AKKİRMÂNİ'NİN *İKLİLÜ'T-TERÂCİM*'İNDE FELSEFÎ KAVRAMLAR

NESLİHAN DAĞ

Editör
DR. SADIK TEKİNGÜR

İKSAD
Publishing House

AKKİRMÂNİ'NİN
İKLİLÜ'T-TERÂCİM'İNDE
FELSEFÎ KAVRAMLAR

Neslihan DAĞ

Editör

Dr. Sadık TEKİNGÜR

İKSAD
Publishing House

Copyright © 2023 by iksad publishing house
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, distributed or transmitted in any form or by
any means, including photocopying, recording or other electronic or mechanical methods, without the prior written permission of the publisher, except in the case of brief quotations embodied in critical reviews and certain other noncommercial uses permitted by copyright law. Institution of Economic Development and Social Researches Publications®
(The Licence Number of Publicator: 2014/31220)
TURKEY TR: +90 342 606 06 75
USA: +1 631 685 0 853
E mail: iksadyayinevi@gmail.com
www.iksadyayinevi.com
It is responsibility of the author to abide by the publishing ethics rules.
Iksad Publications – 2023©
ISBN: 978-625-367-047-4
Cover Design: İbrahim KAYA
April/ 2023
Ankara / Turkey
Size = 16 x 24 cm

ÖNSÖZ

Kültürel mirasımızın ve düşünce hayatımızın önemli bir kısmını oluşturan Osmanlı Devleti asırlar boyunca bir dünya devleti olarak ilim ve medeniyete öncülük etmiştir. Bir milletin yok olmaması ve kültürel kimliğini koruyup devam ettirmesi düşünce tarihini iyi bilmesine ve onu yeni nesillere aktarmasına bağlıdır.

Milletimiz oldukça parlak bir geçmişe sahiptir. Bu tarihin oluşmasında milletimizin bağrından çıkan büyük fikir adamlarının düşüncelerinin etkisi inkâr edilemez. Kültür hazinelerinden olup da henüz bıraktıkları felsefi mirastan haberdar olmadığımız birçok düşünürümüz bulunmaktadır. Bizde bu gerçekten hareketle Akkirmâni'nin *''İklilü't-Terâcim''* adlı eserini çalışmamıza konu edindik. Bu eser, XVIII. Yüzyıl Osmanlı döneminde yaşamış olan Muhammed b. Mustafa Akkirmânî'nin XIII. yüzyılda yaşamış olan ve İslâm Felsefesinin önemli temsilcilerinden olan Esiruddin el- Mufaddal Ömer el- Ebheri'nin (H.663)*''Hidayetü'l-Hikme''* adlı felsefi eserine XVI. yüzyılda yaşamış olan Hindli âlim Kadı Mir Hüseyin'nin (H.910) *''Şerhü'l Hidayeti'l-Esiriyye''* adıyla yazdığı şerh üzerine kendi görüş ve yorumlarını da ilave ederek oluşturduğu Arapçadan Osmanlıcaya tercüme ve şerh ettiği eseridir.

Bu çalışmada ilk önce Akkirmâni'nin İklilü't-Terâcim adlı eseri içinde anlatılan felsefi kavramları başta Akkirmânî olmak üzere Antik Yunan filozofları ve İslâm filozoflarının görüşlerine yer vererek değerlendirmeye çalıştık. Gerekli görüldüğü yerlerde kelamcıların görüşlerine de yer verdik.

Muhammed b. Mustafa Akkirmânî, yaşadığı dönemde hem önemli bir ilim adamı hem de devletin yüksek mevkilerinde görev alan bir devlet adamı olmuştur. Akkirmânî, tefsir, fıkıh, felsefe, kelam ve dil konularında söz sahibi olmuş ve bu alanlarda çeşitli eserler yazmıştır. Bu amaçla halkı aydınlatmaya çalışan bir âlim olmuştur.

Çalışmamıza konu olan İklilü't–Terâcim, Ebheri'nin Mantık, Tabiat

ve Metafizik olarak üç bölümden oluşan Hidayetü'l- Hikme'sinden farklı olarak Tabiat ve Metafizik bölümlerinden oluşmuştur. Ebheri'nin mantık alanında 'İsâgoci' adında müstakil bir eserinin olması ve bu dönemde mantığa fazla rağbet edilmemesi gibi sebeplerden dolayı Akkirmânî, İklilü't-Terâcim'inde mantığa yer vermemiştir.

Çalışmamız giriş bölümünden başka iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Akkirmâni ve eseri İklilü't-Terâcim hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde tabiat ilimleri (fizik) ikinci bölümde ise İlahiyat (metafizik) kavramları anlatılmıştır.

İlim yolculuğunda en büyük destekçim ve dayanağım merhum babama bu eseri ithaf ederek çalışmayı yaparken yol göstermekle kalmayıp teşvik ve yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Cevdet KILIÇ'a, sevgi ve şefkatlerini esirgemeyen değerli aileme ve eserin yayına hazırlanmasında emeği yadsınamayan editör Dr. Sadık Tekingür'e çok çok teşekkür ederim.[1]

Çalışmak bizden muvaffakiyet ise Yüce Allah'tandır.

ELAZIĞ-2023 **Neslihan DAĞ**

[1] Bu çalışma, 2006 yılında sunulan yüksek lisans tezinin gözden geçirilerek basılmış halidir. Bkz. Neslihan Dağ,''Muhammed b. Mustafa Akkirmâni'nin İklilü'-Terâcim Adlı Eserinde Felsefi Kavramlar'', Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2006.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ i

İÇİNDEKİLER iii

KISALTMALAR v

GİRİŞ 1

A) AKKİRMÂNİ MUHAMMED EFENDİ (H.1174 / M.1760) 1

1- Hayatı 1

2- Eserleri 2

3- Çağdaşları 6

1- İbrahim Kasabbaşızade (öl. 1820) 6

2- İsmail Gelenbevi (öl. 1791) 7

3- Erzurumlu İbrahim Hakkı (doğ. 1115/1703, öl. 1147/1734) 7

4- Mehmed b. Mustafa Akkirmâni Dönemine Kadar Osmanlıda Felsefe..... 8

B) AKKİRMANİ'NİN İKLİLÜ'T-TERACİM' ADLI ESERİ HAKKINDA GENEL BİLGİ 11

C) ESERİN MUHTEVASI 12

1. BÖLÜM

FELSEFİ KAVRAMLAR 16

A) TABİAT 16

1- CİSİM..... 17

2- HEYÛLÂ VE SÛRET..... 24

3- MEKÂN..... 33

4- HAREKET VE SUKÜN 41

5- ZAMAN..... 46

B. GÖK CİSİMLERİ 52

C. UNSURLAR 56

1-Hava, Ateş, Toprak, Su 56
2-Maden, Nebat, Hayvan, İnsan 60

II. BÖLÜM

İLAHİYAT (METAFİZİK).....67
1. KÜLLİ VE CÜZ'İ 68
2. BİR VE ÇOK 72
3. KADİM VE HADİS.....74
4. KUVVE VE FİİL.....76
5-İLLET VE MALUL (SEBEP VE SEBEPLİ) 79
6-VACİBÜ'L VÜCÛD.....85
7. VACİBÜ'L-VÜCÛD'UN ÖZELLİKLERİ.....88
8-AKIL 93
SONUÇ 99
BİBLİYOGRAFYA 102

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.mad.	: Adı geçen madde
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
CÜİFD	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
doğ.	: Doğumu
FÜİFD	: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
H.	: Hicri
Haz.	: Hazırlayan
M.	: Miladi
ODTÜİFD	: Orta Doğu Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
öl.	: Ölümü
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
sad.	: Sadeleştiren
trz.	: Tarihsiz
v.b.	: Ve benzeri
v.d.	: Ve devamı

GİRİŞ

A) AKKİRMÂNİ MUHAMMED EFENDİ

(H.1174 / M.1760)

1- Hayatı

Kefevî Hacı Hamid Mustafa'nın oğludur. Asıl adı Mehmet olup hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır.[2] Bugün Ukrayna sınırları dâhilinde olan Odesa eyaletine bağlı bir şehir olan Akkirmân'da[3] doğmuştur. Doğduğu yere nispetle kendisine Akkirmâni denilmiştir. Doğum tarihi hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.[4] Bununla birlikte onun ya da atalarının aslen 4 Ağustos 1484 tarihinde II. Bâyezid tarafından Boğdanlılardan alınmak sûretiyle fethedilen bu şehirden geldiğini farzedebiliriz. Akkirmâni, 1753'de İzmir, 1758'de Mısır kadısı olmuştur. Ayrıca Saray-ı Hümayün' da ve İstanbul'da bazı medreselerde müderrislik yapmıştır. 1759 yılında Mekke kadılığına tayin edilmiş ve 1174 yılı Muharrem (Ağustos) 1760 ayında orada vefat etmiştir. Özellikle akli ilimlerde derin bir bilgi sahibi olan Akkirmâni'nin Kelam, Felsefe, hadis fıkıh tefsir ve dil konularında bazıları basılmış birçok eseri vardır.[5] Eserlerini Arapça ve Osmanlıca olarak yazmıştır. Akkirmânî'nin düşünce ve ilim hayatına etki ve katkısı günümüzde de devam etmektedir. Çünkü akademik olarak yapılan çalışmalarda onun eserlerini merkeze alan çok sayıda makale[6] ve tez

---

2 Öcal, Şamil "Osmanlı Kelamcıları Eş'ari miydi?- Muhammed Akkirmâni'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı" Dini Araştırmalar, Ankara, 1999, C. II., S.5, s. 227.

3 Bilge, Mustafa L, "Akkirmân", TDV İslam Ansiklopedisi, C. 2, İstanbul 1989, s. 269-270.

4 Süreyya, Mehmed, Sicill-i Osmanî Yahud Tezkire-i Meşahir-i Osmaniye, Sebil Yay, c. 4, İstanbul, 1997, s. 290.

5 Yıldız, Sakıp, "Akkirmâni mad." TDVİA., İstanbul 1989, C. II, s. 270.

6 Akkirmâni hakkında yapılan makale çalışmaları: Dalkıran, Sayın "Akkirmâni'nin İrade-i Cüziyye İle İlgili Risâlesi ve Degerlendirilmesi", EKEV Akademi Dergisi, cilt: 1, sayı: 2 (Mayıs 1998), ss. 173-179; Öcal, Şamil "Osmanlı Kelamcıları Eş'ari miydi?- Muhammed Akkirmâni'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı", Dini Araştırmalar Ankara, 1999; Vural, Mehmet, "Osmanlı'da Felsefe ve Akkirmânî'nin Felsefî Düşünceleri", Söz ve Adalet Dergisi, 2008, sayı:

çalışması yapıldığı görülmektedir.[7]

2- Eserleri

Akkirmâni'nin eserlerinin bir kısmı matbu olmakla birlikte bir kısmı da Türkiyede'ki devlet kütüphanelerinde yazma eserler olarak bulunmaktadır. Kütüphane katalog kayıtlarında ve kaynaklarda telif, tercüme, şerh ve haşiyelerden oluşan toplam 60 kadar eser Akkirmânî'ye ait olduğu belirtilmektedir. Ancak Süleyman Gür "VIII. Asır Osmanlı Âlimlerinden Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî ve Besmele Tefsiri" adlı çalışmasında bu eserlerin bir kısmının Akkirmâni'ye aidiyetinde ve bazı eserlerin farklı isimlerle zikredilmesinden dolayı ayrı eserler olarak görülmesinden dolayı eserlerin sayısında bazı sorunlar olduğuna değinmiştir.[8] Ancak Akkirmâni'nin eserleri konusunda farklı kaynaklarda farklı sayılar belirtilmiştir. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinde

---

7, ss. 115-120; Toksöz, Hatice, "Muhammed Akkirmânî'nin Ta'rîfâtü'l-Fünûn ve Menâkıbü'l-Musannifin Adlı Eserinde Felsefî İlimler Algısı" Osmanlı Araştırmaları, İstanbul, 2013, sayı: 42, ss. 177-205; Mykhaylo M. Yakubovych, "Muhammad alAqkirmani and his Iqd al-La'ali: The Reception of Ibn Sina in Early Modern Ottoman Empire", Osmanlı Araştırmaları Dergisi, İstanbul, 2013, sayı: 41, ss. 197-217.; Gür, Süleyman "VIII. Asır Osmanlı Âlimlerinden Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî ve Besmele Tefsiri", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 23, sy. 1, yıl 2018, ss. 183-207. ; Doğan, M., Bozkurt, B. Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî ve Risaletü'l-Hamdele Adlı Eserinin Tahlili. Turkish Academic Research Review – Türk Akademik Araştırmalar Dergisi,2020 5(4), 536-559.; Erdoğan Taş ,Mehtap, Akkirmânî Muhammed b. Mustafa'nın Mensur Hz. Muhammed Hilyesi, Nisan 2022 (54): 167-197.

7 Akkirmânî ile ilgili yapılan tez çalışmaları: Altıparmak, Ömer Faruk, Muhammed b. Mustafa Akkirmâni ve Eseri İklilü't-Terâcim, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1993; Kabaktepe, Osman Nuri, Kadı Mîr Metni Üzerine Akkirmânî'nin İklîlü't-terâcim'i, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi SBE, Bursa 1997; Bozyiğit, Ahmet, Akkirmânî'nin Felsefî Görüşleri, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi SBE, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006.
Buğda, Sadrettin, Muhammed bin Mustafa Akkirmânî ve Muhtasâr-u Muğni'l-Lebîb an Kütübi'lEa'rîb'in Edisyon Kritiği, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum, 2014; Alkan,Hasan, Akkirmânî'nin Hadis Şerh Metodu - Şerhu'l-Ehâdîsi'lErbaîn- Adlı Eseri Özelinde, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi SBE, Antalya, 2015;Öztürk, Mustafa Bilal , Akkirmânî'nin Mesâil-i Kelamîyye Adlı Eseri ve Değerlendirilmesi, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2014;Bal, Mustafa, Muhammed bin Mustafa Akkirmânî ve İtikâdî Görüşleri,Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gümüşhane Üniversitesi SBE,,Gümüşhane, 2017.

8 Gür, a.g.m.,s. 188-189.

Akkirmâni'nin yazma ve matbu olarak başlıca 20 eserinden bahsedilmiştir.[9] 'Akkirmânî'nin Felsefî Görüşleri' adlı Yüksek Lisans Tezinde ise Akkirmânî'nin 49 yazma, 12 matbu eserinden bahsedilmiştir.[10] Akkirmânî'nin 'Risâletü'l-Hamdele' adlı eseri ile igili yapılan bir makale çalışmasında, Akkirmânî'nin 40 yazma, 10 tane de basma eseri olduğundan bahsedilmiştir.[11] Burada Akkirmâni'nin başta Felsefe Mantık ve Kelam konularına dair eserlerini verdikten sonra matbu ve yazma eserlerinden başlıcalarını vermekle yetineceğiz.

Akkirmâni'nin Felsefe, Mantık ve Kelam konuları ile ilgili eserleri:

1-İklilü't-Terâcim: İzmir'de kadı vekili iken birtakım ilaveler yaparak İklilü't- Terâcim adını verdiği eski felsefe ve hikmetten Kadı Mir'in Ebheri(öl. 663/1265 [?]) den şerhettiği Hidaye Tercemesi Serhu'l Hidayeti'l- Esiriyye adıyla yaptıgı serhin bazı ilavelerle Türkçe'ye tercüme eettiği İslam felsefesi alanında bir eseridir.[12]

2- İkdü'l-Leâli fi Beyâni İlmillahi bi Gayri'l-Mütenâhi: Akkirmânî"nin Arapça telif ettiği bu eser Allah'ın birliğini konu edilmiştir. Atıf Efendi yazma eserler kütüphanesinde bulunmaktadır.

3- İsagoci Nazmının Serhi: Mantık konuları ele alınmıştır. Arapça, yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümünde, 160 tasnif numarasıyla bulunmaktadır.

4-Risâle fi'l-Vücûd ve'l-'Adem: Varlık ve yokluk konularını felsefî

---

[9] Yıldız, Sakıp "Akkirmâni mad." TDVİA., İstanbul 1989, C. II, s. 270.
[10] Bozyiğit, Akkirmânî'nin Felsefî Görüşleri, Ankara, 2006, s. 16-23.
[11] Doğan, M. Bozkurt, B., Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî ve Risaletü'l Hamdele adlı eserinin tahlili, 2020, s. 539-542.
[12] Akkirmâni, İklilü't – Terâcim, Matbaa-i Amire, H. İstanbul,1266. (Bundan sonra bu eser çalışmamızda "İklil"diye geçecektir.)

açıdan ele alan küçük bir risâledir. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde, A/3382 tasnif numarası ile bulunmaktadır.

5- Mesâil-i Kelâmiyye: Kelama dair bazı meseleler konulara ayrılarak ele alınmıştır. Konuların kelam ve felsefe bilgi birikiminin karşılaştırmasının yapılarak ele alınması eserin dikkati çeken bir özelliğidir. 6- Hüseyniye şerhi: Münazara adabından bahseden bir eseridir. İstanbul Matbaa-i Osmaniye'de (h.1218, 1316) tarihlerinde basılmıştır.

