunu ve işaretin kendisinde durduğu bir şeyi gösterir ki bu da en dış felek olan felek-i muhittir. İbn Sînâ'nın buradaki gayesi yönün varlığından hareketle âlemin bir sınırı olduğunu, dolayısıyla bu sınırın ötesine yön olamayacağı için bir şey de olmadığını ispatlamaktır. Bunun için en temelde yönün varlığını hareket üzerinden ispatlamaya çalışan İbn Sînâ'ya göre yön, hareket eden şeyin ulaşmak istediği hedeftir. Şeyin ulaşmak istediği hedef onun yönüdür ki bu da o şeyin ulaşmak istediği sınıra işaret eder. O halde şeyin hareketinin bir sınıra doğru olmasını sağlayan bir yön vardır. Yönün varlığına dair ikinci bir ispata göre biz bu yöne hissî bir işaretle bulunabiliyoruz. İşaretle bulunabildiğimiz şey ise yok değildir. Dolayısıyla yön vardır.¹¹³ Bu ispat aynı zamanda yönün bir konum sahibi olduğunu gösterir. Çünkü hissî işaret edebildiklerimiz duyulur maddi varlıklardır. Zira maddeden soyut şeylere işaret edemeyeceğimiz için onlar hakkında bir yön tasavvur edilemez. O halde hissî olarak işaret edebildiğimiz yön konum sahibidir.

Yönü, bölünmez uzanımın tarafı/ucu ve hareketin yönü olarak tanımlayan İbn Sînâ¹¹⁴ yönleri birincil ve ikincil yönler olmak üzere ikiye ayırır. Birincil yönler cisimlerin doğal yönleri olup kendisinde hiçbir değişimin olmadığı yönlerdir ki bunlar da yukarı ve aşağı yönleridir.¹¹⁵ İkincil yönler ise birbirlerine nispetle değişebilen sağ, sol, ön ve arka yönlerdir. O halde altı kısım yön olmaktadır ki bunların ikisi kendisinde hiçbir değişimin olmadığı yukarı ve aşağı yön iken dört kısmı kendisinde değişimin olduğu sağ, sol, ön ve arka yönleridir.¹¹⁶ Cisimleri de bu itibarla taksim eden İbn Sînâ'ya göre cisimlerin yönlerinin ortaya çıkmasının illeti olan ve yönleri önceleyen cisimlere birincil cisimler (*ecsâm-ı ulâ*); yönlerin ortaya çıkmasında hiçbir dahli

¹¹³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 92.

¹¹⁴ Tanımda taraf ve yön temelde aynı anlamdadır. Ancak uzanım, kendi sınırına nispetle taraf adını alırken hareket eden şeyin hedefi olmasına nispetle yön adını alır. Bölünmez olmasının sebebi ise şudur: Şayet bölünebilir olsaydı hareket eden bir şey bölünme mahalline vardığında ya durur ya da hareketine devam eder. Eğer durursa hareket eden şeyin vardıği nokta bölünmez olacaktır. Çünkü nokta bölünmezdir. Ancak bölünmez olduğunu varsaymıştık ki bu durumda çelişkiye düşeriz. Eğer durmazsa bu durumda o nokta yön olamaz çünkü kendisinde durmamıştır. Dolayısıyla duracağı nokta onun yönüdür ve bölünmezdir. Bkz. Hasan Melikşahi, *El-işarat ve't-tenbihat: Tercüme ve Şerh*, çev. Tahir Uluç, c. 1 (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 127.

¹¹⁵ Bu durum doğal hareket teorisinden kaynaklanmaktadır. Çünkü cisimler tabiatı gereği mutlak olarak ya aşağı ya da yukarı hareket etmektedirler.

¹¹⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 95.

olmayan cisimlere de ikincil cisimler denir. Boşluk veya benzer bir dolulukta yönün sınırlanması imkânsız olacağı için birincil cisimler dediğimiz yönlerin belirleyicisi cisim türünden bir şey olmalıdır.¹¹⁷

Felsefî araştırma değişmez yönlerin belirleyicisi olan birincil cisimler üzerinden devam eder. Doğal yönde hareket eden bir cisim, bir yönü kastedip diğer yönü geride bıraktığı için zorunlu olarak iki yön tasavvur ederiz ki bunların yukarı ve aşağı olduğunu söylemiştik. Bu noktada temel soru: (i) Acaba bu yönleri belirlemeye tek bir cisim yeterli midir; (ii) yoksa bu yönler iki cisimle mi belirlenir? İbn Sînâ'ya göre cisimlerin doğal yönleri çevre ve merkez olmaksızın sınırlanamaz.¹¹⁸ Bu noktada temel soru her iki doğal yönü belirleyen tek başına merkez olabilir mi yoksa çevre, bir merkezi olması aracılığıyla her iki yönü de belirlemeye yeterli mi? İbn Sînâ'ya göre iki doğal yönü tek başına belirleyebilecek olan çevre olmalıdır. Çünkü merkez kendisine yakın olanı sınırlayabilir ancak uzak olan için bir sınır tayin edemez. Çünkü her uzak olanın ötesinde başka bir uzak olan tasavvur edilebilir. Ancak çevre, merkezi aracılığıyla hem yakını hem de uzağı belirleyebilir.¹¹⁹ Yukarı ve yakınlık yönünü çevrenin kendisi belirlerken merkezi de aşağı ve uzaklık yönünü belirler. Öte yandan yönleri belirleyen merkez değil de çevre olması âlemin sınırlılığına da işaret eder. Nitekim merkezden çevreye sonsuz daire çizilebilir ancak çevreyi sınır kabul ettiğimizde âlem de sınırlı olmuş olur.

Gelmiş olduğumuz noktada yönler meselesinin araştırmamızla ilgili ikinci işlevi de ortaya çıkmıştır ki bu da âlemin bir oluşudur. Şöyle ki, yukarıda doğal yönde hareket eden cisimlerin yönlerinin tek bir cisimle sınırlandığına dair ispatları ele aldık. İşte bu tek cisim, âlemin en dış küresi olan felek-i muhittir. Şayet bunu da çevreleyen başka bir küre olsaydı veya bundan ayrık bir küre olsaydı felek-i muhit yönleri belirleyemezdi. Çünkü felek-i muhit için de bir yön ortaya çıkmış olurdu ki bu da teselsüle sebep olur. Her halükârda âlemin tek bir çevresi ve tek bir merkezi vardır. Tek bir merkez ve tek bir çevrenin, sonraki dönemlerde gelecek eleştirileri bertaraf

¹¹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ: Fizik*, 2014, 2:101.

¹¹⁸ Çünkü doğrusal bir yönde hareket eden cisim bir yönü kastedip diğer yönü gerisinde bıraktığı için zorunlu olarak iki farklı yön tasavvur ederiz. Âlemin şekli her ne olursa olsun -ki ileride bunun küre olduğunu iddia edecek- bu iki yön ya bu şeklin merkezine doğru olur ya da çevresine doğru olur.

¹¹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ: Fizik*, 2014, 2:102.

etme noktasında da önemli bir işlevi vardır ki buna ileride değineceğiz. İmdi bu çevrenin, yani felek-i muhitin özelliklerini ele alabiliriz.

2.1.3. Felek-i Muhit ve Kapalı Âlem

Boyutların sonluluğu ve yönler meselesi ile âlemin sonlu, sınırlı ve bir oluşuna dair ispatları inceledikten sonra İbn Sînâ'nın atlas feleğinin, yani âlemi en dıştan çevreleyen feleğin özelliklerine ilişkin görüşlerini ele alabiliriz. İbn Sînâ âlemin küre şeklinde olduğunu düşünür. Bunu da âlemi en dıştan çevreleyen feleğin basit oluşuna dayandırır. Zira İbn Sînâ'ya göre basit cisim yuvarlaktır. Feleğin özellikleri ile âlemin bir oluşu arasında sıkı bir ilişki vardır. Öncelikle belirtmek gerekir ki felek-i muhitin bir yönü yoktur. Felek-i muhit bizatihi yönleri belirleyendir. Dolayısıyla kendisinde doğrusal bir hareket tasavvur edilemez. Zira bu durumda feleğin doğrusal hareketinin de bir yönü olur ve o yönü de sınırlayan başka bir yön belirleyici ortaya çıkar. Bu gibi bir teselsülün ortaya çıkmaması için her halükârda âlemi en dıştan kuşatan bir sınır olmalıdır. Bu sınırın ötesinde başka bir sınırlayıcı da olamaz.

Felek-i muhitin doğrusal harekette bulunamaması ve bulunduğu konumdan ayrılamamasına dair başka bir istidlale göre bu feleğin, kendisinde doğrusal hareket bulunan cisimlerden önce olmasıdır. Şöyle ki, doğrusal harekette bulunan cisimler kendi doğal yerlerinden zorlamalı olarak ayrılabilir ve tekrar yerine geri dönebilir. Bu durumda doğrusal hareket eden cisimler ister doğal mekanlarında olsun ister olmasınlar daima yönleri kendilerinden önce vardır. Bu cisimler kendi kendilerinin yönünü belirleyemeyeceği için onların doğal konumlarının yönlerini belirleyen başka bir cisim olması gerekir.¹²⁰ Bu cisim de daha önce bahsedildiği üzere kendisini önceleyen başka bir yönün, yani sınırlayıcının olmadığı felek-i muhittir. O halde bu felek ne zorlamalı ne de tabiat olarak doğrusal hareket edemez.¹²¹ Felekte bulunan hareket müşahade edildiği üzere dairesel harekettir. Felek-i muhit bütün bir âlemi en

¹²⁰ İbn Sînâ'ya göre yönleri belirleyen doğrusal hareket edenlerden önce veya onlarla eşzamanlı olabilir. Her iki durumda da varlık mertebesi bakımından yönleri belirleyen -illiyet veya başka bir şeyle önceliği vardır. Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 96.

¹²¹ İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, 21.

dıştan kuşattığı ve kendisinin ötesinde başka bir kuşatıcı olmadığı için âlem de tek bir kuşatıcıya sahip tek bir şey olmalıdır.

İbn Sînâ'ya göre bu felek yönleri belirleyen olduğu için yönlere ihtiyacı olan cisimlerden mürekkep olamaz. İleride değineceğimiz üzere doğrusal yöne sahip cisimler ay altı âlemi oluşturan dört unsurdur. Felek-i muhit ise dört unsurdan mürekkep olamaz. Şayet farklı tabiatlara sahip bu cisimlerden mürekkep olsaydı feleğin cüzleri de yönleri muhtaç olacaktı.¹²² Daha önce belirttiğimiz gibi yöne muhtaç olan cismin yönü, o cisimden önce veya o cisimle beraber var olur. Felek-i muhit yönü belirleyen olduğu için feleğin, kendi cüzlerinden önce olması gerekir. Halbuki bütün, parçasından önce var olamaz. Dahası felek-i muhit, doğrusal hareketin yönünün illetidir. Doğrusal hareket ise maluldür. Şayet felek-i muhitin doğrusal harekete sahip cüzlerden oluştuğunu iddia edersek malulün illetten önce var olduğunu söyleriz ki bu da çelişkidir. O halde felek-i muhit farklı tabiatlara sahip cüzlerden oluşmuş değildir. Aslında felek-i muhit cüzlerden oluşmuş da değildir. Onda ancak farazî cüzler olduğu varsayılabilir. Antik Yunan'dan beri süregelen düşünceye göre felekler *esir* denen bir maddeden oluşur ve bu madde doğrusal harekete kabil değildir. Sonuç olarak felek-i muhit tek bir doğaya sahip basit bir cisimdir.

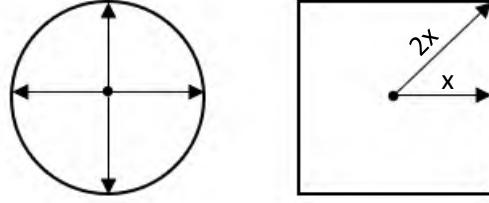
Feleğin muhit, yani kuşatıcı olduğunu söylüyoruz. Peki kuşatıcı bu cismin şekli nedir? Nitekim üçgen de kare de daire de kuşatıcıdır. İbn Sînâ'nın yukarıdaki ispatına göre felek-i muhit farklı cüzlerden oluşmamıştır ve tek bir doğaya sahip basit bir cisimdir. Basit olması sebebiyle cüzleri yoktur ancak farazi cüzleri olabilir. İbn Sînâ'ya göre basit cismin doğal şekli küre olmalıdır. Çünkü basit cisimdeki farazî cüzler tek bir şekilde veya benzer şekilde olmalıdır. Kare, üçgen, beşgen gibi şekillerde ise birden fazla kenar, dolayısıyla birden fazla sınırlayıcı vardır. Küre ise tek bir sınırdan oluşur. Çünkü hiçbir basitin doğası, onda farklılık gerektirmez. Dolayısıyla basit doğal şeklin küresel olması zorunludur.¹²³ Feleğin küresel olduğunun bir başka kanıtı onun farazî cüzlerinin, feleğin merkezine eşit uzaklıkta olmasıdır. Örneğin felek-i muhit kare olsaydı merkez ile kenar arasındaki mesafe, merkez ile köşe arasındaki mesafeden daha kısa olurdu. Bu durum feleğin basitliği ile uyuşmamaktadır. Çünkü merkeze yakınlık bakımından feleğin bir cüzü, diğer

¹²² İbn Sînâ, 21.

¹²³ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Fizik*, 2014, 2:167.

cüzünden daha uzaksa felekte farklı tabiatlar olduğu anlamına gelir. Basit bir doğaya sahip cisimde, cismin tüm farazî parçaları merkeze eşit uzaklıkta olmalıdır. Bu özelliğe sahip tek şekil küre olduğu için felek de küresel olmalıdır.¹²⁴

Şekil 5. Merkeze Uzaklık Bakımından Küre ve Kare



2.1.4. Âlemi Oluşturan Unsurlar ve Biricik Âlem

Âlemin birliğine ilişkin meselelerin yine en önemlilerinden biri ay altı âlemi oluşturan dört unsur (*anâsır-ı erbea*) ve göklerin maddesi olan esir, bunların nitelikleri, hareketleri ve bilhassa tabîî mekanlarıdır. İbn Sînâ'ya göre yer ve gök arasında kesin bir ayrım vardır. Ay altı âlem dört unsurun birbirine karışımı ile meydana gelir ve belli nitelik ve hareketlere sahip olur. Ancak ay üstü âlem esir denilen basit bir madde ile doludur ve dört unsorda olduğu gibi oluş ve bozuluşa kâbil değildir. İmdi bu durumu ve sonuçlarını tartışabiliriz.

Basit ve Bileşik Cisim

İbn Sînâ'ya göre cisimler basit ve bileşik olmak üzere ikiye ayrılır. Basit cisim, kendisinde kuvvet ve tabiat¹²⁵ bakımından bir terkinin olmadığı tek bir cisimdir.¹²⁶ Bileşik cisimler ise kendisinde farklı tabiatlara sahip cisimlerin terkihiyle oluşan

¹²⁴ Feleğin doğası ve özellikleriyle ilgili daha detaylı bir anlatım için bkz. Ebu Ali İbn Sînâ, *Sema ve Âlem*, çev. Muhittin Macit ve Harun Kuşlu (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 7-27.

¹²⁵ İbn Sînâ'ya göre tabiat/doğa, durağan oluşu arazi bakımdan değil de zatî bakımdan olan ve bir şeyin kendisinde oluşan hareketin ilk ilkesidir. İbn Sînâ'ya göre her hareket eden şeyin hareketinin bir ilkesi vardır. Hareket eden şeyin hareketi iradesiz ve tek yönlü ortaya çıkıyorsa buna doğa denir. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ: Fizik*, 2004, 1:35.

¹²⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 97.

cisimlerdir. Haliyle basit cisimler, bileşik cisimleri önceler.¹²⁷ Ancak müşahede bakımından bileşikler öncedir. Basitler de bileşiklerle sabit olur.¹²⁸ İbn Sînâ'nın basit cisimden kastı, her ne kadar bölünürse bölünsün cismin tek bir elemente dayanıyor olmasıdır. Örneğin suyu ne kadar bölersek bölelim yine ulaşacağımız şey sudur. Ancak bileşik cisme örnek olarak verebileceğimiz insan bedenini parçalarına ayırırsak birden fazla elemente ulaşırız.

Bileşik cisimlerin de kendilerinden var olması sebebiyle doğa araştırması basit cisim üzerinden devam eder. İbn Sînâ'ya göre basit cisim hariçte var olduğunda ona zorunlu olarak mekân, konum, nitelik, nicelik ve şekil arazlarından sadece biri arız olur. Keza basit cismin hareketi de tek yönlü olmalıdır. Zira kendisinde farklı yönleri talep eden birden fazla doğa yoktur. Tek yönlü hareket de ya doğrusal ya da daireseldir. Daha önce ispatlanan, âlemin çevre ve merkezinin bir olmasını postulat olarak kullanan İbn Sînâ'ya göre doğal hareket ya merkezden (yukarı doğrusal) ya merkeze (aşağı doğrusal) ya da merkezin üzerinde (daireli) harekettir.¹²⁹ O halde basit cisimde tek bir tabiat olduğu için mutlaka bu hareketlerden birine sahiptir.

Cismin bu arazlarında zorlama yapılabilir, örneğin suyu ısıtabiliriz veya bir kaba koyarak şeklini değiştirebiliriz yahut her zaman aşağı doğru meyli olan taşı yukarı atabiliriz. Ancak bu zorlamalar ortadan kalkıp tabiatıyla baş başa bırakıldığında cisim tabiatının gerektirdiği arazları taşımaya devam eder. Buna göre her cisim tabiatıyla baş başa bırakıldığında tabii/doğal bir mekânı ve hayyizi (kapladığı mekânı) olur. Bu doğal mekân bir olmalıdır. İbn Sînâ'ya göre her basit cismin tabii mekanını istemesi, hepsinin aynı mekânı istediği anlamına gelmez. Bilakis tabii mekanlardan birini istediği anlamına gelir. Çünkü müşahede ile bazı cisimlerin yukarı, bazılarının aşağı doğru hareket ettiği sabittir. O halde her basit cismin tabii bir mekânı vardır.

İbn Sînâ'ya göre basit cismin bir şekli olmalıdır. Çünkü basit cisim sınırlıdır. Kendisini sınırların kuşattığı her şeyin mutlaka bir şekli vardır.¹³⁰ İbn Sînâ'ya göre basit cismin şekli yuvarlak olmalıdır. Nedeni ise yine tek bir tabiata sahip olmasıdır. Şöyle ki, kendisini basit bir tabiatın gerektirdiği her şeklin parçaları şekil benzerliğine

¹²⁷ İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, 22.

¹²⁸ Ebu Ali İbn Sînâ, *En-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), 122.

¹²⁹ İbn Sînâ, *Sema ve Âlem*, 7.

¹³⁰ İbn Sînâ, *En-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 124.

sahiptir. Zira hiçbir basitin doğası onda farklılık gerektirmez. Yani birden fazla yüzey, kenar ve nokta olmamalıdır. Bilakis bunların hepsinin bir tane olması gerekir. Küre haricinde hiçbir geometrik şekilde böyle bir durum bulunmaz. Kürenin bir yüzeyi ve kenarı vardır. Dolayısıyla basit doğal şeklin küresel olması zorunludur.¹³¹ Aksi takdirde şeklin fâil sebebi olan tek bir tabiatın birden fazla kenar, nokta ve yüzeyi kabul ettiği anlamına gelir ki İbn Sînâ'ya göre bu imkansızdır. Keza kürenin farazî olan parçalarından herhangi biri merkeze, diğer parçadan daha yakın veya uzak değildir. Bilakis bütün farazî parçalar merkeze eşit uzaklıktadır. Daha önce feleğin de basit olduğunu, bu sebeple şeklinin de küre olması gerektiğini ifade etmiştik.

Basit Cisimlerin Hareket İlkeleri

Fizik ilminin konusu hareket ve sükuna konu olması bakımından duyulur (*mahsus*) cisimdir. Öncelikle ifade edelim ki hiçbir cisim kendisinde bulunan bir hareket ilkesinden hâlî olamaz. Basit cisimlerin hareket ilkesinin tabiat olduğunu belirtmiştik. İbn Sînâ basit cisimlerin bu hareketine doğal meyil¹³² adını verir. Çünkü cismi dışarıdan bir güç zorlamadıkça cisim tabîî mekanına doğru hareket eder ve orada durur. Örneğin taşı havaya attığımızda taşa uyguladığımız güç tükenince tekrar tabîî mekanına doğru hareket eder ve oraya varınca durur. Müşahede yoluyla bazı cisimlerin aşağı, bazı cisimlerin yukarı hareket ettiğini gözlemlemekteyiz. O halde cisimlerde, onları tabîî mekanlarına meylettiren bir ilke vardır. Bu ilke cismin hem hareketinin hem de sükunun ilkesidir. Sağduyu ile ay altı âlemdeki cisimlerin doğrusal, ay üstü âlemin dairesel hareket ettiğini müşahade ederiz. Mitolojik arka planından ayrı olarak ay üstü ve ay altı âlem ayrımının fizikî gerekçelerinden birisi de budur. İbn Sînâ'ya göre tek bir basit cisimde iki doğal meyil bulunamaz. Yani basit bir cismin meyli hem doğrusal hem de dairesel olamaz. Doğrusal hareketin dairesel hareketten farkı, doğrusal hareketin bir noktada son bulmasıdır. Çünkü İbn Sînâ'ya göre sonsuzluk mümkün değildir. O halde doğrusal hareketin iki nokta arasında, yani âlemin merkezi ile çevresi arasında olması gerekir. Ay üstü âlem dairesel hareket ettiği için doğrusal hareket eden bir cisim ay üstü âlemi aşamaz, bilakis orada durur. Bütünün, yani âlemin

¹³¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ: Fizik*, 2014, 2:167.