7- Risâle-i Akâid: (İstanbul, 1240): Ef'al-i _bad ve _râde-i Cüz'iyye Risalesi: Kelâm ve Akaid konularında Osmanlıca yazılmıs bir eserdir. Eserin farklı isimlerde çeşitli baskıları yapılmıştır. (İstanbul, 1264, 1283, 1289) İstanbul Matbaa-i Amirede basılmıstır. Birçok kütüphanede bulunmaktadır. İnsan fiilleri ve cüz"î irade hakkındaki önemli bir çalışmadır.[13]

8- Serh-u Menzumetin mine'l- Mantık: Mantık alanında, Arapça yazılmış bir eserdir. Bir nüshası Kütahya Vahit Pasa İl Halk Kütüphanesinde Bir nüshası da 160 tasnif numarasıyla Süleymaniye Kütüphanesinde bulunmaktadır.

9- Haşiye ala Hasiyeti'l- Hayali ala Serhi'l- Akaid: Kelâm alanında, Arapça, ta'lik hatla yazılmıs bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Pasa bölümünde, 297.4 tasnif numarasıyla bulunmaktadır.

10- Dürerü'l –Akaid: Kelâm alanında, Osmanlıca yazılmıs bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Pasa Bölümünde 297.4 tasnif numarasıyla bulunmaktadır.

11- Hasiye ala Hasiyeti'l- Larî fi'l- Hikme: İslâm Felsefesi konusunda, Arapça yazılmıs bir eserdir. Ebherî'nin Hidayetü'l- Hikmesi üzerine, Kadı Mir'in yaptıgı serhin üzerine, Muslihiddin Larî'nin yaptıgı haşiye üzerine

[13] Bal, "Muhammed bin Mustafa Akkirmânî ve İtikâdî Görüşleri" İzmir, 2014. s. 14.

yapılan hasiyedir. İstanbul 1265'de basılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesinde yazma nüshası da mevcuttur.[14]

Matbu eserleri şunlardır:

1.İklîlü't-Terâcim: İslam felsefesi alanında bir eserdir. İstanbul 1266, 1316,1319'da basılmıştır.

2.Şerhu'l-Hüseyniyye: İstanbul 1281'de basılmış mantık alanında Arapça bir eserdir.

3- Ef'âl-i İbâd ve İrâde-i Cüz'iyye Risâlesi: Kelâm ve akâid alanında Osmanlıca bir eserdir. İstanbul 1289 'da basılmıştır

4. Hâşiye alâ Hâşieti Usami'd-Din alâ Şerhi'l-Akâid: Kelâm alanında Arapça olarak yazılmış bir eserdir. İstanbul 1274'de basılmıştır.

5. Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Lârî: İslâm felsefesi alanında Arapça yazılmış bir eserdir. İstanbul 1265'de basılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde yazma nüshası da bulunmaktadır.

6. Risâle-i Akâid: İstanbul 1240' da basılmıştır. Akaid ve kelam konulu bir eserdir.

7. Şerhu'l-binâ: Arap dili konusunda yazılmıştır. 1257 'de İstanbul'da basılmıştır.

8. Şerhu'l-emsile: arap dili konusunda yazılmış bir eserdir. İstanbul 1252 'da basılmıştır.

9. Şerhu'l-hadîsi'l-erba'in: Birgivî'nin yarım kalan eserine yaptığı şerhtir. 3628 tasnif numarasıyla Çorum İl Halk Kütüphanesinde bulunmaktadır. (İstanbul'da 1289, 1320, 1323 yıllarında basılmıştır.

10. Risale-i Besmele: Tefsir alanında Arapça olarak yazılmış bir eserdir. İstanbul 1298'de basılmıştır.[15]

---

[14] Bahsi geçen bu eserler için bkz. http://www.yazmalar.gov.tr//basit-arama?q=+Akkirmâni. Erişim Tarihi: 24.03.2023.; Bozyiğit, Akkirmânî'nin Felsefi Görüşleri, Anlkara 2006,s. 16-22; Doğan, M., Bozkurt, Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî ve Risaletü'l-Hamdele Adlı Eserinin Tahlili, s. 539-542.

El yazması eserlerinin bazıları şunlardır:

1. Şerhu kasîdeti'l-kelâmiyye el-lâmiyye.
2. Ediye-i Me'sûre.
3. er-Risâle fî kitâbi't-tahar.
4. Etvâku'z-zeheb.
5. İkdu'l-kalâid 'ala şerhi'l-akâid ve'l-Hayâlî.
6. Tevaidü'l-misvak
7. İkdü'l-leâli fi beyâni ilmillahi bi gayri'l-mütenâhi.
8. Risâle fi'l-vücûd ve'l-'adem.
9. Dibâce-i Şerhi'l-Müniyye.

10 Tarîfâtu"l-fünûn ve menâkibu'l-musannifîn

11. Şerh-i Hilyeti'n-Nebi
12. Şerhu tahmîs-i kasîde-i dimyâtiyye.
13. Rüya Risalesi.[16]
14. Me'sure, Firak-ı Dalle. Risaleleri basılmamıştır.

15. İmamı Zemahşeri'nin Etvâkuz-Zeheb,.Nahi'den Muğni'l-Lebibi'de kısaltmıştır. Bunun kendi el yazısıyla yazma nüshası atıf efendi kütüphanesindedir.[17]

3- Çağdaşları

1- İbrahim Kasabbaşızade (öl. 1820)

Doğum yeri ve tarihi hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmayan İbrahim Kasabbaşızade, kâlemden yetişme değişik görevlerle defterdarlığa kadar yükselmiş bir devlet adamıdır. I. Abdulhamit döneminde açılan kara ve deniz mühendishanelerinde İsmail Gelenbevi ile birlikte hendese dersleri vermiş yetenekli öğrencilerin

---

[15] Bahsi geçen bu eserler için bkz. http://www.yazmalar.gov.tr//basit-arama?q=+Akkirmâni. Erişim Tarihi: 24.03.2023.

[16] Gür, a,g.m. s.189-190.

[17] Bursalı Mehmet Tahir Efendi, Osmanlı Müellifleri, sadeleştirenler: A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, Meral Yayınları, İstanbul, trz., C. I, s. 241-242.

desteklenmesini sağlamıştır. Aynı zamanda tarih, edebiyat, astronomi, felsefe, kelam ve tasavvuf gibi disiplinlerde eserleri olan önemli bir şahsiyettir.[18]

2- İsmail Gelenbevi (öl. 1791)

İsmail Gelenbevi, 1730'da Gelenbe'de doğmuş, 1791 yılında vefat etmiştir.. Aklî ve naklî ilimlerin hemen hepsinde söz sahibi olmuştur. Çeşitli konularda ve çok sayıda eser kâleme almıştır. Belagat, gramer, mantık, felsefe,,Matematik, astronomi ve ilm-i mikat alanında eserler verimiştir.Son dönem Osmanlı ilim anlayışını eserleriyle günümüze aktaran önemli şahsiyetlerden biridir. Osmanlı Devleti'nin bütün kurumları ile gerilemeye başladığı bir dönemde yaşamış olmasına rağmen teoriyi pratik alana aktarabilmiştir. Başarılı çalışmalarıyla ününü devletin sınırları dışına taşırabilmiş ilmî gücünü Avrupalılar'a kabul ettirmiş çok yönlü bir âlimdir. Mantık alanında yazmış olduğu eserleriyle ilim hayatında özel bir yer edinmiştir.[19]

3- Erzurumlu İbrahim Hakkı (doğ. 1115/1703, öl. 1147/1734)

Erzurum'un Hasankale kazasında 1703 yılında dünyaya gelmiştir. İlk derslerini babası Osman Efendi'den alan İbrahim Hakkı, hocası Fakirullah Hz.inden İslâmi ilimleri ve tasavvufu tahsil etmiştir. O, matematik, anatomi, astronomi, coğrafya, tıp, muaşeret ve tedris usulü gibi konuları eserlerde işlemiştir. Bir kısmını manzum olrak ele aldığı eserlerinde Hakkı ve Fakiri mahlasını kullanmıştır. İlmi, dini ve tasavvufi düşüncelerini eserlerinde okuyucuların dikkatini çekecek

[18] Erdoğan, İsmail, İbrahim Kasabbaşızade'nin Felsefi Görüşleri, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2000, s. 8.
[19] Gölcük, Şerafettin-Yurdanur, Metin, "Gelenbevi mad." TDVİA, İstanbul, 1996, C. XIII. s. 555.

şekilde ustalıkla dile getirmiştir. Onun şiiri, eğitici, öğretici ve irşad edici bir araç olarak kullanma çabası şair kimliğinin önüne geçerek onun ilim adamı ve mürşid sıfatını ön plana çıkarmıştır. O'nun en önemli eserleri, Divan, Marifetname, İrfaniye, İhsaniye ve Mecmuatü'l-Meani'dir. Bunlardan başka eserlerinin sayısını 40'a kadar sayanlar olmuştur.[20]

4- Mehmed b. Mustafa Akkirmâni Dönemine Kadar Osmanlıda Felsefe

Tarihin akışı içinde çeşitli dönemlerde bilim ve düşünce hayatında görülen gelişme ve atılımların temelinde farklı kültürlerle kurulan ilişkinin ve tercüme hareketlerinin büyük katkısı vardır. Osmanlı düşünürleri kendilerinden önceki İslâm düşünce geleneğini ve yunan felsefe geleneğini sentez oluşturarak bir ölçüde devam ettirmişlerdir. İslâm medeniyetinin kendine has kavramlarının, müessese ve düşünce sistematiğinin olması Osmanlı siyasi düşüncesi için de en büyük kaynak olmuştur.[21] Osmanlı Devleti'nin hâkim olduğu büyük coğrafyada asırlarca çeşitli din, dil ve ırka mensup topluluklar barış içinde yaşamışlardır. Ancak Osmanlılar, yükselme döneminden sonra duraklama ve gerileme dönemlerinden geçerek özellikle batıda meydana gelen ilerleme ve değişime ayak uyduramadığını görmekteyiz. Bu nedenle, yönler Batı'ya çevrilmiştir. Osmanlıların özellikle yönetim kadrosunda büyük çoğunluğunu oluşturan unsurlar içinde Müslümanlar genele yakın bir kısmı oluşturduğundan toplum İslâmi bir ruh taşımaktaydı.

Osmanlı devletindeki ilmi faaliyetler de İslâmi çerçeve içerisinde gelişme imkânı bulmuştur. Bu bakımdan dini, ilmi ve felsefi hareketlerin tamamı İslâm ruhunu canlı ve devleti ayakta tutmaya

[20] Erzurumlu, İbrahim, Hakkı, Marifetname, sad: Durali Yılmaz-Hüsnü Kılıç, İstanbul, 1999, s. 6-7.
[21] Bolay, Süleyman Hayri, Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe, Ankara, 2005, s. 18.

yönelik faaliyetler olarak görülebilir.[22]

Tevhid inancının doğru anlaşıldığı, İslâm'ın değer hükümlerinin layıkıyla tatbik edildiği dönemlerde özellikle XIII. yüzyılda hatta bunu takip eden yüzyılın ortalarına kadar dini, ilmi ve felsefi alanlarda olumlu gelişmeler olduğu tarihi bir gerçektir.

Ülkenin ilmi faaliyetlerinin yürütüldüğü medreselerde dini ve pozitif ilimler bu dönemde bir arada okutulmuştur. Özellikle matematik ve astronomi alanındaki gelişmeler XVI. yüzyıla kadar devam etmiştir.[23] Sultan Fatih ilme ve düşünceye verdiği öneme binaen Semaniye medreselerini kurduğu zaman dönemin meşhur kelami ve felsefi eserlerinden Nasireddin Tûsi'ye(öl.1274)ait olan "Haşiye-i Tecrid" ve İci'ye ait olan "Mevakıf"ın okutulmasını vakfiyesinde yazdırmıştır. Bu dönemde Ali Kuşcu (öl. 1474), Alaattin Ali Tûsi (öl. 1482), Hocazâde diye meşhur olan Muslihiddin Mustafa (öl.1488), ve Kemal Paşazade (öl.1534) gibi çok sayıda gerçek düşünürler yetişmiştir.

XVI. yüzyıldan sonra ilmi faaliyetler hızını kaybetmiş ve bununla birlikte felsefi alanda da duraklamalar olmuştur. XVI. Yüzyıl sonrasında Osmanlının, Batı'nın ilim ve felsefe alanındaki gelişmelerini takip edememesi, düşünce alanındaki duraklamanın sebebi olarak görülmüştür. [24]

Bu dönemde Batı ilim dünyasına yönelik olarak bir takım ferdi gayretler olmuştur. Fakat ilim ve tefekkür açısından genel manzara pek de hoş değildir. Medreselerde yerinde saymakta olan bir medrese eğitimi sürdürülmüş, medrese klasik bilgilerini tekrarlamaktan öteye geçememiştir.[25] Aynı dönemde Düşünce alanındaki bu eskiye bağlılık, Felsefi düşüncede de skolastik bir tarza

22 Bolay, S, H, a.g.e., s. 42.
23 Adıvar, Abdulhak Adnan, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul, 1970, s. 11.
24 Ülken, Hilmi Ziya, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul, 1992, s. 25.
25 Ayverdi, Semiha, Türk Tarihinde Osmanlı Asırları, İstanbul, 1977, C.III, s. 234.

dönüşmüştür.[26] Bununla birlikte Osmanlı, toplumun Batı karşısında geri kalmış yanlarını düzeltmek için XVIII. yüzyılda Batı'dan bir takım teknik elemanlar getirmiş, matbaayı kurdurmuş, mühendishaneleri ve birçok okul açmış, bu sûretle Batı'nın tabii ilimleri ve tıp ilimleri ülkemizde de modern bir hal almaya başlamıştır. Bu okullardaki pozitif ilimlerin yanında ülkede yavaş yavaş filizlenen materyalist fikirlere de rastlamak mümkündür. Modernleşme hareketlerinin fikri temelleri, batı ülkelerine çeşitli vesilelerle giden Osmanlı aydınları tarafından geliştirilmiştir.[27]

Müspet ilimlerdeki bu gelişmeler ve eğitim müesseselerindeki modernleşme ve ıslahat çalışmaları devam ederken, zaman zaman çelişkili durumların ortaya çıktığı görülmekteydi. Nitekim bir yandan ordunun yenilenmesi ve ıslahı için matematik ve tabii bilimler ülkeye sokulmak istenirken, öte yandan medrese uleması eski ilimlere dair telif ve tercümelerine devam etmiş ve bu sûretle ilim âleminde bir ikilik meydana gelmeye başlamıştır.[28] Bu ikilik zamanla toplumun diğer kesimlerine yansımış ve Türk aydın ve devlet adamlarını medrese zihniyeti etrafında ikiye bölerek birbiriyle amansız mücadeleye sevk etmiştir. Zamanla siyasi bir görünüm kazanan bu mücadele, devleti de zaafa uğratmıştır. Kendi kabuğuna çekilen medrese, taklitçilikten öteye gidememiştir.[29] Ancak III. Selim zamanında ülkede batılılaşma hareketleri gözle görünür bir hale gelmiştir. Bu döneme bakıldığında göze çarpan en önemli husus, hayat felsefeleri ve yaşantıları birbirinden farklı iki neslin ortaya çıkmasıdır. Bu iki nesil arasında "yenicilik-eskicilik" mücadelesi de bütün şiddeti ile sürüp gitmiştir.[30] XVIII. Yüzyılda başlayan Batı etkisi, 1839 Tanzimat Fermanı ile kapsamını

[26] Ülken, a.g.e., s.43.
[27] Bolay, S, H, a.g.e., s. 290.
[28] Adıvar, a.g.e., s. 192-193.
[29] Kodaman, Bayram, Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi, İstanbul, 1980, s. 15.
[30] Birand, Kamuran, Aydınlanma Devri Felsefesinin Tanzimata Tesirleri, Ankara, 1955, s. 57.

genişletmiştir. Tanzimat hareketi Rönesans'tan sonra Avrupa'da gelişen düşünce akımlarını Osmanlı toplumunda yayılmasını sağlamıştır.[31]

Sonuç olarak Osmanlı'da felsefe bazı dönemlerde gereksiz görülmüş ve bu düşünce ilim ve felsefenin ilerlemesine engel olmuştur. Akkirmâni de felsefenin hoş karşılanmadığı bu dönemde yaşamıştır. Ancak Akkirmâni'nin Kadı Mir'in Hidaye Şerhine şerh olarak İklilü' t-Terâcim'i kâleme alması bu dönemde medreselerde felsefe okutulmaya devam edildiğinin de bir göstergesidir.[19] Bu dönemde felsefe ilerleyemese de mevcut olan ilmi ve felsefi miras, Osmanlı düşünürlerini, felsefi konuşma ve tartışmaları yapmaktan alıkoyamamıştır. Hatta seleflerinin düşünceleri bazen tekrarlanmış bazen de bunlara karşı reddiyeler yazılmış ve medreslerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Bu dönemde Akkirmâni (öl.1760) İbrahim Kasabbaşızade (öl. 1820) İsmail Gelenbevi gibi düşünürler yetişmiştir. Yani Osmanlı'da, bir kısım haksız eleştiriler yapanların ve felsefi düşüncenin tamamen yok olduğuna dair fikirler ortaya atanların aksine felsefe, hiçbir zaman tamamen yok olmamıştır.

B) AKKİRMANİ'NİN İKLİLÜ'T-TERACİM' ADLI ESERİ HAKKINDA GENEL BİLGİ

Üzerinde çalıştığımız Akkirmâni'nin İklilü't Terâcim adlı eseri Milli kütüphanede 0502616 no'da kayıtlıdır. Esrin cilt ebadı 180 X 243 mm., yazı ebadı ise 119 X 209 mm olup 124 sayfadan oluşmaktadır. Bu eser, Esiruddin el Mufaddal İbn el- Mufaddal es-Semerkandi el-Ebheri'nin (663/1265) Hidayetü'l-Hikme adlı eserine Hindli bir âlim olan ve Kadı Mir diye tanınan Mir Hüseyin el- Meybudi'nin (904/1498 veya 911/1505) yazmış olduğu Şerhu Hidayetü'l Hikme'sinin,

[31] Öner, Necati, Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı, Ankara, 1967, s. 12.

Akkirmâni tarafından bazı ilaveler ve şerhler yapılarak oluşturulan tercümesidir. Kenarlarında metni açıklayan haşiyeler vardır. Metinde Arapça olan ifadeler Ebheri'ye ait olan ifadeler Arapça, şerh edilen kısımlar ise Osmanlıca'dır.

Osmanlı döneminde Hidayetü'l-Hikme ve şerhleri hikmet (felsefe)sahasında medreselerin vazgeçilmez temel ders kitabı olmuştur.[32]

Hidayetü'l-Hikme mantık, tabiat ve metafizik bölümlerinden oluşmuştur. Ebheri'nin İsagoci adında müstakil bir mantık eseri olmasından dolayı İklilü't- Terâcim'de mantık konusu işlenmemiştir. Tabiat ve metafizik olarak iki bölümden oluşmuştur.

C) ESERİN MUHTEVASI

Akkirmâni, çalışmamıza konu olan bu esere uzun bir dua ve mukaddime ile başlamaktadır. Mukaddimede eserin yazılış gayesini kısaca açılayan Akkirmâni, Hidayetü'l- Hikme'nin üzerine yazılan şerh ve tadillerin daha iyi anlaşılması, felsefecilerin maksatlarının daha iyi kavranması ve böylece sapıklık vartalarından kurtuluşun daha kolay olması için bu eseri türkçeye çevirmiştir. Kendi eseri olan iklilü't-Terâcim'de bir anlamda hidayetü'l hikme'deki düşünce ve görüşleri aktarmış ve yer yer kendi düşüncelerini açıklamıştır. Sadece bir tercümeden ibaret olmayan iklil'de Akkirmâni Lâri'nin haşiyesinden cerh ta'dil, soru ve cevapları metne ilave etmiştir. Ayrıca eser içinde Adududdin el-İci'nin Mevakıf, sa'deddin et-Taftazani'nin Makasıd, Kadı Beydavi'nin Tevaliu'l Envar ve Metali' Tûsi'nin Tecrid ve Kazvini'nin Hikmetü'l- Ayn'dan çeşitli ayrıntılar yer almaktadır. Söz

[32] Ergün, Mustafa, "Medreselerde Okutulan Ders Kitapları, " AKÜADT ve Kültür Araştırmaları Dergisi, Afyon 1996, s. 19.

konusu kitaplara da başvuran Akkirmâni, kendi düşüncelerine de yer verdiği bu eseri "tercümelerin üstünü" veya "tam tercüme" manasına gelen İklilü't-Terâcim olarak isimlendirmiştir.[33]

Akkirmâni eserinde insan için en büyük saadet ve yüksek mertebenin Allah'ın tüm yönlerden Vacibü'l-vücûd, noksanlıklardan münezzeh ve hayrın çıkış kaynağı olarak bilmek olduğunu belirtmektedir.[34]

Eserin başında, ilimlerin konularıyla birbirinden ayrıldığından bahsedilmiş ve hikmetin ve hâkimin tarifi yapılmıştır. Bu tarife göre hikmet, insan nefsinin kendisiyle kâmil olduğu bir ilimdir. Hikmet ve ilimde ortak olan şeyler, felsefeye ait meseleler, meseleleri doğrulamak ve bu doğrulananları tekrardan meydana gelen tecrübedir. Hâkim ise ilme layık olan eşyanın hakikatini bilen ve bununla amel eden, terk edilmesi gerekli şeyleri terk etmek sûretiyle ilim ve amelin kemaline erişip öldükten sonra da ahiret saadetine nail olan kimsedir. Akkirmâni, mantığın hikmetten olup olmadığı konusunda ihtilaf olduğundan bahsetmiştir. Hikmetin anlatılan tarifini kabul edenlere göre mantık hikmettendir. Mantığın hariçte mevcut olmayan akılda ikinci derecede olan şeylerden bahsettiğinden dolayı mantığı hikmetten saymayanlara karşı Akkirmâni, yaratılışın başlangıcındaki umuru ammeden olan vahdet, kesret, vücut ve imkân gibi v.s.nin hariçte mevcut olmadığının kabul edilebileciğini ancak bu kelimelerin türemişi olan vahit, kesir, mevcut ve mümkün gibi v.s.nin hariçte mevcut olmadığının kabul edilemeyeceğinin belirterek mantığın hikmetten olduğunu kabul edenlerin görüşünü benimsemiştir.[35]

Daha sonra ilimlerin sınıflandırılmasından bahsedilmiştir. Hikmeti ameliye(pratik felsefe) ev idaresi, siyaset ve ahlak şeklinde

---

[33] Akkirmâni, a.g.e., s. 2.
[34] Akkirmâni, a.g.e., s. 3.
[35] Akkirmâni, a.g.e., s. 4.

sınıflandırılmıştır. Hikmet-i nazariye de üç kısım olarak sınıflandırılmıştır. Birinci kısım, duyular âlemi ve akılda maddeye muhtaç olmayan şeyin durumunu bilmektir, Bari Teâla gibi. Bu kısım yüce bir ilimdir. Konusu umumidir. Çünkü var olması itibariyle Allah'ın ilminde konudur. Ayrıca yüce ilim olması şerefli mesele olmasındandır. Bari Teâla'nın ve mücerredatın hallerinden bahseder. Bu kısma ilmi İlahi de denilir. Çünkü konularından en şerefli olanın ismi ile isimlendirilir. Felsefe-i Ula da denilir. Eserde, felsefenin Yunan dilinde ilime, amele ve Bari Teâla'ya teşbih olduğundan bahsedilerek felsefe kelimesinin sevmek anlamına gelen "fila" ve hikmet anlamına gelen "sufa"dan türediği ve buna bağlı olarak filozofun hikmet seven anlamına geldiği belirtilmiştir. Bu kısma ayrıca maddeden mücerred olması sebebiyle "ilmi küll" ve metafizik anlamına gelen "ma ba'det-tabia" da denilmiştir. Nefsü'l emirde ilmi İlahi'nin bilgisi bizzat olması ve şerefli olması bakımından öncelik kazandığı için bazen de "ma kable't-tabia" denilmiştir. İkinci kısım, hariçte (dış dünyada) maddeye muhtaç olmakla birlikte akılda maddeye muhtaç olmayan eşyanın durumunu bilmektir ki buna "ilmi evsat" denir. Gözle görmek gibi. İlmi evsat, ilahi ve tabii ilimler arasında bulunur. Akılda maddeye muhtaç olmamakla ilmi tabiiden ayrılır. Hariçte maddeye muhtaç olmakla ilmi ilahiden ayrılır. Üçüncü kısım, hariçte ve akılda maddeye muhtaç olan eşyanın durumunu bilmektir. İnsan gibi. Bu kısma tabiiyyattan ve tabii cisimden bahsettiğinden dolayı ilmi tabii, maddeye muhtaç olmasından dolayı da "ilmi ledunni" denilmiştir.[36] İklil'de ilimlerin sınıflandırılması bu şekilde anlatıldıktan sonra şerh edilen iki bölüm anlatılmaya başlanmıştır. Birinci bölümde tabiat ikinci kısımda ise ilahiyat anlatılmıştır.

Tabiat bölümü üç kısımdan oluşmuştur. İlk kısımda cisimlerim genel durumu hakkında bilgi verilmiş ve on fasıla ayrılmıştır. Bu fasıllarda

[36] Akkirmâni, a.g.e., s. 5-7.

atomun reddi, ilk maddenin ispatı, cismin sûretinin maddeden bağımsız bulunamayacağı, Heyûlânın sûretten bağımsız bulunamayacağı, sûreti nev'iyenin ispatı, mekân, hayyiz, şekil, hareket ve sukün ile zaman kavramları anlatılmıştır. İkinci kısımda felekiyat (gök cisimleri) hakkında bilgi verilmiştir. Feleklerin dairevi olduğu ve dairevi hareketi kabul ettiği, basit olduğu, oluş ve bozuluşu, parçalanma ve birleşmeyi kabul etmemesi, iradi olarak hareket ettiği feleği hareket ettiren gücün maddeden soyut olması gerektiği konularından bahsedilmiştir. Üçüncü kısımda unsurlar hakkında bilgi verilmiştir. Basit unsurlardan, meteorolojiden, madenlerden, bitkiden, hayvandan ve insandan bahsedilmiştir.

Metafizik (ilahiyat) bölümü üç kısımdan oluşur. Birinci kısım varlığın sınıflandırılması hakkındadır. Külli ve cüz'i, vahid ve kesir, kadim ve hadis, kuvve ve fiil, illet ve ma'lûl kavramları anlatılmıştır. İkinci kısım vacibü'l vücûd ve özellikleri hakkındadır. Kendisiyle zorunlu varlığın ispatı, varlığıyla hakikatinin aynı olması, bir olması, bütün yönlerden zorunlu olması ve mümkünlerle ortaklığı olmaması, küllileri bilmesi, cüz'ileri külli şeklinde bilmesi, irade sahibi ve cömert olması anlatılmıştır. Üçüncü bölüm mücerred (soyut) akıllar hakkındadır. Aklın ispatı, akılların çokluğunun ispatı, akılların ezeliliği ve ebediliği ve akılların Yaratıcı ile cismâni varlıklar arasındaki aracılığı anlatılmıştır.

Akkirmâni eserindeki bütün bu konuları felsefeciler ve kelamcıların görüşleriyle karşılaştırmalı bir üslupla açıklamıştır.

Eserin metni nazar ehli ve delil getirenlerden olan Aristo'ya bağlı olmakla birlikte genelde İslâm Meşşaî filozoflarının görüşleri kabul edilmiştir.[37]

[37] Akkirmâni, a.g.e., s. 3.

1. BÖLÜM
FELSEFİ KAVRAMLAR

Bu bölümde Akkirmânî'nin Kadı Mir'in şerhettiği Hidayetü'l-Hikme'nin şerhinin şerhi olan bu eserde sadece Tabiat ve İlahiyat konularının yer aldığı bu bölümde yer alan kavramları ele alacağız. Bu kavramlar özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ele aldığı şekle benzerlik arzetmektedir. Yer yer bu benzerliklere de değineceğiz.

A) TABİAT

Fizik, ilmi tabii, hikmeti tabiiye, ilmi esfel olarak da kullanılan tabiat, "kimyasal değişikliklerin dışındaki özdeksel olayların bilimi"[38] şeklinde tarif edilir. Antikçağ Yunan felsefesi ilk döneminde tümüyle bir doğa felsefesidir. Eşya üzerinde ilk defa düşünce ve gözlem yolu ile yorum getiren tabiatçı filozoflara Aristo, fizikçiler adını vermiştir.[39] İnsan hakkında fazla söz söylemeyen tabiatçı filozoflar evrensel konular üzerinde yorum getirmişler, tabiatın kaynağının ne olduğunu ve tabiatın nasıl oluştuğunu açıklamaya çalışmışlardır.[40]

Akkirmâni, tabiatın, akledilir şeyleri, akılda ve dış dünyada (hariç) maddeye muhtaç olan tabii cismi konu edindiğini belirtir.[41]

İslâm düşüncesi tarihinde ise, ilk felsefe hareketi, İslâm dünyasında en yaygın felsefi ekol olan Aristocu (Meşşaî) luktan önce ve henüz Kelam ilminin kurulmaya başladığı dönemde Yunan filozoflarının etkisi ile doğmuş olan tabiat felsefesidir. Bu akımın genel özelliği tabii ilimlerden yola çıkarak felsefe yapmaya çalışmasıdır. Bu felsefenin gelişmesine Aristo'nun tabii ilimler ile ilgili eserlerinin ve Yeni

---

[38] Hançerlioğlu, Orhan, Felsefe Sözlüğü, Ankara, 1989, s. 118.
[39] Colligwood, R.G., Doğa Tasarımı, Ankara, 1999, s. 39.
[40] Birand, Kamıran, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Ankara, 2001, s. 13.
[41] Akkirmâni, a.g.e.,, s. 6.

Eflatuncu eserlerin önemli katkısı olmuştur.[42]

İslâm dünyasında tabiat felsefesini kuran Ebu Bekr Zekeriyya er-Razi (öl. 926) olarak kabul edilir. Tabiatçılar maddi dünyanın dışında ve karşısında yer alan bazı metafizik gerçekleri kabul ediyorlardır.[43]

Kindi'ye göre tabii olan, değişikliğe uğradığından fiziği, değişmeyenin bilgisi olan metafiziğe karşılık olarak, değişenin bilgisini veren ilim şeklinde tarif etmiştir.[44]

Farabi, tabiat ilmini metafizik görüşü ile birleştirmiş ve kendinden önceki filozofların phytagoras ve Demokrit'ten aldıkları tabiat görüşünü reddeder. O'nun tabiat görüşü bir determinizmden ibarettir.[45]

Tabiat felsefesini, "kendine has bir takım esasları olan bir tikeller bilimi" [46] olarak tarif eden İbn Sînâ, tabiatın, hareket ve sukünun başlangıcı veya prensibi olan güç olmadığını ama maddeden meydana gelmiş eşyanın tümünün bu eşyadaki kuvvet, güç ve arazlar olduğunu, tabiatın konusunun hareket ve durgunluğa tabii olan cisim olduğunu belirtmiştir.[47]

Biz tabiat konusunda Akkirmâni'nin görüşlerini, diğer bazı filozofların da görüşleri doğrultusunda ayrıntılı olarak anlatacağız.

1- CİSİM

Sözlükte; ceset, beden, gövde anlamlarına gelen cisim kelimesinin çoğulu ecsam ve cüsüm'dür. [48] Kur'an-ı Kerim'de biri 'beden' anlamında tekil olarak, diğerinde 'beden' kelimesi 'şekil', 'dış

---

[42] Kaya, Mahmut, "Felsefe mad." TDVİA, C.XII, s. 313.
[43] Ülken, Hilmi Ziya, İslâm Felsefesi, İstanbul, 1998, s. 26
[44] Kindi, Felsefi Risaleler, çev: Mahmut Kaya, İstanbul, 2002, s. 147.
[45] Sunar, Cavit, İslâm'da Felsefe ve Farabi, Ankara, 1972, s. 62.
[46] Altıntaş, Hayrani, İbn Sînâ Metafiziği, Ankara, 1985, s. 28.
[47] Altıntaş, a.g.e., s. 39.
[48] Devellioğlu, Ferit, Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat, Ankara, 2001, s. 144; Hançerlioğlu, a.g.e., s. 41.

görünüş', 'cüsse' anlamında çoğul (ecsam) olarak, [49] dört âyette de ceset .[50] kelimesi kullanılmıştır.

Cisim, Arapçada madde, maddi anlamında olup, çeşitli parçaların oluşturduğu nesneye denir. Terim olarak genellikle boyu eni ve derinliği olan şey diye tarif edilmiştir.[51] Beş duyu tarafından algılanan bütün nesnelere modern literatürde "cisim" denir. [52] Üç boyutluluk olan hacim ve kitle cismin temel özellikleridir.[53]

Akkirmâni'ye göre cisim, tabiat felsefesinin konusu olarak geçmektedir. Çünkü tabiat felsefesinin konusu hareket ve suküna güç yetirebilmesinden dolayı cismi tabii sınıfına girmektedir.