¹³² Meyil ve hareket birbirinden farklıdır. Zira meyil olduğu halde hareket olmayabilir. Örneğin içi hava dolu bir balonu suya batırıp orada tuttuğumuzda hareketsizdir ancak yukarı olan meyli duyuyla hissedilebilir. Ya da bir taşı havaya kaldırıp tuttuğumuzda taş hareketsizdir ancak aşağı olan meyli hissedilebilir. Bkz. Melikşahi, *El-işarat ve't-tenbihat: Tercüme ve Şerh*, 1:147.

merkez ve çevresi bir olduğu için doğrusal hareket ya merkezden çevreye ya da çevreden merkeze doğru olur. Dairesel hareket eden felekler ise merkezin etrafında hareket eder.¹³³

İbn Sînâ'ya göre doğrusal harekette cismin ağırlık ve hafifliği mutlaklıdır. Yani cismin aşağı ve yukarı hareket etmesinde cismin ağırlığının ve hafifliğinin etkisi vardır. Bu sebeple merkeze doğru hareket eden ağırlığa nispet edilirken çevreye doğru hareket eden hafifliğe nispet edilir.¹³⁴ Ağırlık ve hafiflik doğrusal hareket eden cisimlere özgü bir şeyse dairesel hareket eden feleklere ağırlık veya hafiflik nispet edilmez. Felekler ağırlık ve hafiflik niteliklerine konu olan varlıklar değildir. Aynı şekilde doğrusal değil dairesel hareket etmeleri sebebiyle âlem mekânsal hareket edemez. Çünkü mekânsal hareket bir noktadan başka bir noktaya intikal hareketidir. Peki âlem aynı anda hem dairesel hem de doğrusal hareket edemez mi? İbn Sînâ'nın bunu iki gerekçeyle reddedeceği tahmin edilebilir. Birincisi, ona göre basit bir cisimde iki doğal hareket bulunmaz.¹³⁵ Hareketi ya doğrusal ya da dairesel olmalıdır. İkinci gerekçe ise ileride bahsi geleceği üzere âlemin dışında hareket edeceği bir boşluk veya doluluk yoktur. İbn Sînâ antik dönemden beri süregelen, âlemin hangi kategoride hareket ettiği problemine yeni bir hareket kategorisi icat ederek çözüm bulmuştur. Buna göre âlemin dairesel hareketi konum kategorisinde gerçekleşmektedir.¹³⁶

Özetle söyleyecek olursak bir cisim ağırlıkla niteleniyorsa merkeze doğru hareket eder. Hafiflikle nitelenen ise çevreye doğru hareket eder. Bu noktada bütünü, yani tüm mevcudâtın merkezinin ve çevresinin bir olduğu hatırd tutmak gerekir. Zira âlemin bir oluşuna getirilen en önemli delillerden biri bu noktada ortaya çıkmaktadır.

¹³³ Ağırlık ve hafifliğin hareketteki yeri ile ilgili daha detaylı bir anlatımı için bkz. İbn Sînâ, *Sema ve Âlem*, 7-27.

¹³⁴ Ebu Hâşim'in takipçilerine göre ağırlık cismin hareketinin mutlak özelliği değildir. Yani ortamın direnci olmasa boşlukta bir taş ve tüyün hızları aynıdır. Çünkü onlara göre atomlar özdeş olduğu için her bir atomun meyli aynıdır. Yukarıdan aşağı hareket eden bir tüy ve taşın hızlarının farklı olmasının sebebi atmosferdeki havadır. Zira hava tüyün düşüşüne engel olabilirken taşa aynı miktarda direnç gösteremez. Ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, ed., *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 326-38.

¹³⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 101.

¹³⁶ Aristoteles'e göre hareketin kategorileri cevher, nitelik, nicelik ve mekandır. Âlemin hareketi müşahade ile sabittir ancak oluş ve bozuluşu kabul etmediği ve dışında boşluk olmadığı için bu kategorilerin hiçbirinde hareket edemez. Çokça tartışılan bu konuya İbn Sînâ'nın çözümü, ilk defa kendisinin bulunduğunu söylediği konum kategorisidir. Buna göre âlemin hareketi, içinde bulunan şeylere nispetinin değişmesinden ibarettir. Detaylı bir inceleme için bkz. Altaş, "İbn Sina'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konumsal Hareket Kavramının Tarihi".

Âlemin bir tane merkezi olduğu için ve basit cismin tabiatının bir olması sebebiyle tek bir tabîî mekânı olacağı için iki ağırlık için iki farklı mekân olmaz. Örneğin iki âlem düşünelim ve bunların içinde ağırlıkla nitelenen birer cisim olsun. Bu durumda her iki cismin kendi bulundukları âlemin merkezine gitmesi imkansızdır. Çünkü ağır cismin tabiatı birdir ve tek bir tabîî mekâna meyletmek ister. O halde iki âlemde iki ağırlık için iki tabîî mekân düşünülemez.¹³⁷ Keza aşağı ve yukarı yönleri de mutlak yönler olduğu için iki ayrı evrende iki merkeze yahut çevreye hareket eden cisimler birbirlerine nispetle ters yönlü olacaktır ki bu da imkansızdır. O halde âlem birdir.

Dört Unsur

İbn Sînâ'ya göre basit cisimler iki kısımdır: (i) ya kendisinden terkip oluşturup bileşik cisimler elde edebildiğimiz basitlerdir (ii) ya da böyle olmayıp terkibe girmeyen basitlerdir. Kendisinden terkip oluşturabilmemiz için cismin kendi doğal konumundan ayrılabiliyor olması gerekir. Zira terkibe girmesi için mekânsal bir harekete sahip olmalıdır. Bu durum da ancak doğrusal hareket edebilen basit cisimler için söz konusudur. Çünkü dairesel hareket eden basitler konumsal hareket eder ve terkibe girecek mekânsal harekete sahip değildirler. O halde terkibe girebilen basit cisimlerde doğrusal hareketin olması gerekir.¹³⁸

Meşşâî geleneğe göre bir cismin terkibe girmesi oluş ve bozuluşa konu olması anlamına gelir. Bunu sağlayan ise doğrusal harekete sahip basit cisimler olduğu için oluş ve bozuluş ancak ay altı âlemde gerçekleşir. Çünkü dairesel harekete sahip olan ve bu sebeple terkibe girmeyen ay üstü âlemde oluş ve bozuluş olmaz. Meşşâîler doğrusal hareket eden ve terkibe giren basit cisimlere *ustukus* adını verir. Ay altı âlem *ustukusların* birbiriyle telif/terkip edilmesinden meydana gelir.

Filozoflara göre *ustukuslar* dört tanedir: toprak, su, hava ve ateş. Bunun dört ile sınırlanmasının belli gerekçeleri vardır. Şöyle ki, oluş ve bozuluşun kendisinden meydana geldiği *ustukusların* gerektirdiği belirli nitelikler olmalıdır ve *ustukuslar* bu niteliklerden hâlî kalamazlar. Çünkü terkip veya ayrışma için belirli niteliklerin olması zorunludur. Örneğin ayrışma için sıcaklık, birleşme için soğukluk vb. İbn Sînâ hiçbir cismin kendisinden hâlî kalamayacağı bu niteliklere duyulurların ilkleri (*evâîli'l-*

¹³⁷ İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, 22.

¹³⁸ İbn Sînâ, 32.

mahsûsât) adını verir. Duyular görme, işitme, tatma, koklama ve dokunmadır. Duyular nitelikler ise bu duyulara ait niteliklerdir. Duyular niteliklerin ilkleri ise İbn Sînâ'ya göre dokunsal niteliklerdir. Çünkü cisimler görsel, işitsel, kokusal ve tatsal niteliklerden hâlî kalabilir ancak hiçbir cisim dokunsal niteliklerden hâlî kalamaz. Bunun iki delili vardır. Birinci delile göre dokunma haricindeki dört duyu, bir niteliği duyumlarken bir aracıya ihtiyaç duyarlar. Örneğin hava; görsel, işitsel ve kokusal nitelikler için aracı; su da tatsal nitelikler için aracıdır. Ancak dokunma için nitelik ve duyu arasında bir aracı yoktur. Dolayısıyla dokunma aracısız bir şekilde niteliği duyumsar. İkinci delile göre ise nitelikleri algılamamızı sağlayan canlılık için dokunma neredeyse zaruri bir ihtiyaçken diğer dört duyu olmaksızın canlılık sürebilir. Dolayısıyla hiçbir canlı dokunma gücünden yoksun değildir.¹³⁹

Oluş ve bozuluşun gerçekleşmesi için cisimlerde etki (ef'âl) ve edilgi (infîâl) güçlerinin bulunması gerekir. Aksi takdirde hiçbir cisim etki edici ve hiçbir cisim de kabul edici niteliklere sahip değilse terkip olmaz. Bu sebeple İbn Sînâ cisimde bulunması gereken zorunlu nitelikleri etkin ve edilgin nitelikler olmak üzere iki kısma ayırır.¹⁴⁰ Etkin nitelikler oluş ve bozuluşu gerçekleştiren ilke konumunda olan ve bizatihi fiilde bulunan nitelikler olup iki kısımdan ibarettir: sıcaklık ve soğukluk. Sıcaklık sayesinde ayrışma ve hafiflik meydana gelir. Soğukluk sayesinde ise birleşme ve ağırlık meydana gelir. Yakma veya uyuşturma gibi diğer etkin niteliklerin tümü sıcaklık ve soğukluğa râcîdir. Örneğin etkin niteliklerden biri olan yakmanın temelinde sıcaklık, uyuşturmanın temelinde soğukluk vardır. Edilgin nitelikler ise fiili kabul eden ve oluş ve bozuluşu kabul etmenin ilkesi konumunda olan niteliklerdir. Bunlar da iki kısımdan ibarettir: yaşlık ve kuruluk. Yaşlık sayesinde cisim kolayca şekil alıp şeklini terk edebilir, birleşebilir ve ayrılabilir. Kuruluk ise cismin bunları gerçekleştirmesini zorlaştıran temel niteliktir. Diğer edilgin niteliklerin tümü bu iki niteliğe râcîdir. Örneğin yumuşaklığın temelinde yaşlık, sertliğin temelinde kuruluk vardır. Cisim diğer bütün niteliklerden soyutlanabilir ancak sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluktan soyutlanamaz. O halde basit cisimler hem etkin niteliklerden hem de edilgin niteliklerden de birine sahip olmalıdır. İki etkin ve iki edilgin niteliğin kombinasyonundan toplam dört farklı nitelikte cisim meydana gelir: sıcak ve kuru,

¹³⁹ Melikşahi, *El-işarat ve't-tenbihat: Tercüme ve Şerh*, 1:170.

¹⁴⁰ İbn Sînâ, *En-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 130.

sıcak ve yaş, soğuk ve yaş, soğuk ve kuru. İbn Sînâ'ya göre hiçbir cisim ateşten daha sıcak ve daha kuru değildir. Bir cisimde sıcaklık ve kuruluk varsa onda ateş baskındır. Sıcak ve yaş olan ise havadır. Ateş kadar sıcak olmadığı için hava ateşin altındadır. Soğuk ve yaş olan sudur. Su ve hava akışkanlıkta ortaktır -ki bunu da yaşlık sağlar- ancak tabiatı gereği su soğuktur. Soğukluk ise ağırlığın nedenidir. Bu sebeple sıcak olan hava, soğuk olan suyun üstündedir. Son olarak soğuk ve kuru olan topraktır. Toprak ve su da soğuklukta ortaktır ancak toprak hem daha soğuk hem de daha sert olduğu için -ki bunu da sağlayan kuruluktur- suyun altında yer alır. Başka bir cisimde bu özellikler varsa bile bileşiktir ve bu cisimlerin terkibinden meydana gelmiştir. O halde *ustukuslar* dört tanedir: ateş, hava, su ve toprak.¹⁴¹

Ustukusların dört ile sınırlanmasına dair bir başka taksime göre cisimlerin ya aşağı, yani merkeze doğru meyilleri olduğunu ya da yukarı, yani çevreye doğru meyilleri olduğunu görmekteyiz. Aşağı doğru meyleden cisimlerin kütlece ağır ve birbirine tutunan bir yapıda olduğunu gözlemliyoruz. Bu cisimler de ya sert ya da akıcı olmaktadır. Ağır ve sert olan ya toprak ya da toprağın kendisinde baskın olduğu cisim iken ağır ve akıcı olan su veya suyun kendisinde baskın olduğu cisimdir. Yukarı meyleden cisimler ise kütlece hafif olan cisimler olup iki kısımdır. Ya yakıcı ve sıcaklık verici veya kendinde bu özelliğin baskın olduğu cisim ya da yakıcı olmayan veya bu özelliğin kendisinde baskın olduğu cisim. Bunların iki kısmı da havadır. Yakıcı olana ateş, yakıcı olmayana hava denir. O halde her iki kısımdaki ikişer cisimden başka basit cisim yoktur. İlk kısım bizatihi aşağı doğru meyli olup ya yoğun ya da akıcı olan, ikinci kısım bizatihi yukarı meyli olup yakıcı olan ya da olmayan cisimdir. Buna göre ay altı âlemi oluşturan unsurlar dört ile sınırlıdır: toprak, su, hava ve ateş.¹⁴² Ay üstü âlem ise oluş ve bozuluşa konu olmayan ve *esir* denilen bir unsur ile doludur.

¹⁴¹ Fahreddin er-Râzî'nin açıklamasına göre en dış feleğin hareketinin şiddeti sebebiyle bir sıcaklık meydana gelir. Sıcaklık ise letafeti gerektirir. Feleğe bitişik olan şey en sıcak olandır ki bu ateştir, ondan en uzak olan şeyin de soğuk olması gerekir ki o da topraktır. Ateşin altında olan şey hem sıcaklık hem de letafet bakımından daha azdır ki o havadır. Toprağın üstünde olan şey ise hem soğukluk hem de kesafet/yoğunluk bakımından topraktan daha azdır ki o da sudur. Böylece sıcaklık ve letafet, en dıştan merkeze gittikçe azalır, soğuk ve yoğun olur. Fahreddin Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, ed. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, c. 1 (Tahran: Müessesetu'-Sâdık, 1415), 174-75.

¹⁴² İbn Sînâ, *Sema ve Âlem*, 24-25.

Âlemdeki bu basitler tek bir küre meydana gelecek şekilde biri diğerini kuşatır. Toprak mutlak ağır ve en yoğun olduğu için âlemin merkezinde küre olacak şekilde toplanır. Su ise görece ağır ve akışkan olduğu için toprağın üstünde toplanır. Hava görece hafif olduğu için suyun üstünde toplanır. Ateş ise mutlak hafiftir ve bunların üstünde yer alır. Ay üstü âlemde bulunan felekler de bunları kuşatır ve bütün bir âlem tek bir küre şeklinde olur. Bu katmanlar arasında herhangi bir boşluk yoktur. Keza bir sonraki bölümde ele alınacağı üzere âlemin dışında da boşluk yoktur. Unsurların yerleri aynı zamanda onların doğal mekanıdır. O halde âlem, ay altı âlemde dört unsuru bulunan, ay üstü âlemde felekleri bulunan ve hepsinin küre olarak birbirini kuşattığı tek bir şeydir. Bu anlatılanların âlemin birliği ile ilişkisi şudur: Şayet başka bir âlem varsa o âlemde de ateş, hava, su ve toprak olacaktır. Keza bunların hareketleri de doğrusal olacaktır. Çünkü nitelikler ve bu niteliklere sahip unsurların dört ile sınırlı olduğu, bunlar dışında basit cisim olmadığı ve hareket ilkeleri sabittir. İki veya daha fazla âlem olması durumunda (i) ya bu unsurların her biri, tıpkı bu âlemde olduğu gibi kendi bulundukları âlemin merkezi ve çevresine doğru hareket eder (ii) ya da ikinci âlemdeki unsurlar zorlamalı (*kasrî*) hareket eder. Birinci ihtimali düşünmemiz durumunda unsurların farklı doğal mekanları olmuş olur. Örneğin toprağın mekânı her iki âlemin kendi merkezi olmuş olur. Ancak bu imkansızdır. Çünkü benzer olan tek bir tabiat/doğa kendisinde farklılaşma ve ayrışmayı gerektirmez.¹⁴³ Unsurlar her yerde aynı özellik ve niteliklerde olmalıdır. Unsurlar basit olduğu için doğal mekanları da bir olmalıdır. Yani ateş her yerde ateş, su her yerde su, hava her yerde hava ve toprak her yerde topraktır. Suretleri bir olan unsurların ilke ve özellikleri de birdir. Aynı şekilde hareketleri de farklılık göstermez. Örneğin iki farklı âlemde iki toprağın kendi merkezlerine yönelmesi demek, bunların aslında birbirlerine nispetle zıt yönde hareket ettiği anlamına gelir. Yani aşağı hareket eden buradaki toprağa nispetle bir başka âlemdeki toprak yukarı hareket ediyor olurdu ki bu da benzer bir tabiatın iki farklı yöne hareket ettiği anlamına gelir. Bu imkansızlıklardan dolayı bir başka âlemdeki unsurların orada doğal olarak bulunmaları imkansızdır.

İkinci ihtimali ele alacak olursak, İbn Sînâ'ya göre bu da imkansızdır. Bunun en temel iki gerekçesi vardır. Birinci gerekçeye göre bir cisimde zorlamalı hareket

¹⁴³ İbn Sînâ, 81.

varsa o doğrusal harekete sahiptir. Dolayısıyla da doğal bir mekânı vardır. Zorlamalı hareket ediyorsa doğal mekânından ayrılmış demektir. Ancak doğrusal harekete sahip cisimlerin dairesel hareket eden ve oluş ve bozuluşa konu olmayan felekleri aşması mümkün değildir. Doğrusal hareket sınırlayıcı feleğin içinde olur. İkinci gerekçe ise sürekli zorlama mümkün değildir, mutlaka bir noktada son bulur. Her halükârda bu âlem dışında başka bir âlemin olması imkansızdır. Âlemin dışında bir başka âlemin meydana geleceği bir boşluk da yoktur. İmdi bunu açıklayalım.

2.1.5. Boşluk Yoktur

Meşşâî geleneğin fizik ilimlerinde en ayırt edici kabullerinden biri, her nasıl tasavvur edilirse edilsin boşluğu imkânsız görmeleridir. Boşluğun reddi en temel kabullerden biri olarak fizik ilminin cisim, mekân, hareket, âlemin birliği gibi diğer konularını doğrudan etkiler. İbn Sînâ da bu geleneğin önemli bir temsilcisi olarak boşluğun imkansızlığına dair çeşitli ispatlar yapmıştır. İbn Sînâ boşluğu kabul edenleri iki gruba ayırır ve her iki gruba da eleştirilerini yaparak boşluğun imkansızlığını ispatlamaya çalışır. Birinci gruba göre boşluk salt yokluk ve hiçliktir. İkinci gruba göre ise boşluk cisimlerin kendisinde yer ettiği, onlara mekân olan ve bütün yönleri uzanan bir boyuttur. İbn Sînâ öncelikle birinci grubu eleştirir. Buna göre boşluk “bir şey olmayan” olamaz. Çünkü salt yokluk olan bir şeye miktar, büyüklük, küçüklük gibi yüklemlemeler yapamayız. Örneğin birbirinden ayrı iki cisim düşünelim. Bunlar için birbirlerine yakın veya uzak dememizi sağlayan, iki cisim arasında bulunan bir boyut sebebiyledir. Keza boşluğu kabul ettiğimiz takdirde yeryüzü ile gökyüzü arasındaki boşluğun, yeryüzündeki iki şey arasında bulunan boşluktan çok olduğunu söylememiz icap eder. Boşluk eğer salt yokluksa bu yokluğun şu yokluktan daha az veya daha çok olduğunu söylememiz imkansızdır. Çünkü ‘bir şey olmayan’ın iki şey arasında daha az ve daha çok olması mümkün değildir.¹⁴⁴ İki şey arasında bulunan şey ölçülebilir bir şey olmalıdır. Ölçülebilmesi ise nicelikli bir şey olduğuna delalet eder. Nicelik ise ‘bir şey olmayan’a hamledilmez.

¹⁴⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-şifâ: Fizik*, 2004, 1:156.