Akkirmâni, cismin, "eni, boyu ve derinliği olan üç yönlü bir cevher" şeklinde tanımını yapmıştır. Ancak bu tanıma şu şekilde bir itiraz getirmiştir. Çünkü miktari (ölçülebilme) özelliği bulunan ve Heyûlâ ve sûreti bulunmayan talimi cisimdir. Bölünmeyi kabul etmesi miktari özelliğindendir.[54]

Akkirmâni cismi, tabii ve basit olmak üzere iki çeşit olarak ele almıştır. Tabii cisim; hakikatleri farklı olan cisimlerden meydana gelmiştir. Hayvan gibi. Böyle bir cismin kısımları bilfiil mevcut ve sonludur. Felekler ve unsurlar tabii cisme dâhildirler. Basit cisim ise, "tek hakikatten oluşmuş" cisimdir.[55]

Akkirmâni, Kadı Mir Hüseyin'in de belirttiği gibi cisim konusunda "cevherin şu veya bu mekânda olabilmesi için bölünmeyi kabul etmemesi gerekir. Kırılarak da hayalde de akılda da bölünmeyi kabul etmez. "şeklindeki açıklamasına katılmakta ve kelamcılarla aynı

---

[49] Bakara 2 /247; Yunus 10 /92.
[50] Munafikun 63 /4 Âraf 7/148; Ta-ha 20/88; Enbiya 21 /8; Sad 38 /34.
[51] Cebecioğlu, Ethem, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Ankara, 1997, s.189.
[52] Cürcani, Arapça- Türkçe Terimler Sözlüğü, İstanbul, 1997, s. 76.
[53] Karlığa, Bekir, "Cisim mad." TDVİA, İstanbul, 1993, C. VIII, s. 28.
[54] Akkirmâni, a.g.e., s. 8.
[55] Akkirmâni, a.g.e., s. 8-9.

görüş içerisinde olduğunu göstermektedir.[56]

Akkirmâni, Seyyid Şerif Cürcani'nin Şerh-i Mevakıf'ta, cisimlerin basit ve bileşik olarak ikiye ayrıldığını, basit cismin bilfiil sonlu olup atomlardan meydana geldiğini söyleyen kelamcılar, bütün atomların bilfiil ve sonsuz, parçalanamaz olduğunu söyleyen Nazzam ve kadim filozoflardan Anaxogaras, atomların bil kuvve ve sonlu olduğunu söyleyen Şehristani, atomların bilkuvve ve sonsuz olduğunu söyleyen filozoflar ve basit cismin bilfiil katı cisimlerden oluştuğunu ve bölünemez olduğunu söyleyen beş grubu saydığını nakleder.[57]

Musannıf Ebheri ve Akkirmâni cisim konusunda aynı görüştedir. Bu görüşe göre cisim atomlardan oluşmaz. Eğer oluşsa bir cüzün iki cüz arasında ya da birleştiği yerde meydana gelmesi mümkün olur. Cisimlerin parçalanmayan atomlardan meydana gelmediği hakkında iki delile başvurulur. Delillerden birine göre, eğer bir atomun başka iki atomun arasında var olduğu kabul edilirse bu ortadaki atom diğer iki atomun birleşmesine engel olur ya da engel olmaz. Eğer engel olmazsa cevheri olan cüzler birbirine dâhil olup işaret-i hissiyede ve hacimde bir olması gerekir. Engel olması mümkün olmaz. Eğer engel olursa kenarlardaki atomların birleşmesine engel olan bu atom kenardaki atomların biriyle diğer kenarla birleşmeksizin bitiştiğinde başka bir yer olur ve bölümlere ayrılması gerekir. Diğer delil ise iki atomun birleştiği yerde başka bir atom farzedilse bu atom ya onlardan biriyle, ya ikisinin birleşimiyle ya da her birinden bir şeyle bitişir. Birinci ihtimal imkânsızdır. Diğer ihtimallerde ise bölünme kaçınılmazdır. Bir cüzün bölünmesi gerekirse bütün cüzlerin bölünmesi gerekir. Çünkü cüzler arasında küçük ve büyük diye farklılık olmaz. Eğer farklılık olursa

[56] Akkirmâni, a.g.e., s. 10.
[57] Akkirmâni, a.g.e., s. 16-17.

büyük olan cüz bölümlere ayrılır.[58]

Akkirmâni'den önceki İslâm filozoflarına baktığımızda cisim teriminin, filozoflar, kelamcılar ve diğer mezhep mensupları tarafından kendi öğretileri doğrultusunda farklı şekillerde tanımı yapıldığını göreceğiz.

Aristocu tabiat felsefesine göre cisim sürekli ve kesintisiz bir niceliktir. Madde ve sûretten oluşmuştur. Ama madde ve sûret tek başına soyut ve cisim olmadıklarından bölünemez ve algılanamazlar. Cisim ise madde ve sûretin birleşmesinden meydana geldiği halde bölümlenebilir.[59]

Müslüman filozoflar genellikle bu tanımı benimsemişler ve tekrar etmişlerdir. Meselâ ilk İslâm filozofu olan Kindî'ye göre, cisim eni, boyu ve derinliği olan bir cevherdir. Varolabilmesi için madde ve sûrete muhtaçtır. Cisim bileşik olduğundan dolayı madde ve sûret tek başına cisim olamaz.[60]

Farabi'ye göre cisim madde ve sûretin dayanağıdır ve cisim derece itibariyle madde ve sûretten sonradır. O cismin tabii, basit, gök cismi gibi birçok türünden söz etmiştir. Tabii cisim, " kılıcı oluşturan demir örneğinde olduğu gibi bir şeyin temel maddesini teşkil eden şeydir."[61] "Yani ne suni ne de insan iradesiyle meydana gelmemiş olan şeylerdir."[62] Basit cisim, karşıtı olmayan, mekân ve şekil itibariyle tek türü bulunan yuvarlak cisimdir. Gök cismi ise, ay altı âlemindeki varlıkların oluşumunu sağlayan dört unsurdan oluşan ve bundan dolayı kendisinde ağır-hafif, sıcak-soğuk, katı-sıvı gibi nitelikleri bulunan

---

[58] Akkirmâni, a.g.e., s. 7-10

[59] Aristoteles, Metafizik, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 1996, s. 266; İbn Rüşd, Metafizik Şerhi, çev: Muhittin Macit, İstanbul, 2004. s. 109, Karlığa, a.g.e., aynı yer. s. 28.

[60] Kindî, Felsefi Risaleler, çev: Mahmut Kaya, İstanbul, 2002, s. 153; Kaya, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, İstanbul, 2003, s.44.

[61] Aydın, İbrahim Hakkı, Fârâbî' de Metafizik Düşünce, İstanbul, 2000, s. 107; Karlığa, a.g.mad., s. 29.

[62] Fârâbî, İhsâü'l-Ulum-İlimlerin Sayımı, çev. Ahmet Ateş, istanbul, 1990, s. 111.

dinamik olarak hareket eden bir varlık türüdür. Fârâbî'ye göre bütün cisimler, madde ve sûretten oluştuklarından dolayı bölümlenebilirler.[63]

İbn Sînâ, Farabi'nin bu tanımını kabul etmekle birlikte şöyle bir tanım yapmıştır; "kendisinde derinlik, genişlik, uzunluk boyutlarının varlığını farz edebildiğimiz sınırlı herhangi bir sûrete ya da Heyûlâ ve sûretten oluşan her cevhere cisim denir." Bu boyutların kullanıldıkları anlamlar genellikle şöyledir: çizgiye uzunluk, yüzeye genişlik, derinlik ise, iki yüzey arasında uzanan boyuta denir.[64]

Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre boyutlar nicelik kategorisine girer. Farabi bunu şöyle açıklamıştır; "Su ısıtılınca buhar olur, buhar yoğunlaşır ve su olur burada değişen kökün sûretidir. Bu sûreti taşıyan şey yani madde değişmemektedir.[65]

İbn Sînâ ise bir mumu örnek vererek açıklamıştır. Şöyle ki; bir mum alınıp ondan değişik şekiller yapılsa, onun sadece ölçülebilen belirli boyutları değişir. Fakat mahiyetleri değişmez bundan dolayı cismi oluşturan şey ısıtmayla genleşir, soğutmayla da yoğunlaşır. Üzerinde değişimin gerçekleştiği şey cisimliliktir. Bu değişik şekillerdeki sayısal olarak farklılık talimi cisim mahiyet itibariyle aynı olmaları tabii cisimdir. İbn Sînâ'ya göre de cisimler doğaları gereği bölünürler. Bütün boyutlarda bölünebilirler. Boyutlar bizzat bitişiktirler. Her bitişme bir boyuttur. Cisim bölündüğünde o boyut ortadan kalkar, başka iki boyut ortaya çıkar. Bitişiklik meydana gelince de başka bir boyut oluşur ve her biri bütün özellikleriyle ortadan kalkar.[66]

Kelamcılar ise cismi, "bölünemeyen en küçük parça olan atom"[67]anlayışıyla açıklamışlardır. İslâm dünyasında ilk defa

---

[63] Aydın, a.g.e., s. 108; Karlığa, a.g.m., s. 29.
[64] İbn Sînâ, Kitâbu'ş-Şifâ- (Metafizik I), çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, 2004. s. 57- 59.
[65] Dağ, Mehmet, "Farabi'nin İki Yapıtı, " ODTÜİFD, Samsun, 2003, S. 14-15, s. 29.
[66] İbn Sînâ, a.g.e., s. 60.
[67] Cevizci, Ahmet, Felsefe Ansiklopedisi, İstanbul, 2003, s. 707.

kelamcılarca geliştirilmiş olan atomculuk, Yunan atomculuğuna tezat teşkil edecek şekilde dini bir karakter kazanmıştır.[68]

Yunan felsefesinde Demokritos tarafından sistemleştirilen atomculuğa göre nesneler cismani, yer kaplayan, ezeli, değişmez, sonsuz sayıda ve mütecanis atomlardan oluşmuştur. Var olan şeyler yok olmaz, yoktan da hiç bir şey var olmaz kâinattaki değişmeler atomların mekânik olarak birleşip ayrılmasından kaynaklanır. Cisimlerdeki farklılıklar atomların sayı, biçim, büyüklük ve düzenindeki farklılıklardan doğar. Dünyada rastlantı yoktur ve her şeyin bir sebebi vardır. Bu sebep zorunlu olarak sonucunu doğurur. Bu determinizm anlayışı, kâinatın yaratılışında bir gaye olmadığını savunan mekânist bir anlayıştır. [69]

Aristo, maddenin prensibi kabul edilen atomların sonsuzluğunu ve bölünmezliğini kabul etmeyerek, Demokritos'un atomculuğunu tenkid etmiştir.[70]

Kelamcılara göre atomlar Demokritos atomculuğunun aksine yok iken var olurlar. Yani yoktan yaratılırlar. Oluş Demokritos'da olduğu gibi atomların birleşmesi ve ayrılması ile meydana gelir. Fakat oluşta mekânik bir zorunluluk ve sebeplilik yoktur. Çünkü bu doktrin ilahi iradenin hürlüğü ile çelişir. Arazlar bilfiil var olup duyu yanılmasından ibaret değildir. Kelamcıların çoğunluğu cismin nokta gibi boyutsuz ve hacimsiz olan atomlarla (cevher-i ferd- lâ yetecezzâ) ve araz denilen niteliklerden oluştuğunu kabul ederler. İki cevherin bir araya gelmesiyle uzunluğun, sonra bir araya gelen iki cevherin buna eklenmesiyle derinliğin meydana geldiğini ve bunların toplamından cismin oluştuğunu söylerler.[71]

---

[68] El-Eşârî, Makâlât al- İslâmiyyûn, H. Ritter neşri, bkz., wiesbaden, 1980, s. 208.
[69] Cevizci, a.g.e., s. 701.
[70] Aristo, Fizik, çev: Saffet Babür, İstanbul, 1997, s. 33.
[71] Şerif, M. M, İslâm Düşüncesi Tarihi, çev: O. Bilen, İstanbul, 1996, s.48; Topaloğlu, Bekir, Kelam İlmi, İstanbul, 1993, s.71; Kutluer, İlhan, "Cevher mad." TDVİA, İstanbul, 1993, C. VII, s. 452.

Buna karşılık İslâm filozofları Aristocu anlayışa uygun olarak atomculuğu tenkid etmişlerdir. Cismin muhtelif parçalardan birleşmiş olamayacağını, bu sebeple de uzunluk, genişlik ve derinliğin cisimde bilfiil gerçekleşmeyip ancak bazı amillerin ortaya çıkmasıyla bu niteliklerin meydana gelmiş olabileceğini savunarak kelamcıların cismin atomdan oluştuğu şeklindeki görüşlerinin geçersiz olduğunu ileri sürmüşler[72] ve delillerle anlatmışlardır.

Mesela; İbn Sînâ'nın atomculuğu reddiyle ilgili başlıca delili "artık bölünemeyen ve nokta şeklinde tasavvur edilen atomların birbiri ile temas etmesinin mümkün olamayacağı" idi. Çünkü atomlar birbiriyle temas ediyorsa bölünme kaçınılmazdır. Eğer bu temas noktası yoksa atomlar birebir çakışır demektir. Bu durumda da kendilerinden daha büyük olan cismi meydana getiremezler.[73]

Yine İslâm filozoflarının bu konuda getirdikleri delillerin biri; "cevher bir satıh (yüzey) üzerine konulsa ve güneşe karşı tutulsa o sathın güneşe karşı olan tarafı parlak, diğer tarafı gölge olur."şeklinde, diğer bir delil ise " değirmenin merkezinden uzak olan büyük güç, bircüz kesildiğinde merkezine yakın olan güç ondan az kesilir."şeklinde olup iki delilde de mutlaka bölümlere ayırmak gerektiğine işaret edilmiştir.[74]

Görüldüğü üzere Akkirmâni, atomun iptali konusunda ortaya koyduğu delillerle cismin bölünebilirliğini kabul etmektedir. Bölünmeyi kabul etmek ise, atomun, "bölünemez en son parça" şeklindeki tanımına aykırı olmaktadır. Çünkü atomun varlığının kabulü halinde sadece bunlardan birleşen şeye cisim denirdi. Akkirmâni, bu konudaki görüşleriyle kendinden önceki filozofları takip etmiştir.

---

[72] Bayrakdar, Mehmet, İslâm Felsefesine Giriş, Ankara, 1998, s. 163-165.
[73] İbn Sînâ, Kitabü'n-Necât, Kahire, 1938, s.102-104.
[74] Cürcani, S. Şerif, Şerh-i Mevakıf, İstanbul, 1239, C. II. s. 190-192.

2- HEYÛLÂ VE SÛRET

Heyûlâ, sözlükte; "madde, cisim, eşya-i tabiiye, cevher, mahiyet, bütün cisimlerin ilk maddesi olarak varsayılan madde, [75] " bilinçten bağımsız olarak var olan herşey, özdek " şeklinde tanımlanır.[76] Yunanca "ule" kelimesinden Arapça'ya giren Heyûlâ[7760]; ham madde, ilk madde [78] gibi anlamlarının yanında çoğunlukla "bir şeyi meydana getiren öğe" anlamında kullanılmıştır. Felsefede heyûlâ, cevher (töz) deyimiyle anlamdaş olan bir kelimedir[79]. Yunanca'da "canlı cisimlerin maddi yapısı, bileşimi "[80] anlamında kullanılmıştır.

Genellikle heyûlâ ve madde isimleriyle kullanılan "bölünebilen, ölçülüp tartılabilen her çeşit şekli alabilen ve cisimlerin ham maddesini teşkil eden" bu cevher ancak hayalde vardır. Hiçbir şekil almamış madde, fiilen evrende yoktur. Ama aklen doğrudur. Bu ilk madde ilk prensip, sırf kuvve ya da sırf potansiyel güçtür.[81]

Sûret ise, sözlükte " biçim, görünüş, kılık, [8265] şekil, heyet, nevi, temsil"[83]manalarına gelmektedir.

Heyûlâ ve sûret birbirinin aynı olmadığı gibi birbirinden ayrı da değildir. Birbirine bağımlı olan bu iki ilkeden birinin varlığı ancak öbürünün varlığıyla mümkün olur. Sûret maddenin yani özün görünüşü, öz bir sûretin gerçeğidir.[84]

Akkirmâni, tabii cismi oluşturan iki ilke olarak kabul edilen heyûlâ ve sûreti tabii cismi konu edinen tabiat felsefesi içinde ele almıştır. Akkirmâni, bu iki kavramı hulûl ile açıklamıştır. Hulûl, "gelip

---

[75] Cürcani, Arapça- Türkçe Terimler Sözlüğü, s. 251; Devellioğlu, a.g.e., s. 361.559.
[76] Hançerlioğlu, a.g.e., s. 301.
[77] Karadeniz, Osman, "Heyûlâ mad." TDVİA, İstanbul, 1998, C. XVII, s. 294.
[78] Cebecioğlu, a.g e., s. 1997.
[79] Hançerlioğlu, a.g.e., s. 301.
[80] Karadeniz, a.g.mad., s. 294.
[81] Bolay, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Ankara, 1999, s. 275-276.
[82] Devellioğlu, a.g.e., s. 965.
[83] Hançerlioğlu, a.g.e., s. 28; Cebecioğlu, a.g.e., s. 651.
[84] Hançerlioğlu, a.g.e., s. 29.

çatma, girme,"[85] "bir şeyi çözmek, bir yere intikal etmek, konup yerleşmek, "anlamlarının yanında terim olarak da "gül suyunun güle sirayet etmesi gibi iki cismin birleşmesi, varlıkla onun mahalli veya cevherle araz arasındaki münasebet, bir şeyin varlığının diğer şeyin varlığıyla aynı olması gibi değişik anlamlar taşımaktadır.[86]

Akkirmâni'ye göre her cisim iki cüzden oluşur ve biri diğerine hulûl eder. Bunlardan mekân olana heyûlâ, hal olana cismin sûreti denir. Hulûl, bir şeyin bir şeye mahsus olmasıdır. O şey onda geçici değildir. Çünkü taraflar yerlerine hulûl etmiştir. Akkirmâni'ye göre mekân olan heyûlâ, heyûlâ-i ula demektir. Buna madde de denir. Çünkü ikinci heyûlâ vardır. Sedirin meydana geldiği kesilmiş ağaçlara ikinci heyûlâ denir. Tahtalardan bir şey meydana gelse üçüncü Heyûlâ denir. Akkirmâni'nin de katıldığı görüşe göre Hidayetü'l-Hikme şarihinin açıkladığı gibi musannıf Ebheri, cismin iki cüzden meydana geldiğini şu delille açıklamıştır. "Ayrılmayı ve fasıllanmayı kabul eden cisimler ki su ve ateş gibi özleri itibariyle bir bileşik olmaları zorunludur. Tek bileşik (muttasılı vahid) demek bütünü mevcud olmakla bütün cüzlerinin mevcut olmasıdır. Yoksa cüzlerinin bağımsız olarak mevcut olması değildir. Çünkü kendi zatında birleşik olmasa cüzleri olmuş olur. Bu da atom düşüncesini ortaya çıkarır ki bu ihtimal geçerli değildir."[87]

Akkirmâni, anlatılan delilden cisimlerin tümünde gerek feleki gerek unsuri heyûlânın ispat olunduğunu belirtmiştir. Çünkü birleşik cismin çözülebilir olduğu anlaşılmıştır. Gerçekte çözülebilir olanın, ya miktar (ölçülebilir) olması, ya miktarı gerektiren sûret, ya da başka bir anlamda olması gerekir. Birinci ve ikinci şık imkânsızdır. Aksi takdirde birleşme ve bölünmenin aynı durumda meydana gelmesi, kabil olan ile onun lüzumunun makbul ile beraber bulunması gerekirdi. Birleşme

---

[85] Devellioğlu, a.g.e., s. 380.
[86] Demirci, Kürşat, "Hulûl mad". TDVİA, İstanbul, 1998, C. XVIII, s. 340.
[87] Akkirmâni, a.g.e., s. 12-13.

miktar ve sûretin gereğidir. Ancak ayrılma olduğunda birleşme hüviyeti yok olur gider. Diğer iki hüviyet meydana gelir. Kendi zatında birleşik olan bir cevher kendi özünde dursa bir cismi, iki kısma ayırmak o cismi büsbütün yok edip diğer iki cismi ortaya çıkarır. Çünkü kendi zatında bir cisim, iki zîrâ (yarım metre) olsa ayrılma olduğunda iki cisim ortaya çıkar. Her biri bir zîrâ olur. Böyle olunca tek bileşik olan iki zîrâ miktarında idi. Mekân olan cevher kendi zatında birleşmiş cevher olan sûretin mekân olmasıyla Heyûlâ olarak isimlendirilir.[88]

Akkirmâni, heyûlâ ve sûret konusunda şu görüşlere yer verir. Heyûlânın teklik, çokluk, bitişme ve ayrılma ile vasıflanmasında sûretin aracı olması hulûlde yeterli değildir. Eğer yeterli olsa kendisiyle kaim olan araza hal olması gerekirdi. Çünkü cisim arazın sonradan vasıflanmasına aracıdır. Bitişik olan cismin Heyûlâ ve sûretten oluştuğu sabit olduğunda bütün cisimlerin heyûlâ ve sûretten oluştuğu sabit olur. Çünkü ölçülebilir olan tabiat bizatihi ya maddeden müstağnidir yada değildir. Birinci ihtimal imkânsızdır. Mekâna ihtiyacı vardır. Aksi halde mahalle hululü imkânsız olurdu. Böylece her cismin madde ve sûretten mürekkep olduğu açıklanmış olur.[89]

Akkirmâni'ye göre heyûlâ hariçde ve akılda maddeye muhtaç değildir. Çünkü Heyûlâ sûrete muhtaçtır. Sûretin heyûlâya ihtiyacı oluşumundadır. Yoksa varlığında değildir. Heyûlâ sûretten soyutlanamaz. Heyûlâ sûreti kabul etmediğinde heyûlâ olmaz. Belki maddeden soyutlanmış akıl gibi olur. Eğer sûreti kabul edebilirse sûretin o heyûlâya birleşmesi mümkün olur. Heyûlâya sûretin birleşmesinden dolayı mekân gerekir.

---

[88] Akkirmâni, a.g.e., s. 13.
[89] Akkirmâni, a.g.e., s. 15.

Bu sebeple heyûlânın sûretten hiçbir zaman soyutlaşmasının caiz olmaması gerekir. Tabii cisimlerin her birinde cismin sûretinden başka bir sûret vardır ki cisimlerin çeşitli olması o sûret iledir. Cisimlerin bazı mekânlara mahsus olması yani bir yerde bulunduğunda başka yeri talep etmediği belki cisimlerin diğer etkilere sıcaklık ve soğukluk yaşlılık ve kuruluk ağırlık ve hafiflik gibi cisimden hariç bir işten değildir. Ve heyûlâdan da değildir. Çünkü Heyûlâ kabul edendir ve unsurlarn heyûlâsı ortaktır ki anasırın bazısı bazısına göre değişir.[90]

Akkirmâni'nin madde ve sûretin birbirinden soyutlanamamasına karşılık, maddenin sûretten önce bilfiil bulunmadığından dolayı, bu ikisinin birbirinin sebebi olmadığı, şekille beraber bulunan sûretin maddenin sebebi olmadığı, sûretin şekilsiz maddenin de sûretsiz kaim olamayacağı, maddenin varlığında ve varlığını sürdürmede sûrete, sûretin ise oluşumunda maddeye ihtiyacı olduğu[91] şeklinde yapmış olduğu açıklama ile de daha sonra anlatacağımız İslâm filozoflarının görüşlerini benimsediği görülmektedir. Şârih Kadı Mir Hüseyin ise sûretin şekille meydana geldiği ya da şekille beraber bulunduğu görüşüne itiraz eder. Sûretin çeşitli olduğu sabit olursa mekâna ihtiyaç cismin sûretinin kendisine bağlı olmuş olur. Cismin sûretinin çeşitli mahiyette olduğu kabul edilirse fertlerin hariçte maddeye muhtaç olmada birbirine eşit olması gerekmez. Tabiat cinsi ayrılanlar ile zıt olduğu gibi mahiyetin çeşitliliği şekillenme ile çeşitlidir. Maddeye ihtiyaç cismin sûretinden gelmez. Nitekim ayrılabilen cisimlerde Heyûlâ ve sûret ispat olunur. Bütün cisimlerin heyûlâ ve sûretten oluşması sabit değildir. Çünkü ayrılamayan cisim heyûlâ ve sûretten oluşmaz. Bu düşüncesiyle Kadı Mir,

---

[90] Akkirmâni, a.g.e., s. 15-16.
[91] Akkirmâni, a.g.e., s. 16-17.

Akkirmâni'nin düşüncesinden ayrılmıştır.[92]

Görüleceği üzere heyûlânın ispatı, cismin madde ve sûretten oluştuğu konusunda yapılan bu açıklama İslâm filozoflarının düşüncesiyle hemen hemen aynıdır. Heyûlâ ve sûret kavramı felsefedeki yaygın anlamını Aristo'ya borçludur.

Aristo'ya göre heyûlâ ve sûret; "tabi cismi oluşturan birer ilkedir". Heyûlâ tamamen belirsiz, biçimlenmemiş, cisme arız olan değişmeyi kabul edici kuvve halinde bir cevher olup, bu cevherin tek başına fiili bir varlığı yoktur. [93]

Çünkü fiili var oluşu sûret temsil eder. Sûret heyûlânın gerçekleşmesidir. Gerçek olmayanın gerçek haline geçmesidir. Sûreti olmayan heyûlâ, sûretle gerçekleşmektedir.[94]Heyûlâ ve sûretin birbirlerine olan karşılıklı durumları potansiyel bir konum arzeder. Yeni bir sûretin oluşumu hem heyûlâ hem de sûret için potansiyel olandan gerçek olmaya doğru bir geçiştir. Heyûlâ, bu geçişin gerçekliği ise bireysel varlıkta ortaya çıkar.[95] Heyûlâ sûretin tohumu, güç halinde sûrettir. Heyûlâ ve sûretin birliği fiil halinde heyûlâdır. Her şeyde heyûlâ başlangıçtır, taslaktır, eksik olan şeydir. Sûret ise mükemmelliktir ve tamamlanmadır.[96] Evrendeki her varlık sûret kazanmış bir Heyûlâdır. Aristo Heyûlâyı bir hiyerarşiye bağlayarak her sûret basamağının kendisinden daha yetkin olanın Heyûlâsı olduğunu söyler. Ne heyûlâsız sûret ne de sûretsiz heyûlâ olabilir. Fidan ağacın, ağaç meyvenin, tohum da fidanın heyûlâsıdır.[97] Tunç, güç halinde bir heykelken, heykel tuncun fiil haline geçmesidir.[98]

---

[92] Akkirmâni, a.g.e., s. 18-27.
[93] Aristoteles, a.g.e., s. 172; İbn. Rüşd, a.g.e., s. 27; Cevizci, a.g.e., s. 575; Hançerlioğlu, a.g.e., s. 28. 303; Karadeniz, a.g.mad., s. 295
[94] Hançerlioğlu, a.g.e., s.28.
[95] Cevizci, a.g.e., s. 576.
[96] Weber, Alfred, Felsefe Tarihi, İstanbul, 1996, s. 73.
[97] Hançerlioğlu, a.g.e., s. 303.
[98] Weber, a.g.e., s.73; Aristo, a.g.e., s. 57.

İslâm felsefe geleneğinde heyûlâ ve sûret konusu büyük bir yer tutmuştur. Kindî'ye göre heyûlâ her çeşit niteliği kabul eden fakat kendisi nitelik olmayan, sûretleri taşıyan, edilgin cevheri bir güçtür. Bir varlığı cismani ve duyulur kılan onun heyûlâsıdır. Metafizik âlem duyularla algılanmadığından heyûlâsı olmayan varlıklar alanıdır.[99]sûret ise bir şeyi o şey yapandır. Sûret nesnelerin fiili halini gösterdiğinden nesnelerin tarifi sûrete dayanılarak yapılmaktadır. Varlıkta heyûlâ sûretten sûret de heyûlâdan bağımsız bulunamaz. Heyûlâ ve sûretin birleşip şekle bürünmesine de cisim anlamında madde denilmektedir.[100]

Fârâbî'ye göre de heyûlâ "henüz form kazanmamış bir güç ve istidat halindeki madde olup, sûrete muhtaçtır." Eğer heyûlâ sûret almamış olsaydı, kendinde yok olmuş olurdu.[101] Heyûlâ eylemsel olarak gerçekleşip var olmak için eylemi gerektirir. Heyûlâ sûretin mahalli ve mevzuu olduğundan heyûlâsız sûret, sûretsiz de heyûlâ olmaz. Sûret fiil halinde olan şeylere denir. Çünkü onlar cisimleri fiil halinde tutarlar. Cisimlerin iki dayanağı olan heyûlâ eksikliğin, sûret ise mükemmelliğin ifadesidir.[102]

Sûretlerin özleri yönünden varlığı olmayıp, var olmak için arazlar gibi bir konuya muhtaçtırlar. Konuları da heyûlâdır. Heyûlâ, sûreti taşımak için var edilmiştir. heyûlâsı bulunup da sûreti olmadığı sürece, o ancak bilkuvve olarak bulunur. Tek başına sûretsiz bir varlığı yoktur. Mesela; göz bir cevherdir, heyûlâsı gözün cismidir. Görme gücü onun sûretini teşkil eder. Madde ve sûretinin birleşmesiyle bilfiil göz olur.[103]

Fârâbî'ye göre sûret maddeden ayrılamayan ve maddeden

---

[99] Kaya, Mahmut, İslâm Filozoflarındaki Felsefe Metinleri, İstanbul, 2003, s. 46; Kindi, a.g.e., İstanbul, 2002, s. 32; Karadeniz, a.g.mad., s. 295.
[100] Kaya, a.g.e., , s. 46; Kindi, a.g.e., s.32.
[101] Aydın, a.g.e., Erzurum, 2000 s. 101; Sunar, a.g.e., Ankara, 1972, s. 62.110.
[102] Fârâbî, a.g.e., s. 7-8, 26-27; Aydın, a.g.e., s. 103 ; Fârâbî, "Mufarık Varlıkların İspatı Hakkında Risale, " çev: Nuri Adıgüzel, CÜİFD., Sivas, 1998, S. 2, s. 95.
[103] Aydın, a.g.e., s.108; Karadeniz, a.g.mad., s. 294.

ayrılabilen olarak iki şekilde bulunur. Maddeden ayrılmayan sûretler cismâni sûretlerdir. Sûretler, kendilerinden sonra gelen sûretlere imkân tanımak ve böylece oluş zincirini işler halde olmasını sağlamak için maddeden ayrılırlar. Heyûlâ ve sûret birleşip, cismani cevher haline gelince sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık gibi tabii keyfiyetleri kabul eder ve "uskussat" denilen dört basit unsuru kendisinde gerçekleştirir. Sonra bunlardan madenler bitkiler ve hayvanlar meydana gelir.[104]

İbn Sînâ'ya göre heyûlâ, bilfiil cevherdir ve kendinde heyûlâdır. Heyûlânın kendisiyle bilfiil olduğu bir hakikati ve kendisiyle bilkuvve olduğu başka bir hakikati yoktur. Heyûlânın cevher oluşu onu bilfiil şeylerden bir şey yapmaz, aksine onu suret kazanarak bilfiil bir şey olmaya hazırlar. Heyûlâya dışarıdan bir hakikat gelir ve bu hakikat sayesinde bilfiil hale gelir. Onun cevher olması bir konuda bulunmayan şey olması anlamına gelir ki zatının varlığı bakımından bilkuvve olur. Her cisim fiili gerçeklik arz eden sûrettir. Cisim, cisim olması bakımından cisimlik sûretine sahiptir.[105] İbn Sînâ'ya göre sûret, heyûlâ (madde)nın gerekli bir ilineği (araz)dir.

Heyûlâya cevherliği veren sûrettir ve sûret varoluşta heyûlâdan önce gelir.[106] Sebep sonuçtan öncedir sûretin heyûlâdan önce oluşu sebep ve zat önceliğidir. Heyûlâ dışarıdan bir sebeple (faal akıl) vardır. Sebep yok olursa ma'lûl da yok olur. Bundan dolayı sûretin heyûlâya oranla bir önceliği vardır. Heyûlâ ancak sûretle vardır ve sûretten ayrılamaz.[107] Heyûlâdan sonra gelenler ise arazlardır. Sûretler heyûlâya katılır, fakat arazlar heyûlâ ve sûretten ibaret olan cevherlere katılır. Kemiyet, keyfiyet, izafet, hal, zaman, fiil, infial, mahal ve mekân olmak üzere

---

[104] Fârâbî, a.g.e., s. 8-9; Kaya, a.g.e., s. 133; Aydın, a.g.e., s. 104.108.
[105] İbn Sînâ, Kitabu'ş-Şifa, (Fizik I), çev: Muhitin Macit-Ferruh Özpilavcı, İstanbul, 2004, s. 63.
[106] Ülken, İslâm Düşüncesi, İstanbul, 1995, s.198 ; İbn Sînâ, a.g.e., s. 63.
[107] Altıntaş, a.g.e., s. 106-107; Şerif, s.102-103; İbn Sînâ, a.g.e., s. 80-82.

dokuz araz vardır. Sûret ise onu ne ise o yapan mahiyetidir.[108]

İbn Sînâ heyûlâ (madde)yı, varlığın(vücûdun) sebebi değil, var oluşu kabul eden yer olarak kabul eder. Çünkü madde ile varlığın kişiliğini meydana getiren sûretle heyûlânın var oluşudur. Madde ancak sûret(şekil) ile vardır ve sûretten ayrılamaz. Sûret de ayrı var olamaz. Bu sebeple madde ve sûret birbirlerinden bağımsız olarak var olamazlar. Onların ilişkileri illet malul ilişkisi olup biri illet diğeri illetlenmiştir. Madde sûretin sebebi değildir. Çünkü o sadece sûreti kabul etme gücüne sahiptir. Var olma olayında yeterli olmayıp şekille var olur. [109] İbn Sînâ'ya göre, sûretin meydana gelişinde üç eleman etkilidir. Madde, maddeyi hazırlayıcı ve bu madde hazır olunca ona şekil veren akıl(faal akıl). İbn Sînâ bunu şu örnekle açıklamıştır. "Biz suyun maddesinden bir heykel yapamayız. Fakat o heykeli ancak tunçtan veya benzer bir maddeden yaparız." Maddeye verilmiş bulunan bu alıcılık niteliği onun şeklin sebebi olmasına sebep olur. Çünkü alan şey aldığı şeyin sebebi olamaz. Güç halinde olan fiil halinde olanın sebebi olamaz. [110]