İbn Sînâ'nın bir başka istidlaline göre şayet bir boşluk varsa onda üç yöne uzanan boyutlar tasavvur edilebilir. Şayet bir şeyde üç boyut tasavvur edebiliyorsak bu, o şeyin cisim olduğu anlamına gelir.¹⁴⁵ Dolayısıyla biz boşluğu her tasavvur edişimizde aslında onu boyutlu bir şey olarak tasavvur ederiz. Bu da onun aslında doluluk olduğunu gösterir. Daha önce bahsi geçtiği üzere hiçbir boyut da sonsuz olamayacağı için âlem yine sonlu olacaktır. Özetle boşluk denilen şey birinci grubun iddia ettiği gibi saf yokluk olamaz. O halde boyutlu bir şey olmalıdır ki buna vücudî boşluk (*el-bu'du'l-meftur*) denir. Boşluğun bu tasarımı ikinci gruba aittir. Boşluğun boyutlu tasarımına dair İbn Sînâ'nın eleştirisinin temelinde boyutların girişikliği (*tedâhulu'l-eb'âd*) problemi vardır. Çünkü İbn Sînâ'ya göre cisim boşluğa yerleşmişse iki ihtimal ortaya çıkar: (i) Ya iki boyut birbirine girişmez (ii) ya da iki boyut birbirine girişir. İki boyut birbirine girişmiyorsa bu onların boyutlu olmaları sebebiyledir ki bu da onların doluluk oldukları anlamına gelir. Bu ihtimal çelişkilidir, yani boşluk diye tasarladığımız şey aslında boşluk olmaz. Şayet iki boyut birbirine girişiyorsa bu durumda da iki boyutun birleşmesinden daha büyük bir boyutun olmadığını görürüz. İki boyutun birleşmesinden daha büyük bir boyutun olmaması çelişkilidir. Halbuki iki boyutun toplamından daha büyük bir boyutun olması lazım gelir.¹⁴⁶ Çünkü bu durumda bütün boyutlu şeyler tek bir noktaya sığdırılabilirdi.

Âlemin dışında boşluk olmadığına dair İbn Sînâ'nın bir başka deliline göre şayet atlas feleğinin dışında boşluk varsa feleğin bir yönde olması gerekirdi. Çünkü feleğin 'orada' olduğunu söylememiz için ancak boşluğun belli bir yerinde olması gerekir. Bu da feleği sınırlayan başka bir sınırlayıcı olduğu anlamına gelir. Halbuki daha önce feleğin bir yönü olmadığı, doğrusal hareket değil dairesel hareket ettiği ve bütün cisimleri kendisinin sınırladığı ispatlanmıştı. İbn Sînâ daha önce yaptığı kanıtı postulat olarak kullanıp feleğin ötesinde boşluk veya başka bir şey olmadığını göstermeye çalışır.

Âlemin boşlukta bir yerde olmasının doğurduğu bir başka problem ise tahsis problemidir. Şöyle ki, âlemin boşlukta neden orada değil de şurada olduğu sorusu akla gelmektedir. Bu ise ya tesadüftür ya da âlemin bulunduğu boşluğun özelliği

¹⁴⁵ İbn Sînâ'ya göre cisim, kendisinde üç boyutun farz edilmesi mümkün olan cevherdir. Bkz. İbn Sînâ, 1:12.

¹⁴⁶ İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, 23.

dolayısıyla. Bütün bir sistemi nedensellik üzerine kurup determinist bir âlem tasavvur eden Meşşâîler’de olduğu gibi İbn Sînâ için de tesadüf imkansızdır. İkinci ihtimal de imkansızdır çünkü eğer boşluk varsa doğası itibariyle bir ve aynıdır.¹⁴⁷ Âlemin dışında boşluk varsa orada âleme mekân olduğu gibi boş mekanlar vardır. Bu mekanlar mahiyet itibariyle birbirinden farklılaşmaz. Âlemin şu boşlukta değil de bu boşlukta olması için ancak iki gerekçe olabilir. (i) Ya buradaki boşluk diğer boşluklardan farklıdır (ii) ya da buradaki boşlukta bulunan bir şey sebebiyledir. Boşluğun tabiatı bir ve aynı olduğu için boşluklar birbirinden farklılık göstermez. Boşlukta bulunan bir şey sebebiyle de olamaz çünkü bu durumda boşlukta mekanların tabiatları farklı olurdu ki bu imkansızdır. O halde âlemin dışında boşluk yoktur.¹⁴⁸

İbn Sînâ boşluğun imkansızlığını hareket üzerinden de ispatlamaya çalışır. İbn Sînâ’ya göre hareketin varlığı boşluğu imkânsız kılar. Hatırlanacağı üzere Antik Yunan atomcuları, ‘boşluk yoksa hareket de yoktur’ şeklindeki Parmenidesçi öğretiyi, ‘hareket vardır, o halde boşluk vardır’ şeklinde tersine çevirerek boşluğu kabul etmişti. Aristocu gelenek boşluğun olmadığı bir âlem tasavvuru içinde hareketi açıklamaya çalışmıştır. Bu geleneğe bağlı kalarak İbn Sînâ da hareket için boşluğa gerek olmadığını, dahası boşluğun hareketi imkânsız kıldığını iddia etmiştir. İbn Sînâ’ya göre boşluk içinde bir şey hareket ediyorsa (i) ya hareket edenin boyutları boşluğun boyutlarına girer (ii) ya da boşluğun boyutları engel olduğu halde hareket edenin boyutları ona üstün gelerek hareket eder. Her iki ihtimal de daha önce açıklandığı üzere boyutlar birbirine girilemeyeceği için imkansızdır. O halde boşlukta hareket de durağanlık da yoktur.¹⁴⁹

İbn Sînâ’ya göre hareket ya doğal/tabîî ya da zorlamalı/kasrîdir. Doğal hareket cismin bulunduğu mekânı değil, başka bir mekânı istemesi halinde olur. Zorlamalı hareket ise cismin bulunduğu mekânı istemesi ancak harici bir sebepten dolayı istemediği mekâna hareket etmesidir. Doğal ve zorlamalı durağanlık da böyle düşünülebilir. Bu durum boşlukta meydana gelemez. Çünkü daha önce ifade edildiği üzere boşluk tek çeşittir, bir yeri başka bir yerinden öncelikli değildir. Bir yerde bulunan cisim ya doğal olarak orada bulunuyordur ya da zorlamalı olarak

¹⁴⁷ Ebu Ali İbn Sînâ, *Dânişnâme-i alâî*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 372.

¹⁴⁸ İbn Sînâ, *Uyûnu ’l-hikme*, 23-24.

¹⁴⁹ İbn Sînâ, *En-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 112.

bulunuyordur. Boşlukta böyle bir farklılaşmayı gerektirecek hiçbir şey yoktur. O halde boşlukta cisim, doğal veya zorlamalı hareket ve durağanlık yoktur. Ancak hareketi gözlemlemekteyiz. O halde boşluk yoktur.¹⁵⁰

Hareket üzerinden devam eden bir başka delile göre hareketin hızlılık ve yavaşlığı, hareket eden şeyin içinde bulunduğu ortamın yoğunluğuna göre belirlenir. Hız ve yoğunluk arasında ters orantı vardır. Ortamın yoğunluğu arttıkça hız azalırken ortamın yoğunluğu azaldıkça hız artar. Örneğin suda hareket eden taş, havada hareket eden taştan daha yavaştır. Bunun sebebi suyun havadan daha yoğun olmasıdır. Dolayısıyla da hem havada hem de su da veya başka bir şeyde yoğunlukları sebebiyle belli bir direnç vardır. Yoğunluk arttıkça direnç de artar. Bir diğer husus hareket edenin kütlesinin mutlak olmasıdır. Cismin kütlesi arttıkça ortamın direncine karşı mukavemeti ve hızı artar. Bunları göz önünde bulundurularak bir şeyin hızını içinde bulunduğu yoğunluklara göre oranlayabiliriz. Örneğin A noktasından B noktasına 6 saatte hareket eden bir cismin içinde bulunduğu yoğunluğu iki katına çıkardığımızda cisim aynı mesafeyi 12 saatte kat edecektir. İmdi bir şeyin boşlukta hareket ettiğini düşünelim. Bu durumda boş olan mesafe ya zamanda olan ya da zamanda olmayan bir hareketle kat edilir. Öncelikle belli bir zamanda olması gerekir. Çünkü mesafenin bir kısmı bütünün kat edilmesinden önce kat edileceği için bir zaman geçecektir. Zamanda olması durumunda da boşluktaki hareketin, belli bir yoğunluk ve dirençte hareket eden şeyle bir bağlantısı, yani orantısı olmalıdır. Ancak boşlukta bir şey olmadığı için direnci de yoktur. Dolayısıyla boşluğun direnci sıfırdır. Sıfıra bölerek elde edeceğimiz bir şey tanımsız olacağı için belli bir dirence bölünerek elde edilen hızla orantı kurulamaz. O halde boşlukta hareket imkansızdır.¹⁵¹ Ancak hareket vardır. O halde boşluk yoktur.

İbn Sînâ boyutların girişikliği, âlemin sınırlanması, tahsis ve hareket gibi meselelerle boşluk fikrini çürütür ve bütünüyle dolu olan biricik âlem tasavvurunu elde eder. Bu âlemin dışında boşluk olamayacağı için ikinci bir âlem mümkün değildir. Âlemin birliğine dair fizikî delillerin bu kadarıyla yetinelim. Geldiğimiz nokta itibariyle boyutların sonluluğu, sınırlayıcı feleğin özellikleri, âlemi oluşturan

¹⁵⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i alâî*, 372.

¹⁵¹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ: Fizik*, 2004, 1:165-66; İbn Sînâ, *Uyûnu 'l-hikme*, 24; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i alâî*, 374.

unsurların nitelik, hareket, doğal mekân gibi özellikleri ve boşluğun imkansızlığı ikinci bir âlem tasavvuruna imkân vermemektedir. Buraya kadar yazdıklarımız fizik bahisleriyle sınırlıdır. İmdi âlemin birliğinin mantıksal ve metafiziksel gerekçelerini ele alabiliriz.

2.2. Âlemin Birliğinin Mantıksal ve Metafiziksel Gerekçeleri

İbn Sînâ'ya göre âlemin birliğinin mantıksal ve metafiziksel gerekçeleri de vardır. Bu argümanın temelinde Tanrının birliği, birden bir çıkar ilkesi ve sudûr öğretisi vardır. Delili kıyas formunda şöyle ifade edebiliriz:

Küçük öncül: Tanrı mutlak birdir.

Büyük öncül: Mutlak birden ancak bir çıkar.

Sonuç: Tanrı'dan ancak bir çıkar.

Biz tezimizin bu bölümünde her iki önermeyi inceleyeceğiz. Sonrasında sudûr öğretisi bağlamında İbn Sînâ'ya göre âlemin meydana gelişini ele alacağız.

2.2.1. Tanrı Mutlak Birdir

Felsefe tarihi incelendiğinde felsefî tartışmaların belki de ilki dış dünyada görülen çokluğun gerisinde bir ilke olup olmadığıdır. Thales'le başlayan *arkhe* araştırması da temelde çokluğun gerisindeki birlik arayışıdır. Sonraki filozoflar çokluğun gerisindeki birliğin metafizik boyutlarını kendilerine mesele edinmiş ve cevap üretmeye çalışmışlardır. Bu noktada bir diğer soru ise birlikten çokluğun nasıl meydana geldiğidir. Bu soruları tevarüs eden İbn Sînâ da araştırmasını iki aşamada yapmıştır. İlk olarak çokluğun gerisindeki birliği araştıran İbn Sînâ, teorisini Zorunlu Varlık (ZV) kavramı etrafında tahlil eder. Bu noktada ZV kavramının tahlilini yapmak ve nasıl bir mefhuma gönderme yaptığını bilmek gerekir. İbn Sînâ'ya göre var olan her şeyin varlığının; (i) ya bir sebebi vardır (ii) ya da yoktur. Sebebi olmayan, yani varlığı kendinden olan zorunludur. Sebebi olan, yani varlığı bir sebepten kaynaklanan

ise mümkündür. Zorunlunun varlığı sebepsiz iken mümkünün varlığa ve yokluğa nispeti eşittir ve var olması için bir sebebe ihtiyacı vardır. İbn Sînâ'ya göre bu öncüller bedihîdir. O halde bu öncüllere dayalı olarak şunu söyleyebiliriz: Varlık ya zorunludur ya mümkündür. Eğer zorunluysa amaç hasıl olmuş ve ZV'a ulaşmış oluruz. Eğer mümkünse, mümkünün varlığını yokluğuna tercih edecek bir sebebin bulunması gerekir. Bu sebep de aynı şekilde ya zorunludur ya mümkündür. Bu silsilenin mümkün olarak devam etmesi imkânsızdır zira bu taktirde asla var olamazlar. O halde mümkün varlıklar bir ZV'ta durmak zorundadır.¹⁵²

ZV sebepsiz olduğu için mutlak anlamda bir ve basit olmalıdır. Çünkü bileşik olması durumunda parçalarını bir araya getirecek bir sebebe muhtaç olacaktır ki bu da sebepsiz oluşuyla çelişir. O halde varlık-mahiyet; cins-fasıl; madde-suret gibi hiçbir bölünmeye konu olmamalıdır.

Peki birden fazla ZV olabilir mi? Nitekim ZV küllî bir ifadedir ve küllî olması haysiyetiyle birden fazla ferde hamledilmesi mümkündür. Kavram itibariyle böyle olsa da İbn Sînâ'ya göre nefsü'l-emirde ZV'ın çoklara söylenmesi mümkün değildir. Diğer ifadeyle hariçte birden çok ZV'ın olması mümkün değildir. Çünkü birden çok ZV olması durumunda bunları ayıştıracak bir şeyin olması gerekecektir. Ayırışma ise bölünme ile olur. Ancak ZV zatı gereği mutlak anlamda basit olduğu için O'nu bölecek bir şey yoktur. İspatı kısaca şöyle yapar: Küllî bir anlamı çoğaltmanın birkaç yolu vardır. Ya cins anlamında alıp fasıllarla çoğaltırız ya da tür anlamında alıp arazlarla çoğaltırız. İmdi ZV anlamı bir cins olursa çoğalması için fasıllar gerekecektir. Çünkü cins fasıllarla çoğalır. Örnek olarak “canlı” cinsine “düşünen”, “kişneyen”, “anıran” gibi fasıllar eklenir ve canlılar birden çok olur. Bunu ZV için düşünürsek, kendisiyle ZV anlamını çoğalttığımız fasıl ya cinsin mahiyetine dahil olur ya da olmaz. Ancak faslın, cinsin mahiyetine dahil olması imkânsızdır. Çünkü örnek olarak “düşünen” faslı canlıya dahil olsaydı bütün canlıların düşünen olması gerekirdi. O halde fasıl cinse dahil değildir. Eğer fasıl mahiyete dahil olmaksızın ZV anlamı çoğalmışsa bu durumda da ZV anlamı ya zorunlulukla meydana gelir ya da zorunlulukla meydana gelmez. Zorunlulukla meydana gelmemesi ZV tanımına aykırı olduğu için bu seçenek olamaz.

¹⁵² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i alâî*, 212-13; Ebu Ali İbn Sînâ, *Kitabu 'ş-Şifa Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 70-80; Ebu Ali İbn Sînâ, “Arş Risalesi: Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy 9 (2000).

Eğer ZV anlamı zorunlulukla meydana gelmişse bu durumda da ya bir olur ya da çok olur. Çok olması imkânsızdır çünkü çokluk için fasıl gerekecektir. Eğer bir olup sonradan ZV anlamı çoğalmışsa fasıllarla değil arazlarla çoğalır ki bu da ZV anlamının tür kabul edilmesi durumudur. Zat ve hakikat aynı olacaksa ayrışma ancak arazlarla olur. Bu durumda da ya sadece biri araz sahibi olur ya da her ikisi araz sahibi olur. Ancak arazın zata ilişmesi için bir sebep gerekir. Eğer ikisi de araz sahibiyse bu durumda ikisi de ZV olamaz. Eğer sadece biri araz sahibiyse, araz sahibi olmayan ZV olur. O halde ZV’ın her yönden bir olmalıdır.¹⁵³

2.2.2. Bir Kuralı: ‘Birden ancak bir çıkar’

‘Birden bir çıkar’ kuralı nedensellik tartışmalarının bir sonucu olarak ve bilhassa âlemde gördüğümüz çokluğun tek bir ilkedен nasıl çıktığını açıklamak üzere ortaya çıkmıştır. İbn Sînâ öncesinde de işlenen bu kuralın ilk izlerini Aristoteles’in *Metafizik*’teki şu ifadelerine görürüz:

“Demokritos da bunu dosdoğru bir biçimde ifade eder; o birin ikiden ya da ikinin birden çıkmasının imkânsız olduğunu söyler...”¹⁵⁴

Aristoteles bu ilkeye daha çok fiziksel sebeplik bağlamında işaret eder. Özellikle tabiatların bir olması yönünden ancak tek bir işleve sahip olacağına dair ifadeleri kendisinden sonraki fizik araştırmaları için temel bir ilke haline gelmiştir. Aristoteles ve Platon’u yeni bir okumayla uzlaştırmaya çalışan Yeni-Eflatuncu gelenek ise bir kuralını metafizik bir zemine çekerek mutlak bir ve basit ilkedен, içinde çokluk bulunduran bir âlemin nasıl meydana geldiğini açıklamak için geliştirdikleri sudûr teorisi bağlamında kullanır. Yeni Eflatunculuğun en önemli temsilcilerinden Plotinos’a göre Tanrı’da birlik hariç hiçbir yön yoktur. Dolayısıyla Bir’den ancak bir varlık meydana gelir. Birden fazla varlığın gelmesi ise onun mutlak basitliğine hâlel getirir. O halde varlığın ilkesi olan Bir’den yalnızca bir akıl sudûr eder.

¹⁵³ İbn Sînâ, *Uyûnu’l-hikme*, 57-58.

¹⁵⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 185.

Kendisinden önceki filozoflardan farklı olarak İbn Sînâ bu ilkeyi formüle etmiş, delil getirmiş ve en önemlisi fizik ve metafizik anlamı kuşatacak şekilde bütün bir fâil nedenselliği açıklamak için kullanmıştır.¹⁵⁵ Şüphesiz İbn Sînâ varisi olduğu düşünürlerden etkilenmiştir ancak bir kuralını nedensellik tartışmalarının zeminine yerleştirmesi onun etkisi bakımından önemlidir. Davlat Dadikhuda üç nedenden dolayı bir kuralının İbn Sînâcı bir ilke olması gerektiğini ifade eder. Birincisi, bir kuralının daha önce İbn Sînâ’da olduğu haliyle “birden, doğrudan, yalnızca bir çıkar” şeklinde formüle edilip ifade edilmemesidir. İkinci neden ise her ne kadar önceki düşünürlerde bu kuralı görsek de bunu ilk defa savunan İbn Sînâ’dır. Nitekim *Tâlikât*, *Mübâhasât* ve *İşârât*’ta bir kurala delil getirmektedir. Son olarak İbn Sînâ bir kuralını diğer filozoflardan farklı olarak bütün bir fâil nedenselliğin ilkesi haline getirmiştir.¹⁵⁶ Bu haliyle bir kuralını hem metafizik hem de fizik ilimlerinin tümünde işletir.

İbn Sînâ’nın bir kuralını nasıl temellendirdiği ile alakalı olarak *İşârât*’taki pasaja göz atmak yeterli olacaktır. İbn Sînâ beşinci namattaki bir pasajında şöyle der:

“Kendisinden A’nın gerekmesi haysiyetiyle bir illetin mefhumu, kendisinden B’nin gerekmesi haysiyetiyle illettin mefhumundan başkadır. Şayet bir (illetten) iki şey gerekiyorsa bu, mefhum ve hakikatte iki farklı haysiyet sebebiyledir. Bu da (o ikisinin) onun (illetin) ya kurucularından ya da lazımlarından olmasıyla olur. Eğer lazımlarından olduğu varsayılırsa talep başa döner ve illetin kurucuları olan iki farklı haysiyete döner. Bu (iki yön) ya mahiyetin (kurucularıdır) ya illetin varlığının kurucularıdır ya da biri mahiyetin diğeri varlığın (*emmâ bi’t-tefrîk*) kurucularıdır. O halde kendisinden, biri diğerine aracılık etmeksizin iki şeyin birlikte lazım olduğu her şeyin hakikati bölünebilir.”¹⁵⁷

İbn Sînâ bu pasajın başlığını ‘tembih’ diye isimlendirir. *İşârât*’ın başlıklarından biri olan ve kitaba ismini de veren tembih, İbn Sînâ’nın terminolojisinde zihnin dolaysız olarak idrak ettiği ve ancak birkaç örnek ve uyarıyla kavrayacağı şeylerdir. Dolayısıyla ‘Bir’in anlamını bilen biri için ‘birden bir çıkar’ ilkesi kendinde apaçıktır

¹⁵⁵ Ömer Türker, *İbn Sînâ’da Metafizik Bilginin İmkânı* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019), 265.

¹⁵⁶ Davlat Dadikhuda, “Birden Bir Çıkar Ne Demek? İbn Sînâ, Behmenyâr ve Fahreddin er-Râzî’ye Göre Mübâhasât’taki Bir Kuralı”, çev. Muhlis Yakşı, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 6, sy 2 (2020): 67-94.

¹⁵⁷ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, 140.

ve delilsiz olarak bunu kabul eder. İbn Sînâ'nın bu delille anlatmak istediği kısaca şudur: bir illetten iki malul meydana gelmişse bunun sebebi illette bulunan çokluk ve yön aracılığıyla. Çokluğun kaynağı malul olamaz. Zira malulün, illeti önceleyecek bir varlığı ve faaliyeti yoktur. O halde meydana gelen çokluğun kaynağı illet olmalıdır.