İbn Sînâ felsefesinde bir şeyi kabul etme istidadının var olduğu her varlık madde ve sûretten oluşmuştur. Ama madde, madde ve sûretten meydana gelmemiştir. Cisimsel madde cisimlik sûretinden ayrıldığında bir konumu, mekânı ve bölünmesi mümkün ise o ölçü sahibi olur. Ölçü, zorunlu olarak maddeye ilişen arazdır. Bu ölçü maddeyi ancak zihinde terk edebilir. Maddeye ait sûretten ayrılmaz. Çünkü bu ölçü, çeşitli boyutları kabul eden bitişik şeyin ölçüsüdür.[111]

İbn Sînâ düşüncesinde kendi mahiyeti itibariyle bir ve var olan dışında her şey varlığını bir şeyden alır. Hiçbir zaman madde, ferdi varlıkların ilkesi değildir. Ferdi varlığın tek ilkesi Tanrıdır. Varlık

---

[108] Ülken, a.g.e., s. 198.
[109] İbn Sînâ, a.g.e., s. 75. 78.
[110] Altıntaş, a.g.e., s. 108 ;İbn Sînâ, a.g.e., s. 78.
[111] İbn Sînâ, a.g.e., s. 98.

verendir. Madde ise çokluğa ait nitelikleri harici olarak temin ettiğinden varlığın ara sebebidir. [112]

Gazali'ye göre cismi kesintisizliğe ve ayrılmaya kabiliyetli kılan şeye heyûlâ denilmektedir. Kabul edilen kesintisizlik de form kabul edilir. " Odun sedirin formu için bir mevzu, odunun külünün formu için de heyûlâdır. Heyûlâ daima form ile bulunur. Heyûlânın form olmadan fiili bir varlığı olmadığı gibi form da heyûlâ olmadan kendi başına bulunamaz. Cisimde var olan ölçüler cismin özünün dışında olan ilintilerdir. İlintisel olan ise bazen lazım olur. Habeşli için siyah olmak gibi, ilinti de böyledir.[113]

İşrakiliğin kurucusu Sühreverdi'ye göre özünde bitişik olan cevherin birliği zatıyla kaimdir, mekânlaşmıştır. Cisim mutlaktır ve hariçte madde ve sûretten birleşmiş değildir. Bitişme ve ayrılmayı kabul eder. Kalıcı olan cevhere kendi zatı itibariyle cisim denir. Çeşitli sûretleri kabulü itibariyle heyûlâ denir. İşrakiler, cisimlerin farklılığını kabul etmez. Çeşitli sûretlerin sonradan olduğunu söylerler."Bitişik bir cisim iki cisme ayrılsa o iki cismin maddesi tek şahıs olmaz." şeklinde delil getirirler. Çünkü tek bir şahıs iki mekânda olmaz. İşrakiler, Meşşai filozofların kabul ettiği cisimsel sûretten başka türle ilgili bir sûretin varlığını kabul etmiyorlar.[114]

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz. Akkirmâni ve Kadı Mir'in şerhlerinden hareketle Ebheri'de olduğu gibi kendini önceleyen Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar heyûlâ ilkesini kabul etmekle, onu Allah'a eş tutmamış ve O'nunla kıyaslamamışlardır. heyûlâ Allah'ın yetkinliğini de sınırlamaz. Onlar sadece âlemin bilfiil varlık sahnesine çıkmadan önceki imkân halini heyûlâ olarak anlatmışlardır.

---

[112] Şerif, a.g.e., s. 103-105.
[113] Gâzâli, Felsefenin Temel İlkeleri, çev: Cemaleddin Erdemci, Ankara, 2001, s. 114.126.
[114] Yörükan, Yusuf, Ziya, Şihabeddin Sühreverdi ve Nur Heykelleri, İstanbul, 1998, s. 79.

3- MEKÂN

Mekân, Arapça "yer, konak"[115] anlamına gelen bu kavram "olmak" anlamındaki kevn (kiyan keynune) masdarından türetilmiş olup, çoğulu; "emkina, emakin"dir. "Oluşun meydana geldiği yer", [116] "Var olanların içinde tüm sınırlı büyüklükleri içine alan uçsuz, bucaksız büyüklük, boşluk, hiçlik durumu, sonsuz ortam, üç boyutu yani eni, boyu ve derinliği olan hacim, yer kaplama"[117] gibi anlamlara da gelir. İslâm filozofları "kuşatan cismin kuşatılan cismin dış yüzeyiyle örtüşen iç yüzeyi" şeklinde kelamcılar ise "nesnelerin kapladığı, varlığı zihinde olan bir boşluk"[118] olarak tarif etmişlerdir.

Mekân, mutlak boşluk denilen halâ ve cismin işgal ettiği farzedilen hacim anlamında kullanılan hayyiz kavramıyla kavramsal bir ilişki içindedir. Mekân hakkındaki tartışmalar daha çok boşluk (halâ) doluluk (melâ) kavramları etrafında olmuştur.[119]

Akkirmâni, Ebheri'de olduğu gibi mekânı, kuşatan cismin iç yüzeyi (sathı batın) şeklinde açıklamıştır. Akkirmâni mekânın boşluk olmasının imkânsızlığı üzerinde durmuştur. Buna göre eğer mekân boşluk olsaydı ya hiçlik olurdu ya da maddeden bağımsız olan bir boyut (bu'd mücerred) olurdu. Bu iki ihtimal de imkânsızdır. Çünkü iki duvar arasındaki boşluğun iki şehir arasındaki boşluktan az olması gibi, artma ve eksilmeyi kabul eden bir şeyin hiçlik olması imkânsızdır. Fakat bu görüşe bazı şarihler tarafından "halânın varlığı farzedildiği takdirde artmayı ve eksilmeyi kabul eder. Gerçekte etmez. Burada gerekli olan halanın varlığının farzedilmesi olup gerçekte mevcud olması değildir" şeklinde bir itiraz gelir. Şârih Kadı Mir, halâdan kastedilenin bu'd mücerred olduğunu mekânın da ya hala ya da kuşatan cismin iç yüzeyi

---

[115] Cürcani, a.g.e., s. 221.
[116] Kutluer, İlhan, "Mekân mad." TDVİA, Ankara, 2004, C. 29.s. 550.
[117] Cevizci, Felsefe Sözlüğü, İstanbul, 2002, s. 698.
[118] Cürcani, a.g.e., s. 90. 221.
[119] Kutluer, a.g.mad, s. 551.

olduğunu söylemiştir. Fakat Akkirmâni O'nun halâ hakkında yaptığı bu açıklamanın halânın, bu'du mevhum mu yoksa ferağ-ı mevhum mu addolunması gerektiği konusunda ciddi bir ihtilaf oluşturmasından ve yeterince açıklık getirmediğinden bu açıklamanın yetersiz olduğunu söylemiştir.[120] Çünkü mekânın bu'd mevhum olması bir çelişki oluşturur. Eğer maddeden soyut bir boyut olsaydı zatından dolayı mahalden müstağni olurdu ve bu da onunla bitişmesini imkânsız kılardı.[121]

Akkirmâni'nin "maddeye bağlı olan arazdır, mücerred olan ise cevherdir. Şeyin kendiliğinden yere ihtiyacı olmaması ve kendiliğinden yere muhtaç olması caizdir. Bir yere muhtaç olmak ya da olmamak bir illetten arız olur. Çünkü cisimler yere muhtaçtır,"[122] sözünden çıkardığımız anlamla mekânı; cevherin bir arazı olan bir kategori, varlık olarak da kuşatan kuşatılan arasındaki yüzey olarak tanımlayabiliriz.

Akkirmâni, mekân ve hayyizin aynı şey olduğundan bahsetmiştir. Buna göre, felek olsun unsur olsun her bir cismin tabii olarak hayyizi yani kapladığı bir yeri vardır. Çünkü kürelerin yokluğu farzedilse elbette cisim bir hayyizde bulunur. Eğer cisim mekân tutmuş olursa hayyizi mekândır. O zaman hayyiz umumi olur. Biri diğerini takip eder. Akkirmâni bir cismin iki tabii hayyizi olmasının mümkün olmadığından bahsetmiştir. İki hayyizi olduğu varsayılırsa cisim ikisinden birini talep eder. Diğer hayyiz ise, talep edilmediği için o cismin tabii hayyizi olmaz. Bu durumda, bir cismin iki hayyizinin olması imkânsızdır.[123]

Bu konunun Akkirmâni'nin düşüncesinde şekillenişinde kendisinden önceki felsefe geleneğinin önemli katkıları vardır. Şimdi

---

[120] Akkirmâni, a.g.e., s. 29.
[121] Akkirmâni, a.g.e., s. 30.
[122] Akkirmâni, a.g.e., s. 31.
[123] Akkirmâni, a.g.e., s. 30-33.

bunları geniş ayrıntılara girmeden anlatmaya çalışacağız.

Halâ yani boşluk, Yunan felsefesinde, içinde hiç bir şeyin bulunmadığı, özellikle Demokritos gibi atomcuların varlık adını verdikleri ezeli ve ebedi maddi ve bölünemez atomların içinde hareket ettiklerini varsaydıkları mekân[124] anlamına gelir. Atomculara göre boşluk olmasa özdeksel öğeler kımıldayacak yer bulamaz ve hareket edemezler. Bundan dolayı boşluk hareketin gerçekleşmesi için zorunludur.[125]

Eflatun, mekânı oluş ve bozuluşun üzerinde gerçekleştiği yer olarak tanımlamış ve geometrik yüzeylerle sınırlı olan maddenin yer kapladığı ezeli ve evrensel kap gibi düşünmüştür.[126] Aristo'ya göre Eflatun oluş ve mekân arasında kurduğu ilişkiyle madde ile mekânı aynı saymıştır. Aristo mekânı "kuşatan cismin hareketsiz ilk sınırı"[127] şeklinde tanımlayarak mekân kavramını kuşatan kuşatılan arasındaki yüzey kavramına indirgemiştir.[128]

Antik Yunan Felsefesinde atomcu âlem tasavvuruna sahip olan Demokritos ve Leukippus gibi filozoflar mutlak bir boşluğun varlığını kabul etmişler. Atomculuğu reddeden Aristocu yaklaşımlar ise âlemde boşluğun var olamayacağını iddia etmişlerdir. Aristo boşluğu kabul edenlerin onu doldurabilecek bir kap, sanki boş bir mekân gibi tasavvur ettiklerini belirtmiştir. Boşluğu kabul edenlerin delilleri ise şöyledir: Eğer boşluk olmasaydı hareket mümkün olmazdı. Eğer mümkün olsa aynı mekânda iki şey bulunurdu. Fakat dolu mekân başka bir şeyi kapsamaz. Diğer bir deliller de bazı nesnelerin basılarak büzülmesi, genişleyip genleşmesi ve bazı nesneleri emmeleridir. Eğer nesnelerde

---

[124] Cevizci, a.g.e., s. 195.
[125] Hançerlioğlu, a.g.e., s. 39.
[126] Eflatun, Timaios, çev: Erol Güney-Lütfi Ay, İstanbul, 1997, s. 86.
[127] Aristoteles, a.g.e., s. 153.
[128]Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles Ve Felsefesi, İstanbul, 1983, s. 137-138.

boşluklar olmasaydı bunlar mümkün olmazdı.[129]

Aristo, hareketi açıklamak için boşluğun varlığını kabul etmek zorunlu değildir diyerek bu delilleri reddetmiştir.[130] Yerinden ayrılan cisim geride bir boşluk bırakmaz. Çünkü terk edilen mekân eşzamanlı olarak başka bir cisim tarafından doldurulur. Bundan dolayı sıkıştırma, genleşme ve emme hadiseleri boşluğun varlığıyla değil cisimdeki nitel değişmelerle ilişkilidir.[131]

Aristo felsefesinde sonlu cisimlerden oluşan âlem sonludur ve sonlu âlemin içinde olduğu sonsuz bir mekân tasavvur edilemez. Bu da göstermektedir ki sadece hareket halindeki sonlu cisimlerin içinde yüzdüğü atomlardan meydana gelmiş bir evrenin bu cüzlerini ayıran ve cismaniyeti süreksiz kılan bir boşluk değil, cismâni ve dolu âlemin ötesinde de boşluğun varlığı reddediliyor.[132]

Aristo fiziğini takip eden İslâm filozofları da tabiatıyla kozmos ve ötesinde boşluğun varlığını kabul etmediler. İslâm felsefe geleneğinde boşluğu kabul eden iki büyük istisna Ebu Bekir er- Râzi ile ebu'l Berekât el- Bağdadi'dir.

Kindî'ye göre mekân, "cismin sınırlarıdır ve kuşatanla kuşatılan cismin son sınırlarının karşılaştırılmasından ibarettir." Cisimde artma, eksilme veya hareket olunca bunlar cisimden daha büyük ve cismi kuşatan bir şeyde gerçekleşir. Boşluk ise "kendisinde bir şeyin yer tutmadığı mekân" anlamına gelir. Mekân ve yer tutan (mütemekkin) birbiriyle aynı anlamda olup biri diğerinden önce değildir. Yani mekân varsa zorunlu olarak yer tutan da vardır. Boşluk da bir yer tutan olmadığına göre mutlak bir boşluk yoktur. [133]

---

[129] Aristoteles, a.g.e., s. 156-176.
[130] Atay, Hüseyin, Fârâbî'nin Üç Eseri Mutluluğu Kazanma Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi, Ankara, 2001, s. 141.
[131] Aristoteles a.g.e., s.175-177.
[132] Kutluer, Akıl ve İtikad, İstanbul, 1998, s. 188-189.
[133] Kindî, a.g.e., s. 145 ; Kutluer, a.g.e., s. 202.

Boşluğun bulunduğu yerde bazen hava, havanın bulunduğu yerde de bazen su görülür. Yani bir kaba su girince hava çıkar. Bununla birlikte mekân kalır. Bunlardan birinin bozulmasıyla mekân bozulmaz. Mekân kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyinin karşılaştırılmasıyla bilinen, eni ve boyu olan bir yüzeydir.[134]

Fârâbî'ye göre "cismi kuşatmış olan cismin sathına mekân" denir.[135] Elin içine alınan bir yüzüğü kuşatan kapsamına alan avucumuz, yüzüğün mekânıdır.[136] Fârâbî, boşluğun imkânsızlığını savunmuş ve bunu, suya batırılan boş şişenin dolmamasının aksine havası boşaltılmış bir şişenin dolması gibi deneylerin gözlem yoluyla gerçek fakat teorik olarak boşluğun ispatına götürmediği düşüncesini savunarak açıklamıştır.[137] İbn Sînâ mekânı "başkasının değil kuşatıcı cismin sınırı olan yüzey şeklinde tanımlamıştır. Mekânı, boyut (bu'd) olarak tanımlayan ashabu'l-halâ'nın ve halâyı kabul etmekle birlikte onu gerçek olmayan (la şey) yani mevcut olmayan farazi bir mevhum olarak tanımlayan görüşleri de eleştirmiştir. Buna göre mekân, cismin tek başına içinde bulunduğu şeyin kendisidir. Heyûlâ ve sûret mekân değildir. Çünkü cisim mekânından ayrılabilir, yer değiştirebilir. Fakat madde ve suret kendisinden ayrılamaz.[138] Mekânda iki cismin birlikte bulunması imkânsızdır. Cismin yer kaplaması ile mekân arasındaki ilişki sebebiyle yer kaplamayan bir cisim cisimsiz bir yerde düşünülemez. Her cismin tabii bir hayyizi (yer kaplama) vardır. Eğer cismin bir mekânı olursa hayyizi mekândır, olmazsa hayyizi vazi (konum) dir. O zaman hayyiz umumi olur.

Boşluk konusunda İbn Sînâ atomların hareketi için boşluğu

---

[134] Kindi, a.g.e., s. 35-186.
[135] Aydın, a.g.e., s. 110; Dağ, a.g.m., s. 29.
[136] Aydın, a.g.e., s. 110.
[137] Kutluer, "Halâ mad." TDVİA, İstanbul, 1997, C. XVII, s. 224
[138] İbn Sînâ, Kitabü'ş-Şifa, çev: Muhittin Macit- Ferruh Özpilavcı, İstanbul, 2004, s. 178.

zorunlu gören ve sonsuz bir boşluk içinde sonsuz sayıda cismâni âlemin mevcudiyetini savunan Yunan atomcularına karşı organik bir bütünlük içinde boşluğun yer almadığı tek bir âlemin var olduğunu savunmuştur. Bununla âlemin sonlu olduğu dolu veya boş bir mekânda durmadığı şeklindeki Aristocu düşünceyi temellendirmeye çalışmıştır.[139] Çünkü boşlukta bir hareket ve durağanlığın olması mümkün değildir. Boşlukta doğal ve döngüsel hareket olmaz. Çünkü bu hareketin doğrusal ve döngüsel olması nedeniyledir. Bunun nedeni boşluğun durmama ve ortadan kalkmama özelliğinin ancak onun ötesinde sonsuz bir cismin bulunmasına bağlı olmasıdır. Bu sebeple bu cisim onun sonsuza kadar uzanmasını engeller.[140]

Gazâli'ye göre de mekân cismin kapladığı yüzeyden ibarettir. Mekânın dört özelliği vardır. Cisim bir mekândan başka bir mekâna hareket eder ve iki mekândan birinde durur. Bir mekânda iki nesne toplanmaz. Alt ve üst başka şeyde değil yalnız mekânda bulunur. Mekân heyûlâdan farklıdır. Çünkü mekân formu değil yalnızca cismi kabul eder. Boşluk ise imkânsızdır. Boşluk ancak havaya ilişkin olarak zihnimizde oluşur. Çünkü duyu havayı algılayamaz. Bunun için insan içinde su olmayan testinin boş olduğunu zanneder ve zihninde boşluk düşüncesini oluşturur.[141]

İşrâki filozof Şihâbüddin Sühreverdi Eflâtun'un izinden gitmesine rağmen boşluğun mevcudiyetini reddetmiştir. O'na göre cisim nicelikten(mikdar) ibaret olduğundan dolayı iki cisim arasında cisimden bağımsız boşluk olamaz.[142] Mekân bütün yönlere bölünmüş boyut (bu'd) tur. Çünkü cismin uzunluğuna eşittir. Maddeden mücerreddir. Eğer maddi olsa cisim onda meydana geldiğinde cisimlere karışması

---

[139] Kutluer, Akıl ve İtikad, s. 206.
[140] İbn Sînâ, a.g.e., s. 161.
[141] Gazâli, Felsefenin Temel İlkeleri, çev: Cemaleddin Erdemci, Ankara, 2001, s. 244.
[142] Kutluer, a.g.e., s. 211.

gerekirdi. Bu da zaruriyetle imkânsızdır. Yani boyut mücerred bir mevcuttur, mekânlaşmış olan boyuta eşittir.[143]

Aristocu yaklaşımda olan İslâm filozofları âlemin içinde de dışında da boşluk ve doluluğun bulunmadığını ileri sürmüşler ve atomcu âlem tasavvurunu reddetmişlerdir. Dolayısıyla âlemin sonlu bir sistem olduğunu tasavvur etmişlerdir.

Boşluk konusunda kelamcılara bakıldığında onların tam bir fikir birliği içinde olmadıkları görülmektedir. Onlardan Bağdat Mutezilileri âlemin içinde ve dışında boşluğun varlığını reddederken, Basra Mutezilileri boşluğu kabul etmişlerdir. Bağdat Mu'tezililerinin boşluğu inkâr için getirdikleri delileri şunlardır: Atomlar arası mesafeler birbirine nisbetle az. Çok veya eşit olabilir. Boşluk gerçek olmadığı için bu mesafenin de ölçülememesi gerekir. Boşluk diye algılanan şey, eğer algılanıyorsa boşluk olamaz. Beden üzerine şişe çekerken şişenin deriyi kendisine çektiği görülür. Demek ki kâinat boşluğu reddetmektedir. Havası alınmış bir şişenin suyla dolması da boşluğun olmayacağını gösterir. Serrakatü'l mâ denilen cihaz boşluğun olamayacağını ispatlamaktadır. Bir kavanozda donan su genleşmeyi sağlayacak bir boşluk bulamadığı zaman kavanozu çatlatacaktır.

Boşluğu kabul edenlerin delilleri ise şunlardır: Eğer boşluk olmasaydı hareket imkânsız olurdu, tamamen şişirilmiş bir tulum delinemezdi. Şişirilmiş bir tulum boşaltılıp ağzı kapatıldığında içinde boşluktan başka bir şey kalmayacaktır. Boş kuyuların dibinde canlı yaşayamaz. Demek ki hava oraya ulaşmamakta ve oluşan boşluk yüzünden canlılar ölmektedir. Havası emilmiş şişe suya daldırıldığında su içine lıkırtı sesi çıkarmadan dolar. Eğer içinde hava olsaydı bu ses

[143] Akkirmâni, a.g.e., s. 30.

duyulacaktı.[144] Yani onlara göre cisim bütün boyutlarıyla mekânını işgal eder. Bu meşgul olan mekâna da "ferağı mevhum"(farzedilen boşluk)denir. Cismin onda meydana gelmesi tabiatındandır.[145]

Maturidiye kelamcıları boşluk konusunda âlemin içinde cisimden boş bir mekânın olmadığını âlemin ötesinde de mekânın bittiğini kabul ederek sonsuz bir boşluğun olamayacağını ileri sürmüşlerdir.[146]

Kadı Mir'in, halânın bu'd olduğu şeklinde ortaya koyduğu görüş, yukarıda bahsettiğimiz gibi Kelamcıların ferağ-ı mevhum diye addettikleri görüşle, İşrakiyyun'un Eflatun'un çizgisinden ayrılarak ortaya koydukları bu'd mücerred görüşlerini kapsamaktadır.

Kelamcılar, halâyı ferağ-ı mevhum saymakla yalnızca Meşşaîlerden değil, aynı zamanda onu mutlak bir gerçeklik olarak gören atomcu âlem tasarrufuna sahip Antik Yunan Felsefesindeki filozoflardan ve kendi ekolleri içindeki Mutezile kelamcılardan Basra Mutezililerinden ayrılırlar.

Akkirmâni, mekânın boşluk olmadığını söyleyerek, mekânın her bir yöne bölünebilen bir boyut olduğunda, görüş birliği içinde olan ve ferağı mevhum (farzedilen boşluk)olarak tanımlayan Kelamcılardan ve maddeden mücerred boyut (bu'd mücerred) olarak tanımlayan İşrakilerden ayrılır.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz. Anlatılan görüşler arasında halâyı ferağı mevhum olarak savunan kelamcılar da ona mutlak bir gerçeklik izafe edenler de haksız olup, Akkirmâni'nin takip etmiş olduğu Meşşaî filozofların anlayışının doğru olduğu söylenebilir. Çünkü ister olmayan şey (la şey) ister bir boyut (bu'd mevcud) sayılsın, halâ

---

[144] Kutluer, a.g.e., s. 191-202.
[145] Akkirmâni, a.g.e., s. 30.
[146] Kutluer, a.g.e., s. 202.

denilen şey, cisimden bağımsız olarak anlaşılamaz. Çünkü miktarı farklı olan boşluklardan bahsederken bile onu şeyleştirmiş olmaktayız.

4- HAREKET VE SUKÜN

Sözlükte hareket, "tedrici yolla kuvveden fiile çıkma, diğer bir yerde bulunduktan sonra bir yer işgal etmek" anlamlarına gelir.[147]Felsefede hareket, "bir cismin bir mekândan, diğer bir mekâna intikali, " "cisimlerin mekân içindeki birbirlerine göreli olan konum ya da durumlarının değişmesi, " "sukün ise, hareketin karşıtı olan durum" anlamına gelir.[148]

Akkirmâni hareketi, tedrici bir yolla kuvveden fiile çıkış, sukünu ise, hareket etmesi şanından olan bir şeyde hareketin olmaması şeklinde tarif etmiştir. Mollazade bu konuda, bir şeyin bütün yönleriyle bilkuvve var olmasının mümkün olamayacağını belirtir. Buna göre var olan şey, ya bütün yönleriyle bilfiil ya da bazı yönleriyle bilkuvvedir. Bilkuvve olduğu yönler itibariyle var olan şeyin kuvveden fiile çıkışı ya suyun havaya dönüşmesi gibi bir defada olur ki buna oluş ve bozuluş denir. Ya da var olan şeyin kuvveden fiile çıkışı tedrici yolla olur ki buna da hareket denir.[149]

Akkirmâni, İslâm filozoflarında olduğu gibi, hareketin sürekliliğinden bahseder. Mücerredatın(nefisler ve akıllar) hareketi kendi tabiatında olur. Hareket ve sukün arasında tekabül, yokluğu ve melekesi olmayan bir tekabüldür. Yani hareket varlığı sukün ise yokluğudur. Hareket eden her cismin cisim olmayan bir hareket ettiricisi vardır. Eğer bir cisim cismiyeti sebebiyle hareket etseydi, bütün cisimlerin hareket etmesi gerekirdi. Çünkü malulun illetliden bağımsız

---

[147] Cürcani, a.g.e., s. 85.
[148] Akkirmâni, a.g.e., s. 36.
[149] Akkirmâni, a.g.e., s. 36.

olması olmaz. Ancak bu farzedilen durum yanlıştır.[150]

Akkirmâni, her hareket için altı şeyin gerekli olduğunu anlatır. Birincisi, ondan olan hereket (ma minhu'l-hareket) yani hareketin başladığı yer, ikincisi, hareketin nihayet bulduğu yer(ma ileyhi'l-hareket), üçüncüsü, hareketin hangi kategoride (kemm, keyfe, eyne, vazi) olduğu (ma fihi'l-hareket), dördüncüsü, hareket ile muttasıf olan (ma lehu'l-hareket), beşincisi, hareket ettiren şey (ma bihi'l-hareket) altıncısı zamandır. Çünkü hareket zaman ister.[151]

Akkirmâni'ye göre hareket dört kısımdır ki bunlar on kategoriden[152] dördüdür. İlki artma (nemu) ve eksilme (zebul) gibi nicelikte (kemm) harekettir. İkincisi, nevi sûreti değişmemek şartıyla suyun ısınıp soğuması gibi nitelikte (keyfe) hareket ki, eğer suyun havaya dönüşmesi gibi nevi sûreti değişirse buna kevn ve fesad denir, hareket denilmez. Akkirmâni, nitelikte hareketi gizlenme (kûmûn) ve belirme (bûrûz) yoluyla kabul etmemeyi doğru bulmaz. Üçüncüsü, mekânda (eyne) harekettir. Cismin bir mekândan diğer bir mekâna intikalidir. Bu konuda Akkirmâni burada İbn Sînâ'nın görüşünü aynen nakleder. "Konumda (vaz') hareket, cismin dairevi şekilde hareket etmesidir. Cismin parçalarından her biri mekânının her bir parçasından ayrılır. Cismin tamamı mekânı gerektirir ve onun parçalarının, mekânının parçalarına olan nisbeti tedrici olarak değişir. Şârih bunun cismin mekânı söz konusu olduğunda geçerli olacağını söyler. Çünkü felek-i azamın (âlem) mekânı yoktur." Bu görüşü Akkirmâni de kabul edilmiştir. Bu aynı zamanda İbn Sînâ'nın da görüşüdür.[153] Bazılarının, ayakta olan şey, otursa da bu intikal ayakta oluş hükmündedir. Tersi de aynıdır. Görüşlerine bağlı olarak konumda hareketi kabul etmediklerini

---

[150] Akkirmâni, a.g.e., s. 40.
[151] Akkirmâni, a.g.e., s. 37.
[152] On kategori için bkz. Aristoteles, Kategoryalar, çev: Ragıp Atademir, İstanbul, 1996. s. 5-46.
[153] İbn Sînâ, a.g.e., s. 141-142.

belirtmelerine karşılık, bu düşüncenin geçersiz olduğunu, oturuşa bir defada intikalin olmadığını, tedrici olduğunu açıklamıştır. On kategoriden olan cevherin hareketi olmadığı konusunda İslâm filozoflarıyla bir görüş ayrılığı yoktur. Çünkü İslâm filozofları "Heyûlâda olan sûreti cevheriyede intikal ve değişiklik bulunmazsa hareket yoktur. Feleklerin sûretindeki gibi. Sûreti cevheriyede intikal ve değişiklik bulunduğunda da bu bir defada olur, tedrici olmaz, " demişlerdir.[154]

Akkirmâni, hareketi zati, kasri ve iradi olmak üzere üç kısımda incelemiştir. Buna göre hareket ettirici güç, ya dışardan bir etkiyledir, ya da değildir. Dışardan bir etkiyle olmayıp şuurlu bir hareket ise bu iradi bir harekettir. Şuur nefsi natıkada idrak eden bir kuvvedir. Şuurlu bir hareket değilse tabii bir harekettir. Yüksek bir mekândan düşenin hareketi tabiiyyedir. Eğer zati hareket dışarıdan bir etki ile oluşuyorsa o kasri bir harekettir. Kasır fail değildir. Eğer olsaydı, yokluğunda kasri hareketin de yok olması gerekirdi. Çünkü bir adam bir taşı atıp kaybolsa da taşın hareketi kalıcıdır. Yani sebebi hazırlayanın varlığı malulün varlığı sırasında gerekli değildir.[155]

Aristo'ya göre hareket kuvveden fiile geçiştir.[156] " bir şeyin fiil haline geçmesi değişme olduğu kadar bir harekettir. Başka bir değişle hareket tamamlanmamış fiil olurken fiil ise tamamlanmış bir harekettir. Aristo, "hareketin zıddı olmaması" sebebiyle cevherin bir hareketinin olmayacağını kabul eder. Nitelik(başkalaşma), miktar(çoğalma, azalma) ve mekân(yer değiştirme) olarak hareketi üçe ayırır. Mekâna göre hareketin de çeşitleri olduğundan bahseder. Bunların en mükemmel, basit ve kesintisiz olanı devri(dairesel) harekettir. Bu hareket Ayüstü âlemine ait gök cisimlerinin hareketi olup potansiyel halden reel hale

[154] Akkirmâni, a.g.e., s. 41.
[155] Akkirmâni, a.g.e., s. 42.
[156] Aristoteles, a.g.e., s. 201 A 29-34; Birand, Kamiran, a.g.e., Ankara, 1987, s. 79.

geçiştir. Ayrıca devam etme gücüne sahiptir. Devri hareketin zıddı ise tabii harekettir. Aristo üst âlemin hareketini sonsuz, aşağı âlemin hareketini de sonlu sayar.[157]

Kindî'ye göre hareket, "cismin durumunun değişmesidir." Her değişim bir hareket türünü belirler ve bunlar oluş, bozuluş, dönüşüm, artma, eksilme ve yer değiştirme hareketlerinden ibarettir.[158] Tabiatta olan değişme beş kategoride gerçekleşir. Bunlar nitelik, nicelik, mekân ve konum kategorileri ile oluş ve bozuluş şeklinde metafiziğin konusu içine giren cevher kategorisidir. Kindî oluş ve bozuluşa zati, diğer hareketlere de gayri zati hareket demiştir.[159]

Fârâbî hareket konusunda Aristo'yu izler. O'na göre, mekân gibi hareket de birer ilinektir. Hareketi göksel ve yersel hareket olarak düşünen Fârâbî göksel hareketin sürekli ve öncesiz küresel bir hareket olduğunu ileri sürer.[160] Feleğin cevherine hareket girmez. Hareket ancak onun cevheri tahakkuk ettiğinde ona arız olur. Bundan dolayı felek, harekette ve zamandadır denilmez belki hareketle zaman birliktedir, denir.[161] Yersel hareketi ise var oluş biçimine göre döngü, uzamsal(oluşup bozulan hareketler), nicel ve nitel olarak, hareket ilkesi açısından ise doğal, istençli ve zoraki hareket olarak bölümlere ayırır. Doğal hareketi, doğal nesnelerin hareketi, istençli hareketi, hayvanlara, insanlara ve gök kürelerine ait olan nefsani hareket, zoraki hareketi ise bir cismi doğal yerinden uzaklaştırma hareketi şeklinde açıklar.[162]

İbn Sînâ da Aristo gibi, hareketi "kuvveden fiile çıkış" diye

---

[157] Bolay, S.H., Aristo Metafiziği İle Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması, Ankara, 2005, s. 71-74; Ross, David, Aristoteles, Çev: Ahmet Arslan-İhsan Oktay Anar-Özcan Kavasoğlu-Zerrin Kurtoğlu, İstanbul, 2002, s. 103-104.
[158] Kindî, a.g.e., s. 33.
[159] Kindî, a.g.e., s. 283.
[160] Dağ, a.g.m., s. 31.
[161] Sunar, a.g.e., s. 109.
[162] Dağ, Mehmet, "Uyun el-Mesail fi'l-Mantık ve Mebadi'el-Felsefet, el Kadime" OMÜİFD., s. 14-15. Samsun, 2003, s. 81.

tanımlar. Ancak O'na göre bu bazen bir anda bazen de tedrici olarak gerçekleşir. Bir anda vuku bulan değişmeye kevn ve fesad denilir. Sukün ise hareketin yokluğudur.[163] Hareket yedi çeşittir. Bunlardan dördü (özü)gereği zati, üçü de ilinti (a'razî)'dir. Zati hareketler, yer, nitelik, nicelik ve konum kategorilerinde meydana gelir. Mekân değiştirme hareketi olarak da bilinen yer değiştirme hareketinde cismin başını, sonunu ve zamanını tayin etmek mümkündür. Çünkü hareket zamanı gerektirir. Örneğin sandık nakl olunduğunda içinde olanlarla birlikte nakl olunur. Ama içinde olanların hareketi ve sukünu yoktur. Hareketi yoksa zamanı da yoktur.[164] Nicelik kategorisi, cismin merkeze ya da merkezden çevreye doğru hareket etmesidir. Yani bir cismin artması, eksilmesi, büyümesi ve küçülmesidir. Nitelik kategorisi, cismin soğuma, ısınma, yoğunlaşma, genleşme gibi yönlerden değişmeye uğramasıdır. Konum kategorisi ise, feleğin kendi durumunu değiştirerek hareket etmesidir. Bu hareketin başlangıç ve bitiş noktalarını, mesafesini ve zamanını belirlemek mümkün değildir.