Aynı illetten hem A hem de B meydana gelmiş olsun. Bu durumda bir illetten A'nın meydana gelmesinin anlamı, aynı illetten B'nin meydana gelmesi anlamından farklıdır. Ancak İbn Sînâ'ya göre bu salt bir kavramsal farklılık olmayıp dış gerçeklikte / hakikatte de farklılık olmalıdır. Zira mefhumların farklılığı hakikatlerin farklılığına delalet eder.¹⁵⁸ Zat olarak bir illetten iki farklı malûl sadır olmuşsa bu, o zatta bulunan iki farklı haysiyet sebebiyle olabilir. Böylece bir haysiyetle A'nın, diğer haysiyetle B'nin illeti olur. O halde illet bir olamaz. Bu durumda ya iki şeydir ya da iki farklı sıfatla mevsuf bir şeydir. Ancak onun bir olduğu varsayılmıştı ki bu da çelişkidir.

Akıl yürütme şöyle devam eder: İllette bulunan iki farklı haysiyetin illetle ilişkisi üç şekilde olabilir: o iki haysiyet (i) ya illetin kurucularıdır (*mukavvim*); (ii) ya lâzımlarıdır; (iii) ya da biri kurucusu diğeri lazımıdır. Şayet iki haysiyet illetin lazımlarındansa bu durumda illet melzum, iki yön de lazım olur. Melzum, lazımların illeti olduğuna göre o iki lazımı var etmek için iki yöne sahip olmalıdır. Çünkü illetten 'bu' lazımın meydana gelmesi anlamı, aynı illetten 'şu' lazımın meydana gelmesi anlamından farklıdır. Bu durumda sözü en baştan alarak şöyle diyebiliriz: Yine bu iki yön illetin (i) ya kurucularıdır; (ii) ya da lazımlarıdır. Lazımları olursa yine o lazımları var etmek için iki haysiyete sahip olmalıdır. Böylece teselsül veya kısır döngü olur. O halde iki haysiyet illetin kuruculardan olmalıdır. Yahut sadece biri kurucusu olur. Eğer kurucularıysa illetin bileşik olacağı, dolayısıyla bir olmayacağı açıktır. Çünkü illet, kurucu cüzleri olmaksızın var olamaz. Sadece biri kurucu olsa bile mahiyetin cüz olmuş olacağı için yine bileşik olur. Çünkü mahiyetinin cüzü bulunan her şeyin mahiyeti bileşiktir.¹⁵⁹ O halde bir olması yönünden birden, aracısız bir şekilde sayıca ancak bir şey sadır olur. İbn Sînâ bu ilkeyi felsefesinin bütününe yaymıştır. Ancak İbn Sînâ için bu ilkenin en işlevsel kullanımı Tanrıdan varlıkların meydana gelişini

¹⁵⁸ İzzüddevlî Sa'd b. Mansûr İbn Kemmûne, *Şerhu'l-Usûl ve'l-Cümel min Mühimmâtî'l-İlim ve'l-Amel (Şerhü'l-İşârât)*, ed. Muhammed Melekî (Tahran: Miras-ı Mektub, 2021), 339.

¹⁵⁹ Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Felsefe, Tabiiyyât, İlahiyyât ve İrfân*, ed. Ali Rıza Necefzâde, c. 2 (Tahran: Encümen-i Âsâr, 2005), 419-29.

açıkladığı sudûr teorisindedir. Tezimize ilişmesi açısından biricik âlem sonucunu veren sudur teorisine de kısaca değinceğiz.

2.2.3. Birlikten Çokluğ: Sudûr

Mutlak bir olan Tanrıdan içinde çokluk bulunduran âlemin nasıl meydana geldiğ meselesi Yeni Eflatuncuların sorunsallaştırdığı bir problemdir. Yeni Eflatuncu filozof Plotinus buna çözüm olarak sudûr teorisini önermiştir. sudûr teorisinin İslam dünyasına girmesi, tercümeler döneminde Plotinus'un *Enneadlar* isimli eserinin IV, V ve VI. bölümünün *Esûlûcyâ* ve Proclus'un *Teolojinin Unsurları (Liber de causis)* isimli eserinin *el-Hayru'l-mahz* ismiyle Arapçaya kazandırılmasından sonra olmuştur.¹⁶⁰ Sudûr teorisini filozoflar içinde yetkinliğini Fârâbî ile kazanmıştır. İbn Sînâ da sudûr teorisini benimsemiş ve kendi metafiziğindeki varlık-mahiyet ve zorunluluk-mümkün ayrımlarına tâbi olarak açıklamıştır. Böylece sudûr teorisini metafizik ve kozmoloji arasındaki uyumuyla en yetkin formunu elde etmiştir.

İbn Sînâ birlikten çokluğ uzanan süreci tasvir ederken bir kuralına son derece riayet eder. O halde hiçbir bölünmeye konu olmayan mutlak bir Tanrıdan içinde çokluk barındıran âlem nasıl meydana gelmiştir? İbn Sînâ'ya göre Tanrıdan aracısız olarak bir şey meydana gelir ancak âlemdaki çokluk araçlarla meydana gelir. Böylece Tanrı bütün mevcutların kaynağı olur. İbn Sînâ'ya göre Tanrı akıl, âkil ve makuldür. Çünkü maddeden ve maddenin arazlarından soyut olan şey hem akıl hem de makuldür.¹⁶¹ Tanrı her yönden bir olduğı için sadece bir fiilde bulunur. Bu fiil ise akletmektir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı kendisi dışında bir şeyi akletmez. Çünkü başka bir

¹⁶⁰ İslam dünyasında sudûr teorisinin en büyük iki temsilcisi Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, yanlışlıkla Aristoteles'e nispet edilen bu eserleri Aristoteles'in kendi eseri zannederek benimseyip benimsemediklerine dair bir tartışma için bkz. Eyüp Şahin, "Aristoteles Felsefesinin Aktarımında Sahte-Aristocu Eserlerin Rolü: Usûlûcyâ Aristûtâlis ve el-Hayru'l-Mahz Üzerinden Bir Analiz" 30, sy 1 (2019): 24-33. Şunu belirtelim ki Fârâbî'nin başat eserleri olan *el-Medînetu'l-fâdila* ve *es-Siyâsetu'l-medeniyye*'de sudûr teorisinin anlatıldığı hiçbir yerde Aristoteles'e bir atıf yoktur. Keza Aristoteles'in felsefesini anlattığı eserlerinde de sudûr teorisini Aristoteles'e nispet etmez. Keza İbn Sînâ Aristoteles'e atıf yapmaz, dahası *Esûlûcyâ*'nın Aristoteles' nispetinden kuşku duyduğunu söyler. Bkz. Abdurrahman Bedevî, *Aristo 'inde'l-Arab* (Kuveyt: Vekâletu'l-Matbûât, 1978), 121.

¹⁶¹ Ebu Ali İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, ed. Abdullah Nûrânî (Tahran: Müessesetu Mutâleati İslâmî, 1984), 10.

şeyi akletmesi durumunda münfail olur.¹⁶² Keza değişme tabi olan şeyleri de akletmez çünkü bilgisinde bir değişim olmaz. Böylece Tanrı hem akıl hem âkil ve hem makul olur. Ancak bu durum Tanrı'da bulunan bir çokluk değildir.

Tanrı'nın kendisini akletmesiyle sayıca sadece bir akıl sudûr eder. Sudûr eden ilk akıl bir olsa da onda birkaç haysiyet bulunur. İlk akıl Tanrı gibi zorunlu bir varlık olmadığı için kendi zatında mümkündür. Varlığını Tanrı'dan alması, yani Tanrı'ya nispetle ise zorunludur. İlk akıl bu haysiyetlerle üç şeyi akleder: (i) kendi zatının imkân hali, (ii) varlığını Tanrı'dan alması bakımından zorunluluk hali ve (iii) Tanrı (İlk sebep). İlk akılda bulunan bu çokluğun kaynağı Tanrı değildir. Zira birden bir çıkar. Tanrı'dan yalnızca ilk aklın varlığının zorunluluğu gelir. İlk aklın imkân hali ise kendini akletmesinden gelir. İlk akılda bulunan üç haysiyet üç şeyin nedeni olur. İlk akıl Tanrı'yı akledince ondan ikinci akıl sudûr eder. Dolayısıyla ikinci aklın sebebi olur. İlk akıl Tanrıdan kaynaklanan varlığının zorunluluğunu akledince en dış feleğin sureti ve nefsi meydana gelir. Son olarak ilk aklın kendi zatına içerilmiş olan imkan halini bilmesiyle de en dış feleğin cismi meydana gelir.¹⁶³ Bu aynı zamanda bir hiyerarşi içerir. Şöyle ki ilk sebep olan Tanrı en üstündür ve ondan aracısız sudûr eden ilk akıl diğer mevcutlardan üstündür. İlk aklın en üstün olan Tanrıyı akletmesinden sudûr ettiği için ikinci akıl en dış feleğin sureti ve maddesinden üstündür. Keza zorunluluk imkândan daha üstün olduğu için zorunluluğu akletmekten sudûr eden nefis de cisimden üstündür. Sudûr süreci en sonuncu akıl olan faal akla kadar bu şekilde devam eder. Faal akıl ise ay altı âlemdeki varlıkların suretini verir.

İbn Sînâ'ya göre varlıkların meydana gelişi bu şekildedir. Argümana geri dönecek olursak İbn Sînâ bir kuralı gereği mutlak bir olan Tanrı'dan yalnızca bir aklın sudûr edeceğini iddia etmişti. Dolayısıyla O'ndan aracısız olarak iki akıl sudûr edemeyeceği için iki ayrı âlemin sebebi olan iki âlem bulunması imkansızdır. Şayet Tanrı'dan, birleşiminden tek bir şeyin meydana geleceği (örneğin madde ve suret gibi) iki şey sadır olsaydı bu durumda sadır olan şey sayıca bir olabilirdi ancak bu biri meydana getiren iki şey için de Tanrı'da iki haysiyet bulunması gerekirdi. Daha önce ifade ettiğimiz üzere bu iki haysiyet Tanrı'nın zatının cüzleri olamaz çünkü Tanrı bileşik ve sebepli değildir. Aynı şekilde lazımları da olamaz çünkü bu haysiyetlerin

¹⁶² İbn Sînâ, 19.

¹⁶³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 157-58; İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa Metafizik*, 746-48.

lüzumundaki soru bâki kalır.¹⁶⁴ Yani iki lazım mübayin olacağı için yine iki haysiyet
gerekecek ki bu da teselsül ve kısırdöngüye sebep olur. O halde mutlak bir olan
Tanrı'dan yalnızca bir akıl sudûr eder ve böylece âlemin bir olduğu açığa çıkar.

¹⁶⁴ İbn Sînâ, *el-Mebde'* ve *'l-Meâd*, 78.

BÖLÜM III: FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN BİR ÂLEM
DÜŞÜNCESİNE ELEŞTİRİLERİ VE BİRDEN ÇOK ÂLEMİN
İMKÂNI

Fahreddin er-Râzî, daha önce de belirttiğimiz üzere Gazzâlî ile başlayan filozofları eleştiri geleneğini en yüksek seviyede temsil eden düşünürlerin başında gelir. Râzî İbn Sînâ özelinde filozofların mantıktan metafiziğe uzanan görüşlerinin tümüyle hesaplaşan ilk kelamcıdır. Râzî’den önce Gazzâlî, Şehristânî, İbnü’l-Melâhimî gibi bazı kelam geleneğine mensup düşünürler filozoflara reddiye kabilinden eserler kaleme almışlarsa da bunların çoğu metafizikteki bazı meselelerle sınırlıdır. Râzî ise gerek İbn Sînâ’nın eserlerine yazmış olduğu şerhlerde gerek felsefi yöntemle yazdığı eserlerinde gerekse de kelam eserlerinde filozofların mantık, fizik ve metafizikteki iddialarıyla cümle cümle hesaplaşır. Bu hesaplaşmayı Râzî’nin *Şerhu Uyûni’l-hikme*’sindeki şu ifadelerinde görebiliriz:

“Ben bu kitabın inceliklerinden büyüklüğüne, detaylarından bütüne ve gerektirdiği her şeye karşıyım”.¹⁶⁵

Râzî bu ifadesinde İbn Sînâ’nın mantıktan metafiziğe uzanan görüşlerini cümlesi cümlesine kritik ettiğini ifşa eder. Ancak Râzî eleştiri yaparken bunu körü körüne bir bağlılıkta değil, tahkik adını verdiği ve ilk defa kendisinin uyguladığını ifade ettiği bir yöntemle yapar. Tahkik; bir inancın, bir rivayetin, bir görüşün aslını araştırmak anlamında kullanıldığı gibi; fıkıh, kelam ve felsefede bir şeyin hakikatini yakinen idrak etmek anlamında da kullanılır. Bununla birlikte VI. asırda ve sonrasında yetmişmiş Râzî ve onun takipçilerinin eserlerinde bir düşünme tarzının metodik hususiyetini ifade etmek için kullanılmıştır.¹⁶⁶ Râzî bu yöntemle zaman, din, şeriat, felsefi/ideolojik tutum fark etmeksizin her bir görüşün tutarlılığını, mantıkî kıyaslarını, zaaflarını ve sonuçlarını sorgular. Böylece cedelî ve hatâbî metotlardan uzak durup burhanî kıyasları elde etmeye çalışır. Örneğin İbn Sînâ’nın eserlerine yazdığı şerhlerde öncelikle İbn Sînâ’nın her bir cümlesini açıklar. Bu konuda İbn Sînâ’nın meramını Râzî’nin ondan daha iyi ifade ettiğini açıkça söyleyebiliriz. Râzî açıklama yaparken İbn Sînâ’nın cümlelerini daha belirgin kıyaslarla ifade eder. Sonrasında kıyasın her bir önermesine itirazlarını sıralar. Bunu yaparken kimi zaman küçük önermeyi baştan reddederken kimi zaman küçük önermenin kabulü durumunda büyük önermeyi tartışır. Kimi zaman da her iki önermeyi kabul edip sonucu reddeder. Daha sonra Râzî İbn

¹⁶⁵ Râzî, *Şerhu Uyûni’l-hikme*, 1415, 1:40.

¹⁶⁶ Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 61.

Sînâ'nın iddiasının iç tutarlılığını sorgular, uzantılarını araştırır ve bu iddianın sonuçlarının neler olabileceğini soruşturur. Râzî kendisine gelebilecek muhtemel itirazları da sıralayıp cevap vermeyi ihmal etmez. Son olarak da bazen nüktedan bir şekilde “bu adam bu kadar çelişkiyi bu kadar küçük bir kitapta toplamaya nasıl muvaffak oldu bilmiyorum” şeklinde eleştirisini yapar.

Tezimizin konusu olan âlemin birliği problemini de diğer birçok meselede olduğu gibi ilk defa ele alıp eleştiren düşünür Fahreddin er-Râzî'dir. Râzî bu meseleyi hem İbn Sînâ'nın kitaplarına yazdığı *Şerhu'l-İşârât* ve *Şerhu Uyûni'l-hikme* gibi şerhlerde hem felsefî ilimlerle ilgili yazdığı *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye* ve *el-Mulahhas fi'l-mantık ve'l-hikme* gibi eserlerinde hem de kalamî yöntemle yazdığı *Nihâyetu'l-ukûl* ve *el-Metâlibu'l-âliye* gibi kitaplarında ele almıştır. Ancak Râzî başka bir âlemin varlığını ispattan ziyade filozofların “biricik âlem” iddiasına dair delillerini eleştirir. Râzî filozofların “biricik âlem” iddiasını birkaç delille sıralar. Gerçekten de bir önceki bölümde uzun uzadıya ele aldığımız “biricik âlem” iddiası birkaç delile indirgenebilir. Râzî de üç veya dört delili sıralayıp eleştirilerini yapar. Bu delillerden sadece biri metafiziği ilgilendirirken geri kalanı fizikte ele alınan delillerdir. Ancak ileride ifade edeceğimiz üzere bu mesele metafizik sonuçları sebebiyle bu kadar tartışmaya konu olmuştur. Nitekim Râzî sonrası düşünürlerin yazdığı kalam eserlerinin neredeyse tümünde âlemin birliği hem kalam kitaplarının fizik bahisleri olan cevherler bölümünde hem de ilahiyat bahislerinde ele alınmıştır. İmdi Râzî'nin sıraladığı şekilde delilleri ve bunların eleştirisini ele alabiliriz.

3.1. Fizikî Deliller ve Eleştirisi

Râzî'nin ele aldığı şekliyle âlemin birliğinin fizikî delillerinin temeli boşluk, basit cisim ve tabîî halleri, dört unsur ve harekete dayanır. Elbette bunların uzantıları vardır ki İbn Sînâ'nın iddialarını ele aldığımız bölümde bunları incelemiştik. Ancak âlemin birliği meselesindeki fizikî delilleri Râzî en temel iki iddiaya indirgeyerek incelemiştir.

3.1.1. Birinci Delil ve Eleştirisi: Âlemin Şekli ve Boşluk

“Âlemin şeklinin küre olduğu sabittir. Eğer iki âlem olsaydı iki küre olurdu. İki küre hasıl olduğunda ise aralarında belirli bir miktar boşluk olurdu. Ancak boşluğun imkânsızlığı sabittir. O halde iki âlemin varlığı imkansızdır.”¹⁶⁷

Râzî'nin filozoflara atfettiği bu görüşü istisnai bir kıyas kurarak şöyle formüle edebiliriz:

Küçük öncül: Küresel şekle sahip iki âlem olursa aralarında boşluk var olur.

Büyük öncül: Boşluğun varlığı imkansızdır.

Sonuç: Küresel şekle sahip iki âlemin varlığı imkansızdır.

Râzî iddianın her iki öncülüne de sırasıyla eleştirir. Birinci öncül, iki âlemin olması durumunda her ikisinin de küresel bir şekle sahip olduğunu tazammun eder. Bu iddianın temeli de basit cismin doğal şeklinin küre oluşuna dayanır. Birinci öncülün tazammun ettiği bu iddiayı da birinci şekilden bir kıyasla şöyle ifade edebiliriz:

Küçük öncül: Felek-i muhit basittir.

Büyük öncül: Basitin doğal şekli küredir.

Sonuç: Felek-i muhitin doğal şekli küredir.

Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ felek-i muhitin basit oluşunu temellendirirken onun ancak farazî cüzleri olabileceğini, hakiki cüzleri olması durumunda doğrusal harekete sahip olacağını iddia etmişti. Ancak felek dairesel hareket ediyor ve doğrusal hareket onun için imkansızdır. Râzî tahkik yönteminin bir gereği olarak İbn Sînâ'nın bu iddiasını filozoflar açısından başka delille destekler. Buna göre eğer felek-i muhit mürekkep olsaydı onun basit cüzleri olacaktı. Bu basit cüzlerin de doğal şekli küre olacağı için birleştiklerinde aralarında boşluk olması gerekecek. Ancak boşluk imkansızdır. O halde felek-i muhit cüzlerden oluşmamıştır, basittir. Râzî'nin

¹⁶⁷ Fahreddin Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, c. 6 (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 193.

filozofların sistemine göre verdiği bu delile de eleştirileri vardır. Zira ileride değinileceği üzere Râzî boşluğun imkansızlığına dair de eleştiri yapacaktır.

Râzî İbn Sînâ'nın deliline ise şöyle bir itiraz getirir: Felek-i muhit farklı mahiyetlere sahip cüzlerden oluşsa bile bu cüzlerin zatı gereği birbirleriyle ayrılmayacak şekilde ittisal etmesi mümkündür. Dolayısıyla felek kendinde doğrusal harekete sahip cüzlerden oluşsa bile birbirleriyle ittisal ettiklerinde feleğin doğrusal hareket etmesi gerekmez.¹⁶⁸ Râzî küçük öncülün doğru varsayılması durumunda büyük öncüle de itiraz eder. Filozoflara göre basit cismin doğal şeklinin küre olmasının sebebi onun tek bir doğaya sahip olmasıdır. Tek bir doğa ise tek bir sonuç gerektirir. Yani bu şekil birden fazla kenara, açığa ve noktaya sahip olamaz. Kendisinde bu gibi farklılıkları gerektirmeyen tek şekil ise küredir. Râzî bu iddiaya birçok itiraz getirir. Öncelikle kürede de farklı yönler vardır. Zira kürenin bir tarafı çizgi, bir tarafı yüzey ve bir diğer tarafı da noktadır.¹⁶⁹ Bir diğer taraftan içi boş bir küre düşünelim. Bu durumda kürenin iç tarafında içbükey, dış tarafında dış bükey olacaktır. İçbükeyi ile dışbükeyi birkaç açıdan birbirinden farklı olur: a) Kürenin dış bükeyindeki yüzey içbükeyin yüzeyinden daha büyük olur; b) Kürenin dış yüzeyi dışbükey olmakla nitelenirken iç yüzeyi içbükey olmakla nitelenir; c) Feleklerin iç ve dış yüzeyine zorunlu olarak farklı şeyler temas eder. Bu durumda tek bir doğa birden fazla neticeye sahip olur.¹⁷⁰

İkinci itiraz feleklerde yer alan gezegenlerin konumlarıyla alakalıdır. İddiaya göre felekler basittir. Basit olan şeklin parçaları birbirine eşit olmalıdır. Bu şekil küre olduğuna göre felekler küredir. Ancak gezegenler feleklerin belli bir yönünde bulunur. Feleğin doğası basit ve parçaları birbirine eşit ise gezegenlerin feleklerin belli bir yönünde olması çelişkidir.¹⁷¹ Bu durumda da tek bir doğa birden fazla fiil üretmiş olur.

¹⁶⁸ Fahreddin Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, ed. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, c. 2 (Tahran: Müessesetu'-Sâdık, 1415), 70.

¹⁶⁹ Fahreddin Râzî, *Nihâyetu'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, ed. Saîd Abdullatîf Fûde, c. 4 (Beyrut: Dâru'l-Zehâir, 2015), 83.

¹⁷⁰ Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 1415, 2:75-76; Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, 1987, 6:142.

¹⁷¹ Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 1415, 2:76; Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Felsefe, Tabiiyyât, İlahiyyât ve İrfân*, 2:130; Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, 1987, 6:142; Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*, c. 2 (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 75.

Râzî dile getirmese de tahsis edici problemi buraya da yöneltilebilir. Yani feleklerin gezegenleri neden feleğin belli bir tarafında bulunuyor?

Râzî'nin üçüncü itirazına göre filozofların ve tabiplerin çoğunun ittifakı üzere hayvanların bedenlerindeki ve uzuvlarındaki şekillerin ilkesi tek bir *musavvire* gücüdür (*el-kuvvetu'l-musavvira*) ve bu gücün duyusu yoktur. Hayvanların kendisinden oluştuğu maddeler de ya basittir ya da mürekkeptir. Şayet basitse hayvanların küre şeklinde olması gerekir çünkü *musavvire* gücü tek bir suret verebilir. Eğer mürekkepse, mürekkepler de basitlerden oluşacağı için hayvanların iç içe geçmiş kürelerden oluşması gerekir. Her iki ihtimal de duyuya aykırı olduğu için çelişkilidir.¹⁷² Keza *musavvire* gücü tek bir basit doğaya sahip olmasına rağmen yerleştiği mahalle sadece küre değil, hayvan bedenlerindeki uzuvların miktar ve boyları gibi başka şekiller de verir.¹⁷³

Râzî'nin dördüncü itirazına göre yeryüzü basit olan topraktan oluşur ancak şekli tam bir küre değildir. Çünkü yeryüzünde dağlar, ovalar, girinti ve çıkıntılar vardır. Râzî filozoflardan gelebilecek “yeryüzü üzerindeki girinti ve çıkıntılar onu küresel olmaktan çıkarmaz” şeklinde bir cevaba da eleştiri getirir. Râzî'ye göre küresellik veya dairesellik bu gibi şeyleri kabul etmez, pürüzsüz olmalıdır. Yeryüzündeki girinti ve çıkıntılar ise onun tam bir küre oluşuna engel durumlardır. O halde yeryüzü tam bir küre değildir.¹⁷⁴ Son olarak Râzî'ye göre cisimlerin sahip oldukları şekiller onların tabiatlarından sadır etmez. Bilakis Allah'ın fiiliyle olur. Fâil-i muhtar Tanrı tasavvurunu iptal etmeden de bu görüş savunulamaz.¹⁷⁵ Özetle Râzî basit cismin şeklinin küre olması gerektiği yönündeki iddianın burhanî değil iknaî/cedelî olduğu kanısındadır.

Râzî basitin doğal şeklinin küre olduğunu ve felek-i muhitin de basit olduğunu kabul etmemiz durumunda bir önceki kıyasa yönelir. Bir önceki kıyasımızın küçük öncülüne göre iki alem olursa aralarında boşluk olur. Çünkü iki küre ister birbirine temas etsin ister etmesin mutlaka aralarında boşluk olur. Râzî boşluğun reddetsek bile

¹⁷² Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 1415, 2:76; Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Felsefe, Tabiiyyât, İlahiyyât ve İrfân*, 2:130.

¹⁷³ Râzî, *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*, 2:75; Râzî, *Nihâyetu'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, 4:84.

¹⁷⁴ Râzî, *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*, 2:74.

¹⁷⁵ Râzî, *Nihâyetu'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, 4:83.

iki âlemin mümkün olduğunu iddia eder. Batlamyus'un *el-Mecisti*'sine göre Mars feleği Güneş feleğinden daha büyüktür. Yani feleklerin belli büyüklükleri ve kalınlıkları vardır. O halde içindeki felekler ve unsurlarla birlikte felek-i muhitin çok daha büyük bir feleğin kalınlığı içinde çakılı olması mümkündür. Dahası böyle büyük bir feleğin içinde bizim felek-i muhit dediğimiz felekler gibi binlercesinin bulunması, bizim âlemimizin de bunlardan biri olması neden mümkün olmasın? Hatta bu bahsettiğimiz büyük feleğin de yine daha büyük bir feleğin kalınlığı içinde olması ve bunun sonsuza gitmeyecek şekilde uzatılması da mümkündür.¹⁷⁶ Râzî'ye göre bu ihtimalin burhânî ve yakînî iptali bir kenara hayalî ve iknâî ihtimali bile geçersiz kılınmaz.¹⁷⁷

Râzî küçük öncüle eleştirilerini getirdikten sonra adeti üzere kabul edilmesi durumunda büyük öncüle yönelir. Büyük öncülümüze göre boşluk imkansızdır. Râzî'nin boşluk konusundaki düşünceleri entelektüel süreci boyunca değişiklik göstermiştir. Erken dönem eserlerinden olan *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*'de boşluğun reddine yönelik ispatları ele almıştır. Orta dönem eserlerinden olan *Muhassal* ve *el-Erbâin*'de boşluğun imkanını kabul etmekle birlikte klasik kelamın kabulü olan farazî boyut (*el-bu'du'l-mefrûd*) anlamında boşluğu savunmuştur. Bu düşüncede boşluk varlıksal olarak değil *ademî* bir şey olarak tasarlanır. Yani aslında hiçliktir ancak cismin yerleştiği farazî bir şey olarak kabul edilir. Râzî son dönem eserleri olan *Şerhu Uyûni'l-hikme* ve *el-Metâlib*'te ise yine boşluğun imkanını kabul etmekle beraber onun ontolojik varlığa sahip varlıksal (*vucûdî*) bir boyut (*el-bu'du'l-meftur*) olduğunu kabul eder.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 1415, 2:78; Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, 1987, 6:194.

¹⁷⁷ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, 1987, 6:194.

¹⁷⁸ Eserin yazılış amacını gözeterek Râzî'nin *el-Mebâhis*'te kendi düşüncesine mi yer verdiği yoksa İbn Sînâ'nın felsefesini mi ele aldığı konusunda kesin bir kanaatimiz yok. Bu sebeple Râzî'nin ilk başlarda boşluğu reddettiğini söylememiz mümkün görünmüyor. Orta dönem eserlerinde ademî boşluk fikrini savunduğuna dair kanaatimiz, Râzî'nin bu boşluk anlayışına getirilen eleştirilere cevap vermesinden kaynaklanmaktadır. Farazi boşluk anlayışına getirilen en önemli eleştiri, mahza yokluk olan bir şeye az, çok, büyük, küçük vb. yüklemelerin hamledilememesidir. Örneğin iki şey arasındaki boşluğun, birbirine daha uzak iki şey arasındaki boşluktan daha az olduğu söylenemez. Zira bu hamiller mevcut olmayan bir şeye yapılamaz. Râzî buna cevaben boşluğun bu anlamda olmasa da takdiren (*alâ sebili't-takdîr*) ölçülebileceğini iddia eder. Örneğin âlemin çapının yarısı, şu ankinin iki katı olsaydı, felek-i muhit âlemin dışında vâki olurdu. Ancak bu varsayımsal olarak böyledir, hariçte âlemin dışında böyle bir miktar gerekmez. Keza bir bardağın içindeki boşluk, iki duvar arasındaki boşluktan daha azdır denildiğinde bundan kastedilen orayı doldurması farz edilen cismin azlığı veya çokluğudur. Bkz. Fahreddin Râzî, *el-Muhassal: Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik,

Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ boşluğun imkansızlığına dair birçok delil getirmişti. Bunlardan en önemlisi boyutların girişikliği (*tedâhulu'l-eb'âd*) problemidir. İbn Sînâ ısrarla boşluğun “bir şey olamayan” olamayacağını ve dolayısıyla mevcut bir şey olması gerektiğini iddia eder. Çünkü boşluk varsa onda yönlere uzanan boyutların olması gerekir. Bu durumda cisim boşluğa nüfuz ettiğinde ya boşluğun boyutları cismin boyutlarına engel olur ya da olmaz. Eğer engel oluyorsa boşluk dediğimiz şey doluluk olur ki bu çelişkilidir. Şayet engel olmazsa bu boyutların miktarı ya artıyordur ya da artmıyordur. Artıyorsa bu da doluluk anlamına gelir ki yine çelişkiye düşeriz. İki boyutun birbirine nüfuz etmesinden miktar artışı zorunlu olacağı için artmaması da mümkün değildir. Aksi taktirde bütün âlem tek bir noktaya sıkıştırılabilir. Her ihtimalde boşluk mümkün değildir.

Râzî'nin bu delile öncelikli itirazı boyutların girişikliğinin imkânsız oluşunun bedaheten mi biliniyor olduğu yoksa bir delille mi olduğu sorusudur. Şayet bedihi olarak biliniyorsa İbn Sînâ'nın buna delil getirmemesi gerekir. Keza boşluğun boyut olduğu görüşünü savunanlar da bunun bedihi olduğunu iddia eder. Şöyle ki, bir bardağın iki ucunda belirli boyutun olduğu bedihidir. Bu bardaktan su çıkıp hava oraya intikal ettiğinde havanın boyutları bardağın iki ucu arasındaki boyuta nüfuz eder. O halde boyutların girişikliğinin imkânsız oluşu bedihi değildir. Çünkü filozofların “boyutların girişikliğinin imkansızlığı bedaheten bilinir” şeklindeki iddiaları, bunun aksinin bedihi olduğunu savunanların iddialarından daha evla değildir.¹⁷⁹

Râzî bundan sonra İbn Sînâ'nın delilini ele alır. Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın delili boyutların girişikliğinin imkânsız oluşunu ispat etmez. Râzî'ye bir boyutun diğer boyuta nüfuz etmesinden anlaşılan, birbirlerinden hiçbir şekilde ayrı kalmayacak şekilde iç içe geçmeleri ve ikisinin toplamından miktar olarak bir artışın olmamasıdır. Aksi taktirde birinin bütünü, diğerinin bütününe tam anlamıyla nüfuz etmemiş

2019), 111; Fahreddin Râzî, *el-Erba'in fî usûli'd-dîn*, ed. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, c. 2 (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986), 37. Râzî son dönem eserlerinde ise boşluğun imkanı durumunda onun mevcut olacağı görüşünü kabul etmiş görünüyor. Nitekim “boşluk varsa mevcuttur olmalıdır, boşluk yoktur, o halde mevcut değildir” şeklindeki önermeyi “boşluk vardır, o halde mevcuttur” şeklinde tersine çevirerek vücudî bir boşluk anlayışını kabul ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü Râzî filozofların ademî boşluk düşüncesine yönelttikleri eleştirileri aynıyla tekrar eder. Aradaki fark ise filozoflar mutlak anlamda boşluğu eleştirirken Râzî bu eleştirileri ademî boşluk düşüncesine yöneltir. Eleştiriler için bkz. Fahreddin Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, c. 5 (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 115-17; Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 1415, 2:83-85.

¹⁷⁹ Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 1415, 2:86.

demektir. Çünkü iki şeyin birbirine nüfuzu ancak bu şekilde olur. Keza nüfuzun anlamı da budur. Hasılı bir boyutun diğer boyuta nüfuz etmesinden miktar artışı gerekmez ancak adet artışı gerekir.¹⁸⁰

İbn Sînâ'nın boyutların girişikliğinin imkânsız oluşuna dair getirdiği bir diğer delil, bu imkansızlığın salt boyutluluktan kaynaklandığını iddia etmesidir. Yani iki şeyin birbirine girişememesinin sebebi o şeylerin beyaz, sıcak, ağır vb. nitelikleri sebebiyle değil salt boyutlu olmaları sebebiyledir. Çünkü boyutlar zatlari gereği birbirine girişmez. Râzî İbn Sînâ'nın bu iddiasının son derece gevşekçe olduğunu ifade eder. Çünkü tartışmanın kendisi (*nefs-u mahalli'n-niza'*) zaten boyutların zatlari gereği birbirine girişemediği iddiasıdır. Yani bu iddia bedihi midir ki bir postulat olarak kullanılıyor? Râzî'ye göre bu iddia bedihi değildir. Dahası İbn Sînâ bedihi olmayan bu iddiaya delil de getirmemektedir. Râzî'nin “boyutlar zatlari gereği birbirine girişmez” iddiasına yönelttiği bir diğer eleştiriyi ele alacak olursak, bir cismin yoğunluğu ne kadar artarsa ona nüfuz etmek o kadar zorlaşır. Örneğin bir suya elimizi daldırmamız kolayken ondan daha yoğun olan cıvaya elimizi daldırmamız daha zordur. Demir gibi daha sert metaller içinse bu imkansızdır. Boşluk dediğimiz şey de yoğunluğun bütün yönlerinden ari bir miktar olsun ve içinde hiçbir yoğunluk barındırmasın. O halde boyutların birbirine engel olmasına sebep olan şey neden bu yoğunluk olmasın? Şayet boşlukta hiçbir yoğunluk yoksa bu durumda ona başka bir şeyin nüfuz etmesi mümkündür. Râzî'ye göre İbn Sînâ bu imkansızlığın ancak ve ancak boyutluluktan kaynaklandığını iddia ederken buna burhânî bir delil getirmek bir yana dursun hayalî olarak bile delil getirmemektedir.¹⁸¹

Boşluğun imkansızlığına dair İbn Sînâ'nın getirdiği bir diğer delil de tahsis problemidir. Şayet âlemin dışında bir boşluk varsa âlem, farazî cüzleri mahiyet itibariyle birbirinden farklılaşmayan boşluğun neden orasında değil de şurasında yer almaktadır? Determinist bir anlayışa sahip meşşâî felsefede tesadüfe yer verilmediği için bu sorunun bir cevabı yoktur. O halde âlemin dışında boşluk olmamalıdır. Râzî'nin buna ilk itirazına göre İbn Sînâ âlemin dışındaki bu boşluğun sonsuz olduğunu farz ediyor. Sonsuz olursa bu soru anlamlı olabilir ancak bütünüyle âlemin

¹⁸⁰ Râzî, 2:86-87.

¹⁸¹ Râzî, 2:87-88.

miktarı kadar olan ve onu aşmayan miktarda bir boşluğun olması durumunda tahsis probleminin bir anlamı kalmamaktadır. Râzî kendi usulü gereği boşluğun sonsuz olması durumunu varsayarak eleştirilerini serdeder. Diyelim ki âlemin dışındaki boşluk sonsuz olsun. Peki bu boşluğun farazî cüzlerinin mahiyet itibariyle aynı olması gerektiğinin delili nedir? İbn Sînâ daha önce yaptığı gibi burada da ispatlamadığı bir şeyi postulat olarak kullanmaktadır. Halbuki “boşluk varsa mahiyet itibariyle bir ve aynı olmalıdır” iddiası kendiliğinden apaçık bedihî bir önerme değildir. Râzî’ye göre bunun ispatını yapmaksızın âlemin tesadüfen boşluğun ‘şurasında’ olduğu iddia edilemez. Râzî âlemin dışındaki sonsuz boşluğun birbirine mahiyet itibariyle eş olması durumunda da tekrar sorusunu yöneltir: Fâil-i muhtar bir Tanrı’nın tahsisi neden olmasın? Bu noktada tartışma Tanrı tasavvuruna evrilir ki tezin konusu dışına çıkmamak adına bunu detaylandırmayacağız. Özetle Râzî burada fâil-i muhtar Tanrı tasavvurunu reddetmeksizin bu iddianın savunulamayacağını söyler. Mucip bizzat Tanrı anlayışını kabul etmemiz durumunda da Râzî itirazını sürdürür. Buna göre hayvanların ve bitkilerin belirli mekanları (*hayyiz*), şekilleri ve miktarları vardır. Bununla beraber farklı şekillerde, mekanlarda ve miktarlarda olmaları da mümkündür. Filozoflar buna cevaben “onların öyle olmalarını önceleyen başka bir sebep vardır ve bu bir tertip üzere devam eder” derlerse Râzî buna cevaben şöyle söyler: “Bunu söylemeyi aklediyorsunuz da aynı şekilde boşluğun belirli bir yerinde âlemin var olmasını neden akledemiyorsunuz?”. Râzî’ye göre sonsuz bir boşlukta âlemin ‘orada’ olmasını hazırlayan bir sebebin olması mümkündür.¹⁸² O halde bunu ikinci, üçüncü veya daha çok âlem için de düşünebiliriz.

Son olarak İbn Sînâ’nın boşluğun imkansızlığına getirdiği delil hareket üzerindendi. İbn Sînâ’ya göre bir şeyin hareketinin hızı ve zamanı, o şeyin içinde hareket ettiği ortamın yoğunluğuna göre belirlenir. Seyrek bir ortamda hareket eden bir cisim, yoğun bir ortamda hareket eden cisimden daha hızlıdır. Bu iki cismin varış noktasına ne zaman ulaştıklarını hareket ettikleri ortamın yoğunluğuna göre hesaplayabiliriz. Ancak boşlukta herhangi bir yoğunluk olmadığı için oranlama yapmamız mümkün değildir. Zira bir şeyin sifra bölümü tanımsızdır. Râzî’ye göre bu itiraz boşluğun ademî kabul edilmesi durumu için geçerlidir. Vücdî boşluk (*bu’dun*

¹⁸² Râzî, 2:94-96.

kâimun bi'z-zat) görüşü için geçerli değildir. Öte yandan Râzî'ye göre hareket olması bakımından hareketin gerçekleşmesi için bir yoğunluğun olması zorunlu değildir. Hareketin asıl lâzımı zamandır, yoğunluk değil. Çünkü hareket olması bakımından hareket belirli bir mesafede gerçekleşir. Hareketin o mesafenin yarısını katetmesi, diğer yarısını katetmesinden öncedir. Her nerede öncelik ve sonralık varsa orada zaman vardır. O halde hareketin lâzımı zamandır. Daha sonra hareket bir yoğunlukta gerçekleşebilir. Bu durumda o yoğunluğun katedilmesi için ayrı bir zaman gerekir. Ancak hareketin gerçekleşmesi için bir yoğunluk şart değildir. Hareket olması bakımından hareket boşlukta da gerçekleşebilir.¹⁸³

Buraya kadarki kısımda Râzî'nin boşluğun imkansızlığına dair eleştirilerini ele aldık. İmdi Râzî'nin boşluğun imkanına dair görüşlerini kısaca ele alabiliriz. Râzî boşluğun varlığına dair hem aklî hem de tabîî deliller getirmiştir. Aklî delillerden ilkinde göre sarîh akıl mekânlı cismin bir uzaya ihtiyacı olduğunu gösterir ki bu mekandır. Şayet bu uzay ancak mekânlı cisimle kaim oluyorsa ve cisim de ancak mekânda var oluyorsa bu durumda ikisi de birbirine muhtaç olacağı için kısır döngüye sebep olur. O halde boş uzay varlığında ve zatından onu işgal edecek bir mekânlıdan hâlî ayrı bir şeydir. Râzî'nin bütün kitaplarında kullandığı ve sırf kendisi için boşluğun varlığına meylettiğini ifade ettiği¹⁸⁴ bir diğer aklî delile göre birbirine eşit iki yüzeyi anlık olarak (*def'aten*) ayırırsak aralarından mutlaka bir boşluğun olması gerekecektir. Çünkü ayrıldıktan sonra iki yüzeyin arasının aynı anda dolu olması mümkün değildir. Zira orta kısmın dolması için doluluğun öncelikle kenarları katetmesi gerekecektir. Kenarlar katedilmeksizin ortanın dolması mümkün değildir. O halde boşluk vardır.¹⁸⁵

Boşluğun varlığıyla ilgili tabîî/deneysel delillerin çoğu ise Basra Mutezîlesinin boşluğun varlığına dair kullandıkları delillerdir. Râzî de bunları tekrar eder. Bu delillerden birine göre eğer boşluk olmasaydı içi tamamen suyla doldurulmuş bir kırıbağa iğne batırmamız mümkün olmazdı. Diğer bir delile göre içi tamamen boşaltılmış ve ağzı sıkı sıkıya kapanmış bir kırbanın iki tarafından çekip ayırdığımız

¹⁸³ Râzî, 2:97-99.

¹⁸⁴ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 277.

¹⁸⁵ Râzî, *el-Muhassal: Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, 111; Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, 1987, 5:159-62; Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, 4:35-38; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 2:351-52.

zaman aralarında boşluk olacaktır.¹⁸⁶ Râzî bununla beraber birçok deneysel delil getirmektedir ancak bu kadarıyla iktifa edelim.

Râzî'nin aktardığı şekliyle başka bir âlemin imkânsız oluşuna dair filozofların birinci delili âlemin küresel oluşu ve boşluğun imkansızlığı üzerineydi. Râzî bu iki temel iddiaya getirilen delilleri hem yetersiz bulmuş hem de eleştirmiştir. Dahası boşluğun varlığını kabul etmiştir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere boşluğun kabulü veya reddi başka bir âlemin imkânı noktasında en önemli etkenlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.1.2. İkinci Delil ve Eleştirisi: Âlemi Oluşturan Unsurlar, Tabîî Mekân ve Hareket İlkeleri

“Eğer iki âlem olduğunu farz edersek her birinde toprak, su, hava ve ateş olacaktır. Terkibin ve mizacın ancak bu unsurlardan olması zorunludur. Tek bir cismin doğal olarak ancak bir mekânı vardır. Hal böyleyken unsurlardan biri sürekli zorlamalı (*kasran dâimen*) olarak iki mekândan birinde kalacaktır. Sürekli zorlama ise imkansızdır. O halde iki âlemin varlığı iddiası da imkânsızdır.”¹⁸⁷

Bu argüman da Meşşâî sistem açısından bazı ön kabullere dayalıdır. Bunlar ay altı âlemin sadece dört unsurdan oluştuğuna, her bir unsurun doğal bir mekânı olduğuna ve sürekli zorlamanın mümkün olmadığına dayalıdır. Buna göre iki veya daha fazla âlem olsaydı bunlar da dört unsurdan müteşekkil olacaklardı. Bu durumda her bir unsurun doğal mekânına hareket etmesi gerekecektir. Ancak iki âlemin sınırları zorlamalı olarak bu unsurların doğal mekânlarına gitmesini engeller. Sürekli zorlama ise mümkün değildir. O halde iki veya daha fazla âlemin varlığı mümkün değildir. Bu argümanı da istisnai bir kıyasla şöyle ifade edebiliriz:

¹⁸⁶ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 278.

¹⁸⁷ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, 1987, 6:193.

Küçük öncül: İki âlem olsaydı tabiatları bir ve aynı olan cisimler farklı mekanlarda olacaktı.

Büyük öncül: Ancak tabiatları bir ve aynı olan cisimlerin farklı mekanlarda olması imkansızdır.

Sonuç: İki âlemin olması imkansızdır.

Küçük öncülün kendi içinde tazammun ettiği bir iddia vardır ki bu da her cismin doğal bir mekânı olduğudur. Râzî ilk olarak buna itiraz eder.¹⁸⁸ Çünkü cismin doğal mekâna sahip olmasının illeti sahip olduğu doğasıdır, cismin doğal bir mekânda olmasını gerektiren bir doğaya sahip olmasının illeti de başka bir doğa olmalıdır. Bu ise teselsüle sebep olacağından batıldır.¹⁸⁹ Ayrıca filozoflardan bir gruba göre feleğin dönüş hareketi sebebiyle ona yakın olanlara sıcaklık, uzak olanlara soğukluk arız olur ki sıcaklık ve soğukluk da yükselme ve alçalmanın illetidir. O halde cisimlerin hareket ettikleri mekanların illeti neden feleğin dönüş hareketi olmasın? Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın öncelikle bu iddiayı iptal etmesi gerekir.

Râzî bundan sonra delile aşamalı olarak üç ayrı eleştiri getirir. Bu eleştiriler hem küçük hem de büyük öncülü kapsar. Birinci eleştiriye göre sıfatlarda ve lâzımlarda eşitlik, mahiyetin tamamında eşitliği gerektirmez. Örnek olarak A âlemi ve B âlemi olmak üzere iki ayrı âlem düşünelim ve bunlarda ateş olsun. A âlemindeki ateş B âlemindeki ateş ile sıcaklık, kuruluk, ışıma ve yukarı yükselme gibi sıfatlarda ortak olsun. Hal böyleyken bu iki ateşin mahiyetleri birbirlerinden farklı olabilir. Çünkü sıfatlarda ortaklık mahiyette ortaklığı gerektirmez. O halde A âlemindeki ateşin doğal mekânı ile B âlemindeki ateşin doğal mekânının farklı olması mümkündür.¹⁹⁰ Keza örnek olarak ikinci âlemdeki toprak ile bu âlemdeki toprağın heyulası da farklı olabilir. Nitekim filozoflara göre felekler de cisimiyette ortak iken heyulaları birbirinden farklıdır ve böylece her birinin kendine has konumu, yeri ve miktarı vardır. Aynısı heyulaları farklı olup cismiyette ortak olan unsurlar için de düşünülebilir.¹⁹¹

¹⁸⁸ Râzî, *Nihâyetu'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, 4:84.

¹⁸⁹ Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 1415, 2:74; Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Felsefe, Tabiiyyât, İlahiyyât ve İrfân*, 2:128.

¹⁹⁰ Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 1415, 2:79; Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, 1987, 6:194-95.

¹⁹¹ Râzî, *Nihâyetu'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, 4:84.

Râzî'nin *el-Mebâhis*'te getirdiği bir diğer eleştiriye göre felekler ve gezegenler cismiyette, gezegen olmaklıkta, ışıktaki, renkte ve miktarda müşterek olmasına rağmen her biri kendi türselliği ile diğerlerinden farklıdır. Eğer filozoflar bunu mümkün görüyorsa başka âlemlerde bulunan toprakların, toprak olmakta müşterek olsalar da her birinin kendi türsel hakikatleri olmasını da mümkün görmeleri gerekir. Bu durumda da her biri mutlak anlamda topraklıkta iştirak etmekle beraber doğal mekanları da yine mutlak anlamda merkez olabilir. Böylece her bir âlemde bulunan toprak kendine mahsus türsel hakikatiyle o âlemin merkezini talep edebilir. İhtimallerden biri bu olabileceği için filozofların bunun imkansızlığını burhanla kanıtlamaları gerekir.¹⁹²

Râzî'nin ikinci eleştirisi birinci eleştirinin bir adım ileri taşınmış halidir. Buna göre hem mahiyette hem de sıfat ve levazımda iki eşit cisim düşünelim. Bu durumda onların belirli bir mekanları değil de mutlak anlamda bir mekânları olması caizdir. Yani doğal mekânları vardır ancak bu mekânın belirli bir mekân olması zorunlu değildir. Örnek olarak toprağın bir parçasını bir mekânda (*hayyiz*), başka bir parçasını başka bir mekânda görürüz. Toprağın bir parçası diğerini işgal etmez ve her bir parça kendi mekânını korur. O halde her iki âlemdeki unsurların doğal mekanları olmakla beraber bu mekanların bir ve aynı olması gerekmez. Her bir unsurun doğal mekânı kendi bulundukları âlemdeki bir mekân olması caizdir.¹⁹³

Son eleştiri ise sürekli zorlamanın imkânsız olduğu iddiasına yöneliktir. Râzî'ye göre böyle bir önerme bedihi değildir. Bu sebeple burhanla kanıtlanmalıdır.¹⁹⁴ İki ayrı âlem olsa ve bu âlemlerden birindeki unsurların sürekli zorlama halinde olmaları mümkündür. Nitekim sekiz felek tabiatları gereği batıdan doğuya hareket ederken atlas feleği onları zorlama yoluyla doğudan batıya doğru döndürebilir.¹⁹⁵

Bu argümanda bir iddia daha vardır ki bu da terkip ve mizacın ancak bu unsurlardan oluşacağıdır. Râzî argümanda yer alan bu iddiaya ayrı bir eleştiri getirmez. Öyle görünüyor ki Râzî bu argümanı filozofların kendi sistemi içinden eleştirmekte ve

¹⁹² Râzî, *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*, 2:153.

¹⁹³ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, 1987, 6:195; Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, 4:85.

¹⁹⁴ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, 1987, 6:195.

¹⁹⁵ Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 1415, 2:79.

iç tutarlılığı açısından sorgulamaktadır. Nitekim atomcu bir fiziği benimseyen Râzî terkip ve mizacın bu unsurlardan oluştuğunu kabul etmeyecektir.¹⁹⁶

3.2. Metafizik Deliller ve Eleştirisi

“Âlemin ilahının varlığı zorunlu (*mûcib bi’z-zat*) tek bir ilah olduğu sabittir. Birden ancak bir çıkacağı da sabittir. O halde O’ndan ilk sadır olan şeyin tek bir akıl olması, bu akıldan da yine bir akıl ve bir feleğin sudur etmesi gerekir. Nitekim onlara göre varlık tertibinin keyfiyetini açıklamıştık. Şayet iki ayrı âlem farz etseydik orada bu akıllar dışında başka akılların hasıl olması gerekirdi. Bu durumda da Bir’den, birden çok şeyin sadır olması gerekirdi ki bu da imkansızdır.”¹⁹⁷

Daha önce belirttiğimiz gibi bir kuralı İbn Sînâ felsefesinde bütün bir fail nedenselliğin ilkesi olarak kullanılmıştır. Bu ilkenin işletildiği en önemli meselelerden biri de Tanrı-âlem ilişkisini açıklayan sudur teorisidir. Râzî’nin yukarıda ele aldığı argümana göre Tanrı her yönden mutlak Bir olan varlıktır. Mutlak Bir olanda hiçbir çokluk yönü bulunmaz. ‘Birden ancak bir çıkar’ kuralı gereği mutlak anlamda Bir olandan doğrudan yalnızca bir şeyin sadır olması gerekir. O halde Tanrı’dan yalnızca bir akıl sudur etmiştir. Şayet iki akıl sadır olsaydı bu Tanrı’daki çokluk sebebiyledir ki bu da çelişkilidir. Çünkü Tanrı’nın Bir olduğunu varsaymıştık. O halde Tanrı’dan iki akıl doğması ve bunlardan da birer âlemin suduru imkansızdır.

¹⁹⁶ Bîrûnî ile İbn Sînâ mektuplaşmasında Bîrûnî’nin yönelttiği sorulardan biri de âlemin neden birden fazla olamayacağı sorusudur. Bîrûnî’ye göre biz tabiatları ve unsurları, onları tecrübe ettikten sonra biliyoruz. Tıpkı doğuştan kör olan birisinin, gözün varlığını ve onun fonksiyonlarını diğer insanlardan duymadıkça bilemeyeceği gibi başka bir âlemde bulunan farklı unsurların olamayacağını tecrübe etmediğimiz için bilemeyiz. Yahut tabiatları bir ve aynı olan unsurların farklı hareket ilkelerine sahip olması da mümkündür. Bu durumda başka âlemlerde bulunan dört unsurun, o âlemin kendi ilkelerine tâbi bir şekilde farklı hareket ilkelerine sahip olması mümkündür. İbn Sînâ Meşşâi sistem açısından Bîrûnî’nin sorusunu cevaplar ve âlemin çokluğunu kabul etmenin sonsuzluk meselesine ve sofistçe bir tutuma yol açacağını söyler. Ne var ki Bîrûnî İbn Sînâ’nın cevabını tatmin edici bulmaz. Çünkü böyle bir tutumun, her türlü eksiklikten noksan olan Tanrı’nın bu âlem dışında başka bir âlem yaratamayacağını söylemekle eş değer olduğunu ifade eder. Zira iki ayrı ateş ve iki ayrı toprak yaratmaya gücü yeten Tanrı’nın onlar için farklı hareket ilkeleri de yaratması mümkündür. Ebu Reyhân Bîrûnî, *Ebû Reyhân Bîrûnî ve İbn Sînâ: el-Esile ve l-ecvibe*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr ve Mehdi Mukakkık (Tahran: Ferheng-i Hüner, 1974), 19-27.

¹⁹⁷ Râzî, *el-Metâlibü l-âliye mine l-ilmi l-ilâhî*, 1987, 6:193-94.

3.2.1. Bir Kuralı ve Eleştirisi

Râzî'nin yukarıda ele aldığı argümanın hiç şüphesiz en temel dayanağı 'birden bir çıkar' ilkesidir. Râzî birçok kitabında bu ilkeyi delilleriyle beraber ele alıp eleştirmiştir. Bu deliller temelde dört tanedir:

- (a) "Bu illetten 'bu' sadır oldu" mefhumu, "Bu illetten 'şu' sadır oldu" mefhumundan farklıdır. Bu iki mefhum illetin (i) ya kurucularıdır (ii) ya zorunlularıdır (iii) ya da biri kurucusu diğeri zorunludur. Eğer (i) olursa hakikat (illet) basit değil mürekkep olur. Eğer (ii) olursa zorunlular maluldür. Bu durumda "(illetten) 'bu' sadır oldu" mefhumu, "(illetten) 'şu' sadır oldu" mefhumundan farklıdır. Böylece söz başa döner. Bu durumda ya teselsül olur -ki bu imkansızdır- ya da (illetin) hakikatine dahil iki cüz olmakta son bulur -ki bu durumda da (i)'ye döner-. Eğer (iii) olursa mahiyetin mürekkep olması gerekir. Çünkü mahiyetinin cüz'ü olan her şey mürekkeptir. Keza malulün de bir olması gerekir. Çünkü cüz, malul olmaz. O halde malul o ikisinden biri olur, ikisi birden değil. Râzî'ye göre bir kuralının en güçlü delili budur.¹⁹⁸
- (b) Bir'den A ve B sadır olsaydı, B aynı zamanda 'A olmayan' olacağı için Bir'den hem A hem de 'A olmayan' sadır olacaktı ki burada tenakuz vardır.¹⁹⁹
- (c) İletin malul ile bir uygunluk (*mülâemet*) içinde olması gerekir. Örneğin ateş ile yakma arasında uygunluk vardır ancak su ile yakma arasında yoktur. Eğer bir illetten iki malul sadır olduğunu düşünürsek o illet ile malulleri arasında bir uygunluk olması gerekir. Bu durumda illet o malullerle ya bir yönden ya da iki yönden uygunluk gösterir. Bir yönden uygunluk olursa iki malulün hakikatinin aynı olması gerekir. Şayet iki yönden olursa bu durumda da illet mürekkep olur. Her iki ihtimal de imkansızdır.²⁰⁰

¹⁹⁸ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Felsefe, Tabiiyyât, İlahiyyât ve İrfân*, 2:419-20; Râzî, *Nihâyetu'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, 4:466-68; Râzî, *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*, 2:588.

¹⁹⁹ Râzî, *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*, 2:589; Râzî, *Nihâyetu'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, 4:468.

²⁰⁰ Râzî, *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*, 2:589.

(d) Bir cismi ateşe yaklaştırdığımızda onu ısıtır, uzaklaştırdığımızda ise onu soğutur. O halde yakînî olarak biliriz ki ateş ve suyun mahiyetleri farklıdır. Ateş ve suyun tesir farklılığı öncelikle mahiyetleri farklı olan müessirler olduğu bilgisini verir. Farklı etkilerin olması müessirlerin mahiyetlerinin farklı olmasına delalet ediyorsa müessirlerin çokluğuna hayli hayli delalet eder. Çünkü ‘başkalık’ farklılığın en alt derecesidir.²⁰¹

Râzî ilk delile, sonucu aynı verecek şekilde kitaplarında iki farklı yoldan itiraz getirir. Bunlardan ilkinde göre biz bir şeyin A’da müessir olduğunu aklettiğimizde üç şeyi tasavvur ederiz: (i) A’yı; (ii) müessiri ve (iii) müessir ile A’nın nispeti.²⁰² Aynı şeyin B’de müessir olduğunu aklettiğimizde de durum böyledir. O halde iki mefhumun farklılığı bize ancak bu toplamaların (*mecmu*’) nispetlerinin farklı olduğu bilgisini verir. Ancak müessirin kendisinde dair bir bilgi vermez. İki nispet ise illetin A’ya ve B’ye nispetidir. Bu nispetlerin farklılığı ise illetin A’ya ve B’ye tesirinin farklı olmasıdır.²⁰³

Râzî ikinci itirazına göre nasıl ki “illetten bu sadır oldu” mefhumuyla “illetten şu sadır oldu” mefhumları farklıysa aynı şekilde “bu şeyden bu şey selp edildi” mefhumuyla “bu şeyden şu selp edildi” mefhumu birbirinden farklıdır. Şayet iki malulün sudurunda mefhumların farklılığı bir şeyden ancak bir şeyin çıkmasını gerektiriyorsa iki selbin mefhumlarındaki farklılık da bir şeyden ancak bir şeyin selp edilmesini gerektirir.²⁰⁴ Râzî bunu iddia ederken İbn Sînâ’nın bir kuralını ispat ederken kullandığı delili kullanır. Buna göre “bu şey taş değildir” mefhumu ile “bu şey ağaç değildir” mefhumu farklıdır. Bu iki mefhum o şeyin ya kurucuları ya lazımları ya da biri kurucusu diğeri lazıımıdır. Her bir ihtimali İbn Sînâ’nın yöntemiyle çürüttükten sonra “bir şeyden ancak bir şey selp edilebilir” dememiz gerekir. Bunun yanlışlığı ise apaçıktır. O halde bir şeyden iki farklı şeyi selp ettiğimizde bunların mefhumlarındaki farklılık nispetlerinden kaynaklanıyorsa aynı şekilde bir şeyden iki farklı şeyin sudurundaki farklılık da nispetlerden kaynaklanır. Yani illetin ‘bu’ malule ve ‘şu’ malule nispetleri farklıdır. Bu farklılık illetin farklı olmasını gerektirmez.²⁰⁵ Bunun

²⁰¹ Râzî, 2:589; Râzî, *Nihâyetu’l-ukûl fî dirâyeti’l-usûl*, 4:468.

²⁰² Bu, Râzî’nin kendi tasdik tanımıyla alakalıdır. Râzî’ye göre hüküm idrak olmadığı için tasdik üç tasavvurun ve hükmün toplamıdır (*mecmu*’). Bkz. Kutbuddin Râzî, *Tahrîr-u kavâidi’l-mantikiyye fî şerhi’r-Risâleti’ş-şemsîyye* (Ankara: Hâşimî Yayınevi, 2022), 69.

²⁰³ Râzî, *el-Mebâhisu’l-meşrikiyye*, 2:589-90.

²⁰⁴ Râzî, *Nihâyetu’l-ukûl fî dirâyeti’l-usûl*, 4:469.

²⁰⁵ Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât: Felsefe, Tabiiyyât, İlahiyyât ve İrfân*, 2:420.

böyle olduğunu gösteren birçok şey vardır: (a) Dairenin merkezi tek bir basit noktadır. Bu merkezden çevreye sayısız çizgi çekilebilir. Çevreden merkeze ulaşan çizgilerin hepsinin sonu bu noktadır. Tek bir noktanın birden çok çizginin sonu olması noktada çokluk gerektirmez.²⁰⁶ (b) “Bir, ikinin yarısıdır” mefhumu ile “Bir, üçün üçte biridir” mefhumu farklıdır. Bu iki farklı nispetteki farklılık Bir’in farklı olmasını gerektirmez.²⁰⁷ (c) Vâcibu’l-vücut’un makul olması mefhumu ile âkil olması mefhumu farklıdır ancak bunlar Vâcibu’l-vücut’da çokluk gerektirmez. Çünkü âkil ve makul izafî sıfatlardır, Vâcibu’l-vücut’dan ayrılmaz. Tesirler de izafetten sayılır. Bunlar tartışmasız bir şekilde İbn Sînâ’nın kendi kabulleridir. (d) Bir şeyin A’ya kabil olması mefhumuyla B’ye kabil olması mefhumu farklıdır. İlk madde sonsuz suret ve araza kabildir ancak bu durum ilk maddenin bileşik olmasını gerektirmez. (e) Müessir olmak izafet kabilindendir. Filozofların kendi icmalarına göre izafetlerin çokluğu zatın çokluğunu gerektirmez. O halde bu iki izafetin illette çokluğa sebep olması gerekmez.²⁰⁸

Râzî’ye göre ikinci delil son derece saçmadır. Çünkü “bir illetten A sadır oldu” önermesinin çelişği “bir illetten A olmayan sadır oldu” değil “bir illetten A sadır olmadı” önermesidir. Mantıkta çelişki bahsine göre iki önermenin çelişik olabilmesi için icap ve selp açısından farklı olmaları gerekir. Ancak delilde verilen önermelerin her ikisi de mucebdir. İki önerme arasındaki tek fark birinde A’nın madule olmasıdır. Bu ise önermeleri çelişik yapmaz. Aynı şekilde “olması zorunludur” önermesinin çelişği “olmaması zorunludur” değildir. Çünkü bu önermelerin her ikisi mümkün bir şey için aynı anda yanlış olabilir. Keza “olması mümkündür” önermesinin çelişği “olmaması mümkündür” değildir. Zira bu da mümkün bir şey için aynı anda doğrulanabilir. İki çelişik hiçbir zaman aynı anda doğru veya aynı anda yanlış olamaz. Mutlaka birinin doğru diğerinin yanlış olması gerekir. Bunu bir örnekle açıklamak gerekirse cisim hareketi ve siyahı kabul eder. Siyah, hareket olmayandır. Bu durumda cisim hareketi ve hareket olmayanı kabul etmiştir. Burada çelişki olmadığına göre yukarıda verilen delilde de çelişki olmaz. Râzî bu cevabını desteklemek üzere İbn Sînâ’nın Şifâ külliyatının Kategoriler kitabından bir alıntı yapar. Buna göre “şarapta

²⁰⁶ Râzî, *el-Mebâhisu’l-meşrikiyye*, 2:590.

²⁰⁷ Râzî, *Nihâyetu’l-ukûl fî dirâyeti’l-usûl*, 4:470.

²⁰⁸ Râzî, *el-Mebâhisu’l-meşrikiyye*, 2:591-92.

koku vardır ve onda koku yoktur” önermesi, “şarapta koku vardır ve onda koku olmayan vardır önermesinden farklıdır. Çünkü ilk önerme aynı anda doğrulanamaz ancak ikincisi doğrulanabilir. Râzî, zihnini hatadan koruyan bir aleti olsun diye ömrünü mantığı öğrenmeye ve öğretmeye adanmış birinin en yüce meselede bu aleti kullanmayı bırakıp çocukların bile güleceği bir hataya düşmesine ve akıllı insanların da bunu nasıl kabul ettiğine şaşırır.²⁰⁹

Râzî’ye göre üçüncü delil de oldukça zayıftır. Çünkü uygunluk benzerlik demektir. Şayet illette böyle bir benzerliği gözettiğimiz zaman illet ile malul arasında ya tüm yönlerden ya da bazı yönlerden benzerlik olur. Tüm yönlerden benzerlik olamaz çünkü bu durumda illet olmaya biri diğerinden daha öncelikli olmaz. Halbuki illetin her zaman zâtî bir önceliği vardır. Bazı yönlerden de benzerlik olamaz çünkü Vâcibu’l-vücut malulülüne bir yönden benzeyip başka bir yönden benzemezse zatında çokluk olur.²¹⁰ İlet ve malul arasında uygunluk veya benzerlik kabul edilse bile illete uygun oldukları bir yönden iki malul müşterek olabilir.²¹¹

Son olarak Râzî’ye göre dördüncü delil de zayıftır. Çünkü suyun ve ateşin farklı olduğuna salt sonuçlar sebebiyle hükmetmiyoruz. Cismi ateşe yaklaştırdığımızda onu ısıtır, suya yaklaştırdığımızda ise onu soğutur. Bu durumda ateş ve suyun tabiatlarının farklı olduğuna hükmederiz. Ancak bu hükmümüz sonuçlar sebebiyle değil sonuçların her zaman aynı sebebin ardından gelmesi sebebiyledir. O halde sonuçların farklılığını müessirlerin farklılığına delil olarak kullanamayız.²¹²

“Nasıl olur da filozoflar tartışmalarının bir kısmını kendisiyle temellendirdikleri böyle bir ilkeye zayıf ve vehmî bir delille kendilerini ikna ederler?”²¹³

²⁰⁹ Râzî, 2:592-93.

²¹⁰ Râzî, 2:593.

²¹¹ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, 4:471.

²¹² Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 2:593-94; Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, 4:471. Bu eleştirinin kaynağı Râzî’nin nedensellik anlayışıdır. Filozoflara göre cisimler kendilerinde bulunan bir tabiat sebebiyle her zaman aynı sonuçları verir. Ateşin yakması ve suyun soğutması zorunludur. Ancak kelimacılara göre ateş ile yakma veya su ile soğutma arasında zorunlu bir nedensellik bağı yoktur. Fâil-i muhtar olan Allah âdeti gereği ateşi ve suyu sadece sebep kılar. Râzî bu konuda bilhassa tefsirinde çeşitli ispatlar yapar. Bkz. Altaş, *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 237-39.

²¹³ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Felsefe, Tabiiyyât, İlahiyyât ve İrfân*, 2:420.

3.2.2. Bir Kuralı Her Yerde İşletiliyor mu?

Râzî tartışma üslubu gereği bir kuralının kabulü durumunda ortaya çıkan ihtimal ve çelişkiler üzerinde durur. Bir kuralını bütün bir fail nedenselliğın ilkesi haline getiren İbn Sînâ'nın bu kuralı doğru bir şekilde kullanıp kullanmadığını, Tanrı'dan ilk aklın sudur etmesinde kullandığı gibi diğer meselelerde de işletip işletmediğini ve işletse bile isabet edip etmediğini kritik eder. Râzî öncelikle filozoflara göre İlk İlkeden sudur eden şeyin ne olduğunu açıklar. Buna göre Tanrı'dan sudur eden ilk şey ya cevherdir ya da arazdır. İlk sadır olan şey araz olamaz çünkü araz bir cevherde var olur. Arazın cevheri öncelemesi ise mümkün değildir. O halde ilk sadır olan şeyin cevher olması gerekir. Râzî bu noktada beş cevheri tek tek ele alır. İlk sadır olan ya cisimdir ya cismin parçalarıdır ya da cisim değildir. Cisim olması mümkün değildir. Çünkü cisim madde ve suretten mürekkeptir. Parçalar ise bütünü önceler. Eğer cismin parçası ise bu durumda ya madde ya da suret olur. Madde olamaz çünkü ilk meydana gelen şey, diğer şeylerin nedeni olur. Halbuki madde kabul edicidir (kâbil). Eğer ilk sadır olan madde olsaydı madde hem kabul edici hem de -neden olması itibarı ile- fâil olurdu. Ancak bir şey hem kâbil hem de fâil olamaz. İlk sudur eden şey suret de olamaz çünkü suret olsaydı maddenin nedeni olacaktı. Bu durumda maddenin nedeni olması, fiilinde madde ile ortak olmaması anlamına gelirdi. Fiilinde maddeye muhtaç olmayan şey ise maddeyle ortak olamaz. Ancak suret cismi meydana getirmede madde ile ortaktır. Tanrı'dan sudur eden ilk şey cisim veya cismin parçaları olamayacağına göre ilk sudur edenin soyut cevher olması gerekir. Soyut cevher de ya fiilini bir aletle yerine getirir ki bu nefistir, ya da alet olmaksızın yerine getirir ki bu da akıldır. Nefis olamaz çünkü fiilini cismani varlığa bağılı olarak yerine getirecektir. O halde Tanrı'dan sudur eden ilk şeyin soyut akıl olması gerekir.²¹⁴

Daha önce açıkladığımız üzere ilk akılda da üç yön bulunur: i) kendi mahiyetinin imkân hali; ii) Tanrıdan kaynaklanan zorunluluk hali ve; iii) Tanrıyı bilmesi. Tanrıyı bilmesinden ikinci aklın sudurunu, Tanrıdan kaynaklanan zorunluluğunu bilmesi uzak feleğin suretini ve kendi mahiyetini bilmesinden uzak

²¹⁴ Fahreddin Râzî, *el-Metâlibü'l- 'âliye mine'l- 'ilmi'l-ilâhî*, c. 4 (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 381-82; Râzî, *Nihâyetu'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, 4:471-73.

feleğin cismini meydana getirir. Böylece faal akla ulaşınca kadar her akıldan bir felek ve bir akıl sudur eder.²¹⁵

Râzî filozofların sistemine göre mevcutların varlığa gelişini açıkladıktan sonra eleştirilerini yapar. Bu eleştirileri yaparken sistemin temelinde bir kuralı olduğunu gözetir ve bunun kullanılmadığını, kullanıldığında da çelişkiye düştüklerini iddia eder. Öncelikle Râzî'ye göre Tanrı *mûcib bi'z-zat* olsaydı ondan ya bir şey ya da birden çok şey sadır olurdu. Birden çok şeyin sudur etmesi filozofların ittifakıyla imkansızdır. Ancak Râzî'ye göre bir şey de sudur edemez. Çünkü sudur eden akıl da bir olacağı için ondan da sadır olan yine bir akıldır. Bu durum üçüncü, dördüncü, beşinci ve daha sonra gelenler için de böyle olmalıdır. Bu durumda bütün mümkünler ancak illet-malul ilişkisiyle varlıkta bir arada bulunur. Ancak örnek olarak insan ve at birbiriyle illet ve malul ilişkisinde değildir.²¹⁶

Râzî bu itirazın peşi sıra bir kuralına riayet edilmediğini iddia ettiği birçok eleştiri getirir. İlk eleştiriye göre ilk aklın mahiyeti ve varlığı ayrıdır. Filozoflara göre ilk akla varlığını veren Tanrıdır. Mahiyeti yani zatı ise ya bir faile muhtaçtır ya da değildir. Eğer bir faile ihtiyacı yoksa mahiyeti kendinden kaynaklanır ki bu imkansızdır. Eğer bir faile ihtiyacı varsa bu Tanrıdır. Bu durumda da Tanrı ilk aklın hem mahiyeti hem de varlığı olmak üzere iki şeyin nedeni olur ki bu da bir kuralına göre imkansızdır.²¹⁷

Bir diğer eleştiri feleklerin ortaya çıkışı ile alakalıdır. Râzî burada bir çelişki yakalar. Şöyle ki, iddiaya göre ilk akılda mahiyetin imkânı, varlık ve başkası nedeniyle zorunluluk olmak üzere üç yön bulunur. Ancak ilk akıldan sudur eden uzak felek üç şeyin toplamından ibaret değildir. İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ta kabul ettiği üzere en uzak felek madde, suret, cisimsel suret, türsel suret, hayvanî nefis ve nâtık nefsin toplamından oluşur. Bununla beraber ondan da bir akıl sadır olur. Bu altı şeyin üç yöne dayandırılması filozoflara göre bir kuralı ile çelişir. Dahası felek sadece bunlardan oluşmaz. Nitekim feleğin belli bir şekli, konumu, miktarı ve özel türü vardır ki bunlar

²¹⁵ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, 1987, 4:391-92.

²¹⁶ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, 1987, 6:392-93; Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, 4:473-74.

²¹⁷ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, 1987, 4:393.

da arazlardır. Astroloji bilginlerine göre de her bir burcun doğası, tesirleri ve renkleri farklıdır. Hal böyleyken birden çok çıkmış olur. Bu ise filozoflara göre imkânsızdır.²¹⁸

Râzî'nin bir diğer eleştirisi bir önceki eleştirinin bir adım ileri taşınmış halidir. Buna göre diyelim ki uzak felek ilk aklın üç yönü itibari ile var olsun. Peki sabit yıldızlar feleğinin durumu ne olacak? Zira sabit yıldızlar feleğindeki her yıldızın tabiatı diğerinden renk ve nicelik bakımından diğerinden farklıdır. O halde bunlar üç itibara indirgenemez. Râzî'nin aktardığına göre İbn Sînâ'nın buna çözümü şudur: Sabit yıldızlar feleği tek bir küre değildir. Sabit yıldızlar feleğindeki her bir yıldızın ait olduğu bir küre vardır ve her kürenin müstakil bir aklı ve nefsi vardır. Râzî bu noktada da başka bir itiraz yapar. Varsayalım ki sabit yıldızlar feleği birçok küreden oluşsun. Bu durumda her bir kürenin bir yıldızı olacak ve bu yıldızların cismi de feleğin cisminde ayrı olacaktır. O halde yine birden çok çıkmış olacaktır ki bu çelişkidir.²¹⁹

Râzî'den aktaracağımız son eleştiri faal akılla ilgilidir. Filozoflara göre faal akıl ay altı dünyadaki her şeyin yöneticisidir. Ancak kendisinde üç yön bulunan faal akıl nasıl oluyor da ay altı dünyadaki tüm cevherlerin ve arazların ilkesi oluyor? O halde faal aklın durumu “birden bir çıkar” ilkesi ile çelişiyor demektir. Ayrıca ilk akılda üç yön bulunuyor ve bu üç yön bir aklı, bir feleği ve bir nefisi gerektiriyorsa bu üç yönün faal akılda da bulunması gerekir. Faal aklın bu üç yönü de üç şeyin nedeni olmalı ve bu sonsuzca devam etmelidir. Faal akıldan sonra meydana gelen çokluk ise faal aklın üç yönüne dayandırılmaz. O halde bir kuralı burada da işletilmemiştir. Bu eleştiriler neticesinde Râzî, filozofların iddialarını bir kuralına dayandırdıklarını ve bu kurala yönelik ispatlarının zayıf olduğunu ifade eder.²²⁰

Râzî bu ilkenin işletilmediğini fizik bahislerinde de ele alır ancak tezimizin konusu gereği sadece sudur meselesindeki ele aldık. Râzî'ye göre filozoflar Tanrıdan ancak bir akıl çıkacağı için yalnızca bir âlem vardır. Bunu temellendirdikleri bir kuralı ise hem temelsiz hem de varlık sisteminin her yerinde işletilmemiş bir ilkedir. Tezimizin bu bölümünü filozofların bir âlem iddiasına yönelik serdettikleri fizikî ve metafizik delillere karşı Râzî'nin kendi ifadeleriyle bitirebiliriz:

²¹⁸ Râzî, 4:394-95.

²¹⁹ Râzî, 4:395.

²²⁰ Râzî, 4:395-96.

“Bu açıklamalarla, filozofların ulaşmak istedikleri sonuca (bir âlem iddiasına) ilişkin delillerinin örümceğin evinden daha zayıf olduğu ortaya çıkmıştır. Gerçek şudur ki insan aklı zayıf ve beşerî ilimler değersizdir. Apaçık gerçek ise İlâhî Kitap’ta gelendir ki O şöyle buyurur: “Size bu ilimden ancak azıcık verilmiştir”. Allah en doğrusunu bilendir.”²²¹

SONUÇ

Bugün de tartışılan birden fazla âlemin imkânı meselesi, köklerini Antik Yunan’a kadar uzatabileceğimiz uzun bir geçmişe sahiptir. Bu tezde birden fazla âlemin imkânına dair tartışmaları İslam dönemi özelinde, İslam dönemini de İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî özelinde ele almaya çalıştım.

Antik Yunan’da âlemi ve dünyayı ifade etmek için kullanılan *kosmos* ve *ouranos* kelimelerinin herkesçe kabul edilen anlamlarını ne zaman kazandığı meçhuldür. Bu durum bizi iki problemle karşı karşıya getirmektedir. Bunların ilki tartışmaya dahil olan filozofların *kosmos*’un veya *ouranos*’un birlik ve çokluğundan bahsederken bir bütün olarak âlemden mi yoksa dünyadan mı bahsettikleri problemidir. Buradaki tartışma içindeki gezegenler, yıldızlar ve dünyayla beraber âlemler de olabilir, biricik âlemdeki dünya da olabilir. İkinci bir problem ise âlemin/dünyanın çokluğunu savunan filozofların eşzamanlı âlemler/dünyalar öğretisini mi yoksa peşi sıra yaratılıp yok olan âlemler öğretisini mi savundukları meselesidir. Modern dönemde Zeller, Burnet, Nestle, Conford, Guthrie gibi felsefe tarihçileri daha çok ikinci problemi ele almışlardır. Nihayetinde eş zamanlı birden fazla âlem öğretisinin atomcular sonrası ortaya çıktığı daha isabetli bir yorumdur. Zira eş zamanlı birden çok âlem düşüncesi atomcuların boşluk düşüncesinin bir sonucudur. Şöyle ki, Parmenides’e kadar boşluğun ne olduğu ve nasıl tanımlandığı meselesi netlik kazanmamıştı. Parmenides’in varlık öğretisinde boşluk, var olmayan olarak tanımlanmıştır. Var olmayan ise yoktur. Hareket için boşluğu zorunlu gören filozof, boşluk olamayacağı için hareketin ve değişimin de olamayacağını iddia etti.

²²¹ Râzî, *el-Metâlibü’l-‘âliye mine’l-‘ilmi’l-ilâhî*, 1987, 6:195.

Atomcular ise bu argümanı tersine çevirerek hareket ve değişimin gerektirdiği boşluğu kabul ettiler. Atomcuların kozmolojisinde sonsuz atomların sonsuz boşluğun herhangi bir yerinde bir araya gelip eş zamanlı farklı âlemler oluşturmada bir engel yoktu. Platon ve Aristoteles ise boşluğu reddetmiş ve birden fazla âlemin imkânı konusunda atomcuları muhatap olarak kabul etmişlerdir. Platon idealar âlemi öğretisi gereği meseleyi daha çok metafizik düzlemde ele almıştır. Ona göre âlemin yapıcısı âlemi değişmeyeceği yani mükemmel olana bakarak yapmıştır. Bu sebeple bir olması, birden fazla olmasından daha iyidir. Aristoteles ise biricik âlem düşüncesini tamamen fizik ilimlerinde ele almıştır. Ona göre temel olarak doğal mekânın bir olması ve boşluğun imkansızlığı âlemin biricik olmasını gerektirir.

İslam dönemine gelindiğinde erken dönem kelamcılarında birden fazla âlemin imkânına dair doğrudan bir tartışmaya rastlamadım. Ancak birden fazla âlemin imkânını sağlayan en önemli kabullerden biri olarak boşluk tartışmaları üzerinden bir çıkarım yapmaya çalıştım. Zira birden fazla âlemi mümkün gören geleneklerin neredeyse tamamı boşluğu kabul etmektedir. Kelamcılar âlem dışı boşluk meselesini “bir kişi âlemin sınırına ulaşip elini uzatsa ne olur?” sorusu etrafında ele almışlardır. Bağdat Mutezilesi müstesna tutulacak olursa Basra Mutezilesi ve Eş’arilerinin çoğuna göre boşluk vardır. Bu durumda sayıları sonlu olmak kaydıyla -çünkü atomlar sonlu sayıdadır- birden fazla âlemin imkânını kabul etmeleri mümkündür.

İbn Sînâ öncesi Kindî, İhvan-ı Sâfâ, Fârâbî gibi Meşşâî filozoflara göre âlem bir, sonlu, sınırlı, dolu ve küredir. İbn Sînâ öncesi filozoflarda tek istisna aykırı bir filozof olarak Ebubekir er-Râzî’dir. Beş ezeli ilkedden biri olarak boşluğu kabul eden Râzî atomcudur ve kendisinin ifadesiyle bir âlem iddiası için yeterli bir neden yoktur.

İbn Sînâ yazdığı geniş, orta ve muhtasar hacimli kitaplarıyla ve yazım üslubuyla İslam düşüncesinde Meşşâî felsefeyi en yüksek seviyede temsil eden filozoftur. İbn Sînâ teorik felsefeyi bütünüyle ele aldığı *Kitabu’ş-şifâ*, *Kitabu’n-necât*, *Dânişnâme-i Âlâî*, *Uyûni’l-hikme* ve *el-İşârât ve’t-tenbîhât* gibi kitaplarında âlemin birliği meselesini temellendirmeye çalışmıştır. İbn Sînâ’ya göre boyutların sonlu oluşu ve yönlerin sınırlı oluşu âlemin de sonlu ve sınırlı olmasını gerektirir. Sonlu ve sınırlı olanın belirli bir şekli olur. İbn Sînâ’ya göre âlem basit olduğu için âlemin şeklinin de küre olması gerekir. Çünkü basit bir şeklin merkezi, çevresinin her noktasına eşit

mesafede olmalıdır. Bunu sağlayan tek şekil ise küredir. Âlemdeki cisimler, cisim olmaları haysiyetiyle iki tür harekette bulunur: doğrusal ve dairesel hareket. Bu hareket türleri açısından âlem iki katmanlıdır. Doğrusal hareket eden cisimlerin olduğu yere ay altı âlem denirken dairesel hareket eden cisimlerin olduğu yere ay üstü âlem denir. Ay altı âlem toprak, su, hava ve ateş olmak üzere dört unsurun terkibinden meydana gelir. Ay altında beşinci bir unsur yoktur. Terkibe girmek için cisimlerin doğrusal harekette bulunması zorunludur. Bu sebeple dairesel hareket eden ay üstü âlemde oluş ve bozuluş yoktur. Doğrusal hareket eden cisimlerin yönlerini belirleyen ise âlemin çevresi, yani felek-i muhittir. Etrafı bu felekle çevrili olan âlemin ancak bir tane merkezi vardır. Doğrusal hareket eden cisimler ya bu merkeze doğru hareket eder ya da merkezden çevreye doğru hareket eder. Doğrusal hareket eden dört unsurun her biri basit olduğu için kendisine doğru hareket ettikleri doğal mekanları da ancak bir tanedir. Âlem tasavvurunu böyle ortaya koyan İbn Sînâ son olarak âlem içinde veya dışında olabilecek bir boşluk düşüncesini de reddeder. Çünkü boşluk varsa ya ademîdir ya da vücûdîdir. Ademî olamaz çünkü mahza yokluk olan bir şeye “vardır” şeklinde bir yükleme yapamayız. Vücûdî de olamaz çünkü bu durumda boşluk boyutlu bir şey olur. Cisim de boyutlu bir şey olduğu için cismin boşluğa yerleşmesi durumunda iki boyutun birbirine girişmiş olması gerekir ki bu da imkansızdır. İmdi iki âlem olması durumunu ele alalım. İkinci bir âlem olursa bu da zorunlu olarak küre şeklinde olacak. Bu durumda iki âlem ister birbirine temas etsin ister etmesin mutlaka aralarında boşluk olacaktır. Boşluk olmadığı için ikinci bir âlem imkansızdır. Öte yandan ikinci âlemi oluşturan unsurlar da yine dört unsur olacaktır. Dört unsurunun her biri basittir ve her birinin doğası nerede tasavvur edilirse edilsin aynıdır. Yani örnek olarak toprak her iki âlemde de tek bir doğaya sahiptir. Zira aynı mahiyete sahiptir. Doğası tek olduğu için ancak tek bir doğal mekânı olabilir. Dolayısıyla ikinci âlem olsa bile oradaki unsurların doğal mekânı yine birinci âlemin merkezi veya çevresi olacaktır. Bu durumda ikinci âlemdeki unsurlar doğal değil sürekli zorlamalı (*kasrî*) harekette bulunacaktır. Sürekli zorlamalı hareket ise imkansızdır. O halde âlem birdir. Bunlar İbn Sînâ’nın bir âlem iddiasına yönelik getirdiği fizikî delillerdir. Metafizik delil ise temelde Tanrı tasavvuruna ve “birden ancak bir çıkar” ilkesine dayanır. Tanrı mutlak Birdir. Mutlak Birden ise ancak bir çıkar. O halde Tanrıdan yalnızca bir çıkar. İbn Sînâ’nın sudur sistemine göre Mutlak Bir olan Tanrıdan ancak bir akıl sudur eder. İkinci bir aklın

sudur etmesi Tanrının mutlaklığına hâlel getirir. Bu sebeple ikinci âlemi oluşturacak ikinci bir aklın sudur etmesi mümkün değildir. O halde âlem birdir.

İbn Sînâ'nın her bir iddiasıyla yüzleşip kritik edeceğini taahhüt eden Fahreddin er-Râzî, gerek İbn Sînâ'nın kitaplarına yazdığı şerhlerde gerek felsefî tarzda yazdığı kitaplar da ve gerek kalamî tarzda yazdığı kitaplarda bir âlem meselesine müstakil bir bölüm ayırmıştır. Râzî meseleyi ele alırken ikinci bir âlemin imkanını ispattan ziyade İbn Sînâ'nın bir âlem iddiasına yönelik getirdiği delillerin eleştirisini yapar ve bu delillerin yetersiz olduğunu iddia eder. Râzî İbn Sînâ'nın bir âlem iddiasına yönelik görüşlerini üç temel delile indirgeyerek incelemiştir. Bu delillerin ikisi fizik biri metafizik delillerdir. İlk delil âlemin küresel oluşu ve boşluğun imkansızlığıdır. Râzî âlemin basit ve bu sebeple küresel olduğuna dair yeterli delil olmadığını düşünür. Ona göre ay üstü âlemin bileşik olması mümkündür. Vücûdî bir boşluk düşüncesini savunan Râzî'ye göre âlemin dışında boşluk vardır ve ikinci bir âlemin boşlukta yer edinmesi mümkündür. Boşluğu reddetsek bile devasa boyutlarda olan feleklere çakılı olarak binlerce âlemin olması mümkündür. İkinci delil ise ay altı âlemin sadece dört unsurdan meydana gelmesi ve bunların da doğal mekanlarının bir olması sebebiyle ikinci âlemde bulunacak olan unsurların sürekli zorlamalı harekette bulunacağı iddiasıdır. Buna da aşamalı itiraz eden Râzî'ye göre öncelikle sıfatlarda ve lâzımlarda eşitlik mahiyette eşitliği gerektirmez. Yani her iki âlemde de toprak bulunabilir ve bunların sıfat ve lâzımları aynı olabilir. Ancak mahiyetlerinin farklı olması mümkündür. Dolayısıyla sıfat ve lâzımları aynı olan ancak mahiyetleri farklı olan iki toprak tasavvur edilebilir. Böylece iki âlemde farklı mahiyete sahip iki toprak zorlamasız olarak bulunabilir. Râzî bunu bir adım ileriye taşıyarak mahiyetlerin de aynı olması durumunu ele alır. Râzî'ye göre mahiyetleri de aynı olsa bile zorlamasız bulunabilir. Çünkü bunların doğal mekânı muayyen değil mutlak olabilir. Örnek olarak toprağın doğal mekânı bu âlemin merkezi değil mutlak anlamda merkez olabilir. Böylece her iki âlemdeki toprağın doğal mekânı kendi bulundukları âlemin merkezi olur. Râzî eleştirisini yine bir adım ileri taşıyarak doğal mekânın muayyen olarak ancak bir âlemde olacağını kabul etsek bile sürekli zorlamanın imkânsız oluşunu reddeder. Üçüncü ve son delile ise yukarıda ifade edildiği haliyle bir kuralına dayalı delildir. Râzî bir kuralına dair getirilen delillerin yetersiz olduğunu, dahası kabul edilse bile kuralın İbn Sînâ'nın felsefî sisteminin her yerinde işletilmediğini iddia eder. Son

olarak fâil-i muhtar Tanrının bu âlemin benzeri olan binlerce âlem yaratmasının mümkün olduğunu söyler.

Tezim açısından değinmek istediğim son mesele *muteahhirun* kelimcilerinin kitaplarında bu tartışmaya müstakil bir bölüm ayırarak neden dahil olduklarıdır. Fahreddin er-Râzî'nin Meşşâî felsefeyi bütünüyle kritik etmesi ve kelamın konu tertibini yeniden yapılandırmasının ardından kelam geleneği kendisini her bir konuda filozofların görüşlerini de içerecek şekilde revize etmiştir. Tezimin konusu olan birden çok âlem meselesi de Râzî ve daha sonra gelen Tûsî, Âmidî, Urmevî, Beyzâvî, Teftezânî, Cürcânî gibi kelimcilerin kitaplarında yerini almıştır. Bu mesele çoğunlukla kelam kitaplarının fizik bölümü olan cevherler ve ilahiyat bölümü olan cismânî haşir ve mead meselelerinde ele alınmıştır. Fizik bahislerindeki tartışmalar bir yana dursun kelimcileri asıl ilgilendiren biricik âlem meselesinin en önemli uzantısı olan haşir ve mead meselesidir. Peki kelimcilerin temel kaygısı neydi?

Meşşâî felsefe salt bir bilimler sistemi kurma çabası olmayıp aynı zamanda insanın bu dünyadaki misyonunu ve vizyonunu belirleyen bir kurtuluş projesidir. Maddeye hapsolmuş insanın bu dünyadaki misyonu eşyanın hakikatini kavramak; vizyonu aklî hazlara erişmektir. Böylece oluş ve bozuluşa konu olan cismani haz ve elemelerden kurtulur ve eşyanın hakikatini bilmenin verdiği sonsuz aklî hazzı yaşar. Misyonu ve vizyonu bu şekilde belirlenmiş bir düşünce sisteminde cismani olandan kurtulduktan sonra tekrar cismani bir haşire yer yoktur. Gazâlî'nin filozofları tekfir ettiği üç meselelerden biri olan cismani haşir filozoflara göre mümkün değildir. Filozoflar haşirin ruhani olacağı konusunda neredeyse ittifak halindedir. Bunun da temelinde soyut nefis teorisi vardır. Şöyle ki, insan nefis ve bedenden oluşur. Beden oluş ve bozuluşa konu olduğu için geçicidir. Nefis ise aklî bir cevherdir ve oluş ve bozuluşa konu olmaz. Bu sebeple de ölümsüzdür. Bedenin arzuları tamamıyla maddî ve şehvî arzulardır. Buna mukabil nefsin yegâne arzusu eşyanın hakikatini bilmektir ve nefis olması bakımından hazzı aklîdir. Ne var ki nefis eşyanın hakikatine vakıf olup yetkinleşmek için bedene muhtaçtır. Ancak bedenın gelip geçici hazları nefsin aklî hazzını gölgeler. İnsan eşyanın hakikatine vakıf oldukça bir yandan aklî hazzı yaşar bir yandan da maddî olandan soyutlanarak yetkinleşir. Yetkinleşme meselesi filozoflar açısından o kadar önemlidir ki Fârâbî bu yetkinleşmeyi tamamlayamayan nefislerin yok olup gideceğini iddia eder. Yetkinleşmesini tamamlayan nefisler bedenın

ölümünden sonra varlığını devam ettirir ki filozoflara göre ahiret budur. Yetkinliğini tamamlayan nefisler kendileri gibi yetkin nefislerle sonsuz bir aklî haz yaşayacaktır. Yetkinliğini tamamlamayıp cahil kalan veya yanlış bilgilerle yaşayıp ölenlerin nefisleri ise aklî hazzardan mahrum kalmanın elemiini yaşar. Dini naslarda varit olan cennet, cehennem, mead ve ahiret gibi anlatılara gelince, bunlar makulleri idrakten yoksun olan sıradan insanların muhayyilesinde aklî hazların temsil olunması içindir. Hakikatte bir karşılığı yoktur. Hatta nebiler dahi bunu muhayyile seviyesinde bilir. Nebi ve din felsefenin teklif ettiği düzenin kurulmasında siyasi bir işleve sahiptir. Bunun haricinde filozofların âlem tasavvurundaki ay altı ve ay üstü düâlıtesinde de cismani haşire yer yoktur. Çünkü cennet ve cehennem varsa ya başka bir âlemedir ya da içinde bulunduğumuz âlemedir. Birden fazla âlem olamayacağı için başka bir âlemede olamaz. Şayet içinde bulunduğumuz âlemdeyse ya ay üstü felekler âleminde ya da ay altı unsurlar âleminde. Felleklerde olamaz çünkü felekler oluş ve bozuluşa konu değildir. Unsurlar âleminde de olamaz çünkü bu durumda tenasühü kabul etmek gerekir ki bu da imkansızdır. O halde insanın misyonu ve vizyonu ancak bu biricik âlemede ve tanımlandığı şekliyle olacaktır.

Filozofların düşünce sistemlerini kısaca özetledikten sonra kelamcılarının bu meseleye eğilmelerindeki temel kaygı da ortaya çıkmıştır. Kelamcılara göre dinin temel işlevi siyasi olmayıp hakikatin ta kendisidir. Dini naslarda tevilin belli şartları vardır. Kelamcılar haşirin mahiyeti konusunda teville gitmemişlerdir. Bu konuda hem Kuran-ı Kerim'in ayetleri hem de Hz. Peygamber'in hadisleri tevil götürmez derecede açıktır. Bu nedenle biricik âlem meselesi felsefe kitaplarının fizik bahislerinde ele alınsa da bunun uzantısı olan cismani haşir filozofların aksine kelamcılarının en temel kabullerinden biridir. Kelamcılar fizik bahislerinde bu konuyu ele alırken meselenin sadece fiziki boyutuyla ilgilenmiş, ilahiyat bahislerinde ise biricik âlem iddiasının sonuçlarını ele almışlardır. Kelamcılar meseleyi ele alırken öncelikle biricik âlem iddiasına getirilen argümanları kritik ederler. Sonrasında Meşşâî sistem açısından biricik âlem iddiasının iç tutarlılığını sorgularlar. Son olarak kelamcılar ikinci bir âlemi ispat çabasına girmemiş ancak bunun imkânı üzerinde durmuşlardır. Sonuç olarak Meşşâî sistemin biricik âlem iddiasına yönelik argümanlarının zayıf olduğunu ve kendi sistemlerinin dahi başka bir âleme imkân tanıdığına hükmederler.

Tezimde ana hatlarıyla incelediğim bu mesele hiç şüphesiz bütün uzantılarıyla birlikte ele alınacak daha kapsamlı ve detaylı bir çalışmayı hak etmektedir. Daha önce müstakil olarak ele alınmayan birden fazla âlem probleminin artarak devam eden İslam felsefesi literatürüne katkı yapmasını umuyorum. Tezimi Fahreddin er-Râzî'nin *el-Muhassal*'ın sonunda yazdığı şu cümleleriyle bitirmek istiyorum:

“Allah doğruyu en iyi bilendir. Dönüş ve varış O'nadır. Hamd âlemlerin rabbi Allah'adır. Allah, Hz. Muhammed'e ve bütün âilesine salât eylesin. Âmin.”²²²

²²² Râzî, *el-Muhassal: Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, 228.

KAYNAKÇA

- Adamson, Peter, ve Richard C. Taylor, ed. *İslam Felsefesine Giriş*. Çeviren M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- . “İbn Sina’nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konumsal Hareket Kavramının Tarihi” 50, sy 1 (01 Mart 2014): 27-50.
- Aristoteles. *Fizik*. Çeviren Saffet Babür. 1. bsk. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- . *Gökyüzü Üzerine*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2013.
- . *Metafizik*. Çeviren Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006.
- . *İlkçağ felsefe tarihi*. 1. bsk. İstanbul Bilgi Üniversitesi yayınları 137. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Usûlu’ d-dîn*. İstanbul: Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Neşriyatı, 1928.
- Bedevî, Abdurrahman. *Aristo ’inde’ l-Arab*. Kuveyt: Vekâletu’ l-Matbûât, 1978.
- Bîrûnî, Ebu Reyhân. *Ebû Reyhân Bîrûnî ve İbn Sînâ: el-Esile ve’ l-ecvibe*. Editör Seyyid Hüseyin Nasr ve Mehdi Mukakkık. Tahran: Ferheng-i Hüner, 1974.
- Bulğen, Mehmet. “Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi”. İçinde *Dakiku’ l-Kelam / Kelam Kozmolojisi (Metin Seçkisi)*, editör Ahmet Mekin Kandemir ve Ramazan Altıntaş. İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2021.
- . “Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi”. 2012.
- Burnet, John. *Erken Yunan felsefesi*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2013.
- Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi*. 10. bsk. Say Yayınları. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Cornford, Francis Macdonald. “Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy”. *The Classical Quarterly* 28, sy 1 (1934): 1-16.
- . *Platon’un Kozmolojisi Timaios Çevirisi ve Açıklaması*. Çeviren Özgüç Orhan. Albaraka Yayınları, 2022.

- Dadikhuda, Davlat. “Birden Bir Çıkar Ne Demek? İbn Sînâ, Behmenyâr ve Fahreddin er-Râzî’ye Göre Mübâhasât’taki Bir Kuralı”. Çeviren Muhlise Yakşı. *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 6, sy 2 (2020): 67-94.
- Demir, Osman. “Kelâm’da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli’nin Teselsül Risâlesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy 23 (2010): 117-42.
- Diggle, James, ed. *Cambridge Greek Lexicon*. New York: Cambridge Universty Press, 2021.
- Erdoğan, Ömer Faruk. “Fârâbî ve İbn Sinâ Felsefesinde Boşluk/Halâ Kavramı” 30, sy 1 (2019): 92-111.
- Eş’ari, Ebu’l-Hasan Ali b İsmail b Ebi Bişr İshak b Salim el-Basri. *Makâlâtü’l-İslâmiyyin*. Çeviren Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç. Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı, 2019.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *Harfler Kitabı*. Çeviren Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *İtikadda Orta Yol*. Çeviren Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Guthrie, William Keith Chambers. *Yunan Felsefe Tarihi*. Çeviren Ergün Akça. C. 1. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Hesiodos. *Theogonia: İşler ve Günler*. Çeviren Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- İbn Ebî Usaybia, Ebü’l-Abbâs. *Uyûnu’l-enbâ*. Editör Nizâr Rızâ. Beyrut: Dar-u Mektebeti’l-hayât, 1965.
- İbn Kemmûne, İzzüddeve Sa’d b. Mansûr. *Şerhu’l-Usûl ve’l-Cümel min Mühimmâti’l-İlim ve’l-Amel (Şerhü’l-İşârât)*. Editör Muhammed Melekî. Tahran: Miras-ı Mektub, 2021.
- İbn Manzur, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu’l-Arap*. Beyrut: Dâr-u Sâder, 1375.
- İbn Rüşd, Ebü’l-Velîd. *Resâil-i İbn Rüşd*. Beyrut: Dâru’l-fikri’l-lubnânî, 1994.
- İbn Sînâ, Ebu Ali. “Arş Risalesi: Allah’ın Birliği ve Sıfatları Üzerine”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy 9 (2000).

- . *Dânişnâme-i alâî*. Çeviren Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- . *el-Mebde' ve 'l-Meâd*. Editör Abdullah Nûrânî. Tahran: Müessesetu Mutâleati İslâmî, 1984.
- . *En-Necât: Felsefenin Temel Konuları*. Çeviren Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- . *İşaretler ve Tembihler*. Çeviren Muhittin Macit, Ali Durusoy, ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- . *Kategoriler*. Çeviren Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- . *Kitâbu'ş-şifâ: Fizik*. Çeviren Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı. C. 1. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- . *Kitâbu'ş-şifâ: Fizik*. Çeviren Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı. C. 2. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- . *Kitabu'ş-Şifa Metafizik*. Çeviren Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.
- . *Sema ve Âlem*. Çeviren Muhittin Macit ve Harun Kuşlu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- . *Uyûnu'l-hikme*. Editör Bedevî, Abdurrahman. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1980.
- İbnu'l-Kıftî, Ebü'l-Hasen. *İhbâru'l-ulemâ*. Editör İbrahim Şemsuddin. Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2005.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî Garibi'l-Kurân*. Mekke: Mektebetu'n-Nezâr Mustafa el-Baz, t.y.
- Kahn, Charles H. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1994.
- Kahraman, Abdullah, ed. *İhvân-ı Safâ Risaleleri*. C. 2. Ayrıntı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Kandemir, Ahmet Mekin. “Âlemin Ötesine Uzanan El: Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat Ekolleri Arasında Boşluk/Halâ Tartışmaları”. *Nazariyat* 7, sy 1 (2021): 1-34.
- Kaya, M. Cüneyt. “Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnü'l-mesâil'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine”. *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy 27 (01 Eylül 2012): 29-67.
- Kenny, Anthony. *Antik Felsefe / Batı Felsefesinin Yeni Tarihi*. Çeviren Serdar Uslu. Küre Yayınları, 2022.

- Kindî, Ya'kûb b. İshak. *Kindî Felsefî Risaleler*. Çeviren Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik, 2014.
- Kočandirle, Radim. "Infinite Worlds In The Thought Of Anaximander". *The Classical Quarterly* 69, sy 2 (Aralık 2019): 483-500.
<https://doi.org/10.1017/S000983882000004X>.
- Mansfeld, Jaap. "Doxography of Ancient Philosophy". İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editör Edward N. Zalta ve Uri Nodelman. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022.
- Mansfeld, Jaap, ve David Runia, ed. *Aëtiana V (4 Vols.): An Edition of the Reconstructed Text of the Placita with a Commentary and a Collection of Related Texts*. C. 4. Brill, 2020.
- Melikşahi, Hasan. *El-işarat ve't-tenbihat: Tercüme ve Şerh*. Çeviren Tahir Uluç. C. 1. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Özcan, Muttalip. *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2012.
- Platon. *Devlet adamı*. Çeviren Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- . *Phaidon*. Çeviren Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- . *Timaios Doğa Üzerine*. Çeviren Özgüç Orhan. 1. bs. İstanbul: Fol Kitap, 2022.
- Râzî, Ebu Bekir. *Felsefe Risaleleri*. Çeviren Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- . *Resâil Felsefiyye*. Editör Paul Eliezer Kraus. C. I. Kahire: Câmîiatu Fuad el-Evvel, 1939.
- Râzî, Fahreddin. *el-Erba 'în fî usûli'd-dîn*. Editör Ahmed Hicâzî es-Sekâ. C. 2. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- . *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*. C. 2. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- . *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*. C. 6. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- . *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*. C. 5. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- . *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*. C. 4. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.

- . *el-Muhassal: Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*. Çeviren Eşref Altaş. İstanbul: Klasik, 2019.
- . *Nihâyetu'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. Editör Saîd Abdullatîf Fûde. C. 4. Beyrut: Dâru'l-Zehâir, 2015.
- . *Şerhu Uyûni'l-hikme*. Editör Ahmed Hicâzî es-Sekâ. C. 1. Tahran: Müessesetu'-Sâdık, 1415.
- . *Şerhu Uyûni'l-hikme*. Editör Ahmed Hicâzî es-Sekâ. C. 2. Tahran: Müessesetu'-Sâdık, 1415.
- . *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Felsefe, Tabiiyyât, İlahiyyât ve İrfân*. Editör Ali Rıza Necefzâde. C. 2. Tahran: Encümen-i Âsâr, 2005.
- . *Teşîru'l-Fahri'r-Râzî*. C. 1. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Râzî, Kutbuddin. *Tahrîr-u kavâidi'l-mantikiyye fî şerhi'r-Risâleti'ş-şemsiyye*. Ankara: Hâşimî Yayınevi, 2022.
- Simplicius. *Simplicius: On Aristotle Physics 8.1-5*. Çeviren István Bodnár, Michael Chase, ve Michael Share. London New Delhi New York Sydney: Bloomsbury, 2014.
- Sühreverdi, Şihâbüddîn. *Kitabü't - telvihat*. Çeviren Ahmet Kamil Cihan ve Osman Baş. Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı, 2019.
- Şahin, Eyüp. “Aristoteles Felsefesinin Aktarımında Sahte-Aristocu Eserlerin Rolü: Usûlûcyâ Aristûtâlis ve el-Hayru'l-Mahz Üzerinden Bir Analiz” 30, sy 1 (2019): 24-33.
- Şehrezuri, Şemseddin Muhammed İbn Mahmud. *Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri*. Çeviren Eşref Altaş. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019.
- . *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.
- Yıldız, Metin. *Kelam Kozmolojisi Mu'tezilenin Âlem Anlayışı*. İstanbul: Endülüs, 2020.
- . “Kozmolojik Kelâm Delili”. İçinde *Dakiku'l-Kelam / Kelam Kozmolojisi (Metin Seçkisi)*, editör Ahmet Mekin Kandemir ve Ramazan Altıntaş. İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2021.

Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*. Çeviren Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008.

Zerkân, Muhammed Salih. *Fahrüddin er-Râzî ve arâuhu 'l-keîâmiyye ve 'l-felsefiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1963.

ÖZ GEÇMİŞ

Adı ve Soyadı:

Bilal Öztürk

Eğitim:

2017 – 2021: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

2021 – 2024: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Türk ve İslam Felsefesi Yüksek Lisans