Tabiat ve nefis ilkeleri açısından da incelenen a'razî hareket, tabii (bitkilerin hareketi), iradi (hayvanların hareketi) ve kasri (zoraki) harici bir sebep tarafından meydana getirilen olarak üç kısma ayrılır.[165]

Gazali hareketi, "güç halinden fiil haline çıkış" diye tanımlar ama bu hareket bir anda değildir. Yine O, hareketi İslâm filozoflarında olduğu gibi nicelik, nitelik, mekân ve duruma göre dört kısımda inceler. Hareketi sebebi açısından arâzî (geçici) tabii ve kasri olarak inceler. Arazi olan iradi ve gayr-ı iradi olmaktadır. İnsan ve hayvanların hareketi bu gruptandır. Kasri hareket, okun yayadan fırlaması gibi dışardan bir sebebin etkisiyle cismin kendi yerini terk etmesidir. Tabi hareket ise taşın aşağı düşmesi gibi cismin kendisinde mevcut olan şuursuz ve

---

[163] İbn Sînâ, a.g.e., s. 99.
[164] İbn Sînâ, a.g.e., s. 138.
[165] İbn Sînâ, a.g.e., s. 115-121.

düzenli harekettir.[166]

5- ZAMAN

Zaman, Arapça'da; çoğulu "ezman, ezmine" olup, "az çok vakit, çağ, asır, mevsim, an, ahit, mühlet, süre, devir"[167] anlamlarından başka, "ölçülebilir nicelik olarak düşünülen süre, şimdinin geçmiş olmasına yol açan kesintisiz değişme, hareket, geçmiş, şimdi veya gelecek gibi zaman dilimlerinin kendisinin parçası olduğu sürekli bütün"[168] anlamlarına da gelir. Zamanın anlamı olarak verilen ân ise; "lahza, pek az bir zaman, "[169] "ardarda gelmesiyle zamanı oluşturan ve bölünemeyen zaman parçası, kendinden sonra geleni belirleyen kuramsal bir durak", gibi anlamlarda kullanılır.[170] Filozoflara göre bütün felekleri içine alan dokuzuncu gök tabakası olan felek-i atlasın hareket miktarıdır.[171]

Akkirmâni, zamanı üç kısım olarak incelemiştir. Bunlar; zamanın andan ibaret olduğu, mahiyeti, ezeli ve ebedi olmasıdır.

Zamanın, andan ibaret olması şöyledir; bir mesafede hareketin olduğu farz edilse o hareketle birlikte ondan daha yavaş bir hareket başlasa ve harekete başlamada ve durmada hızlı ile yavaş birlikte hareket etseler, yavaş hareketin aldığı mesafe, hızlı hareketin aldığı mesafeden az olur. Böylece hızlı hareketin kat ettiği de yavaş hareketin kat ettiğinden çok olur.[172]

Akkirmâni'ye göre hızlı hareketin başlamasıyla hareketten ayrılması arasında bir imkân vardır ki, bu imkân belirli mesafeyi belirli bir hız ile kat etme ve belirli bir yavaşlılıkla gidilen mesafeden daha

---

[166] Bolay, a.g.e., s. 174.
[167] Yolcu, M. İsmet, Örnek Sözlük (Arapça-Türkçe), Ankara, 1996, s. 410.
[168] Cevizci, a.g.e., s. 1139.
[169] Devellioğlu, a.g.e., s. 33.
[170] Yavuz, "An mad." TDVİA, C. III. s. 101 ; Hançerlioğlu, a.g.e., s. 12.
[171] Cürcani, a.g.e., s. 118.
[172] Akkirmâni, a.g.e., s. 43.

fazla mesafe kat etmektir. Bu imkân artma ve eksilmeyi kabul edip sabit değildir. Çünkü parçaları beraber bulunmaz. Bu sabit olmayan ölçülebilir imkân, zamandır.[173]

Akkirmâni bazılarının "zaman hareketin ölçüsüdür. Çünkü o niceliktir. Ya da sabit bir durumun (heyet) ölçüsüdür veya sabit olmayan bir heyetin ölçüsüdür." şeklindeki görüşlerine karşılık olarak Kadı Mir birinci ihtimalin mümkün olmadığını belirtmiştir. "Çünkü zaman sabit olmayan bir durumdur. Sabit olmayan da sabit olan durumun ölçüsü olamaz. O halde zaman, sabit olmayan bir durumun ölçüsüdür.

Hareket, sabit olmayan durum olduğuna göre zaman da hareketin ölçüsüdür, " diyerek onların düşüncelerini reddetti.[174]

Akkirmâni, "bir şeyin parçalarının bir araya gelmesi parçalarının birinde meydana gelenin diğer parçada da meydana gelmesini gerektirmez. Mesafenin cüzleri birleşiktir. Bir parçada yerleşen diğer parçada da yerleşmeyi gerektirmez, " ifadesiyle kelamcılardan bu görüş içinde olanları eleştirmiştir.[175]

Ayrıca İslâm filozoflarının benimsediği şekilde, Akkirmâni, zamanın başlangıcı ve sonu olmadığı açıklamıştır. Eğer zamanın başlangıcı olsaydı varlığından önceki yokluğu, sonralıkla beraber bulunmayan bir öncelik olurdu. Sonralıkla beraber bulunmayan her öncelik de zamani olduğundan zamandan önce zaman olması gerekirdi ki bu bir çelişkidir. Eğer zamanın sonu olsaydı yine aynı şekilde onun yokluğu, öncelikle beraber bulunmayan bir sonralık olurdu. Öncelikle beraber olmayan her sonralık zamani olurdu. Böylece zamandan sonra zaman olmuş olurdu ki bu da bir çelişkidir. [176]

Akkirmâni, zamanın varlığının açık olduğundan bahseder.

---

[173] Akkirmâni, a.g.e., s. 43-44.
[174] Akkirmâni, a.g.e., s. 46.
[175] Geniş bilgi için bkz. Razi, Fahreddin, Kelam'a Giriş, çev: Hüseyin Atay, Ankara, 2002, s. 85-87; Akkirmâni, a.g.e., s. 45.
[176] Akkirmâni, a.g.e., s. 45-47.

Çünkü ümmetlerin hepsi zamanı, saat ve günler, aylar ve yıllar ile anlatmışlardır.[177]

Şimdi zaman hakkında Akkirmâni'den önceki filozofların görüşlerine bakarak Akkirmâni'nin zaman konusundaki düşüncelerinin şekillenmesinde hangi filozofların etkili olduğunu göreceğiz.

Eflatun'a göre an, geçmiş ile gelecek arasında varlığı farzedilen bir sınır yani geçmişin geleceğe dönüştüğü noktadır. Anda, hareket ve sukün bulunmaz. An, zamanın dışındadır.[178] O'na göre zaman hareket eden bir hayaldir. Bu bakımdan ezele benzemez. Zamanın ezeliliği ideye benzemesinden dolayı, yaratılmışlığı da yaratılmış kâinatla birlikte bulunmasından dolayıdır. Bunun için zaman yaratılmamış olanların dışındadır.[179]

Aristo'ya göre de zaman, bölünebilir bir şeydir. An, zamanın bir parçası değildir. Çünkü parça bütünün ölçüsüdür. Bütün ise parçalardan meydana gelmiştir. Fakat zaman anlardan meydana gelmemiştir. Bununla birlikte zamansız an, ansız da zaman mümkün değildir.

Aristo, zamanın hareketle olan münasebetini de araştırmıştır. Her şeyin hareketle değişmesi buna karşılık, zamanın her yerde ve bütün halinde bulunması ve her değişmenin daha hızlı ve daha yavaş olmasına karşılık, zamanın böyle olmadığı ve zamanın nicelik ve nitelik olarak tarif edilmediğinden yola çıkarak zamanda hareket ve değişme olmadığı ve bununla birlikte hareket ve değişme olmadan da zamanın var olamayacağı kanaatine ulaşmıştır. Çünkü O'na göre zaman, ancak hareketle vardır ve daima hareketle uyum içindedir. An, zaman olarak değil, fakat araz sayılması bakımından sayıdır. Sayı olması sebebiyle az

---

[177] Akkirmâni, a.g.e., s. 44.
[178] Yavuz, a.g.m., "aynı yer" s. 102.
[179] Atay, Fârâbî Ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma, Ankara, 1974. s. 86.

ve çokluğu zamanın sürekli olması sebebiyle de kısa ve uzun oluşunun mümkün olduğunu söyler. Zamanın hareketi, hareketin de zamanı tayin etmesinden dolayı zamanla hareket, hareketle de zaman ölçülür. Oluş, yok oluş ve büyüme gibi değişikliklerin zaman içinde meydana gelmesinden dolayı her hareket için bir zaman vardır. Bununla da zamanın sürekli hareketin sayısı olduğu ortaya çıkar.

Aristo, zamanın ezeli olduğunu kabul eder. Zaman içinde olan her şey, zaman tarafından, mekân içinde olanlar da mekân tarafından kuşatılır. Zaman hareketin sayısıdır. Harekette var olan bir şeyi bozduğundan dolayı zamanın kendisi, tahribin sebebidir. Ezeli olan varlıkların oluş ve yok oluşu olmadığı için zamanın onlara bir tesiri yoktur. Çünkü zaman onları kuşatmaz ve varlıklarını da ölçmez. Onlar zamanda değildirler.

Aristo'nun üzerinde durduğu bir konu da zamanın yaratılıp yaratılmadığı meselesi idi. O'na göre zaman miktar olduğu için sonsuzca bölünebilir. Bu sebeple zaman da sonsuz ve ezelidir. Bundan dolayı da zaman yaratılmamıştır.[180]

Aristo'nun bu düşüncelerinden anlaşılıyor ki O, bütün âlemi kuşatan bir zaman anlayışına değil, sadece ay altı âlemini içine alan bir zaman anlayışına sahiptir. Zamanın, ay üstü âlemde hiçbir tesiri yoktur. Zaman sonsuzdur, bölünebilir ve yaratılmamıştır. İslâm felsefe geleneğinde zaman, genellikle hareketle ilgili bir kavram olarak olarak açıklanmıştır. Mesela; Kindî'ye göre zaman, hareketi sayar ve hızını belirler. Hareketin uzun sürmesine yavaşlık, kısa sürmesine de hızlılık denir. Hareket eden o şeyin özelliklerinde bulunur. Zaman ise, her şeyde bir tarzda bulunur ve varlığın değişmesiyle zamanda bir değişim olmaz. O halde zaman, hareket değildir. Kindî, hareketle zaman arasındaki bu ilişkiden dolayı hareketi zamanla özdeş sayanları

[180] Aristoteles, Fizik, s. 187-215.

eleştirmektedir.

O'na göre zaman sayılar gibi bir niceliktir. Ancak sayılar gibi kesintili değil, kesintisiz bir niceliktir. Şöyle ki an, geçmişi geleceğe bağlayan bir şey olsa da sürekliliği olmadığından zamanın bir parçası veya ona ait bir şey sayılmaz. Çünkü onun varlığı düşünülmeden o sona ermektedir. Fakat iki an arasındaki mesafe düşünülürse ona zaman denilebilir. Bu, zamanın öncelik ve sonralıktan başka bir şey olmadığının göstergesi ve geçmiş ve geleceği birleştiren hayali bir andır.[181]

Fârâbî'ye göre zaman, feleğin hareketinin sayısıdır. Zaman harekete bağlı olarak meydana gelir. Bir şeyden meydana gelen ise, meydana geldiği şeyi kuşatmaz. Âlemin zaman bakımından bir başlangıcı yoktur. Zaman, feleğin hareketi sonucunda meydana gelmiştir. Yani zaman diye bir şey yok iken âlem varoldu. Âlemin varolmasıyla da zaman meydana geldi.[182] Fârabi, sınırlı zamanı geçmiş ve gelecek zaman istikametinde içinde bulunduğumuz andan uzaklığına göre sınırlanan zaman şeklinde tanımlamıştır. O'na göre sınırlı zaman içinde vaki olan bir şeyin iki zamanı vardır. Birinci zaman, kendi içinde vaki olan şeyin varlığına tabii olan ve ondan ayrılmayan zamandır. İkinci zaman ise, birinciden daha büyüktür ve birinci zaman onun bir parçasıdır. Örneğin "şu senenin şu ayını filan gününün şu altı saatinde bir harp olması gibi. Bu harbin birinci zamanı şu altı saat olurken şu gün, şu ay, şu sene ise o harbin ikinci zamanıdır." Buradan anlaşılan hadisenin büyük zamanda olduğudur ki büyük zaman ikinci zamandır. Çünkü hadise başlangıç ve sonu itibariyle uyuştuğu kendisinden ayrılmayan ve daha büyük bir zamanın içinde olmuştur. Büyük zamanın bir parçası olan zaman ise birinci zamandır.[183]

İbn Sînâ'ya göre zamanın müstakil bir özü yoktur. O var olup

---

[181] Kindi, a.g.e., s. 33.
[182] Aydın, a.g.e., s.190-193.
[183] Bolay, Naci, Fârâbî ve İbn Sînâ'da Kavram Anlayışı, İstanbul, 1990, s. 51-52.

yok olmaktadır. Yani önceki varlığı yok olup yerine sonraki varlığı geçmektedir. Eğer hareket olmazsa ve değişme olmazsa zaman da yoktur. Hareket, sürekli ve bitişik olduğu için zaman da süreklidir. Zamanın mahiyeti hareketin ölçüsü, miktarı yani niceliği olmasıdır.[184]Bu da öncelik ve sonralığı içermektedir. Öncelik ve sonralığın olmadığı yerde zaman da yoktur. Çünkü olma ve oluşma olmadan, öncelik ve sonralık vücûda gelmediğinden, hareket ve buna bağlı olarak zaman da meydana gelmez. Bundan dolayı zaman her an yenileşen şeyle beraber vardır ve yine İbn Sînâ'ya göre yenileşme yoksa zaman da yoktur. Yani zaman ancak yenilenen bir halin varlığıyla birlikte var olabilir. Bunun da sürekli olması zorunludur. Aksi halde zaman olmayacaktır. Zaman, zaman yönünden değil, mesafe yönünden önceye ve sonraya ayrılan hareketin sayısıdır. Zamanın önce ve sonraya bölünmesinden geçmiş ve gelecek zaman meydana gelir.[185]

İbn Sînâ insanlardan bir kısmının zaman hakkındaki düşüncelerinden bahsetmiş ve onları bu yüzden eleştirmiştir. Onlardan bir kısmı hareketi zaman olarak kabul etmiştir. Buna karşılık olarak İbn Sînâ, Kindî'nin düşüncesini benimsemiş ve hareketin zaman olmadığını savunmuştur. Bunun sebebinin de hareketin bazen hızlı bazen yavaş olmasına rağmen zamanın daha hızlı ve daha yavaş değil, daha kısa ve daha uzun olması ve iki hareket birlikte olabildiği halde, iki zamanın beraber bulunmaması olduğunu belirtmiştir. Bazılarının da feleğin dönüşünün zaman olarak kabul etmeleri karşısında İbn Sînâ, zamanın her parçası zaman iken, dönüşün her parçası bir dönüş değildir. Feleğin kendisi de cisimlerin zamanda olmaları gibi zamandadır. Fârâbî ve İbn Sînâ, zamanın, varlığı zorunlu olması bakımından ezeli olduğunu kabul eden Aristo'ya karşı zamanın ezeli olduğunu, fakat onun ezeliliğinin ilk

[184] Atay, a.g.e., s. 67.
[185] İbn Sînâ, a.g.e., s. 203-204.

varın, yani Tanrının varlığına eşit olacak şekilde onun varlığının yanında bir de zamanın varlığı anlamında olmadığını savunmuştur. Çünkü O'na göre zamana, zaman bakımından bir başlangıç düşünülememesi, onun hiçbir başlangıcı olmaması anlamına gelmez. Zamanın varlığının bir başlangıcı vardır ki bu ilk var yani Tanrıdır. Yani varlığını, ilk ve zorunlu varlık olan Tanrının varlığında bulur ve onun varlığında başlar. Buna dair delilleri ise, varoluş bakımından, zamandan önce bulunanın olmasıdır. Çünkü zaman var edilmiştir. Ondan önce de onun yaratanı gelir. Diğer bir delil ise, nedenlik prensibine göre zamandan önce bulunanın olduğudur. Buna göre hareket ve zamanın öz varlıkları kendi özlerinden önce gelip kendilerinin ilkeleri olamazlar. Zamanın her başlangıç ucundan önce bir öncelik vardır. Tanrı ise her şeyden öncedir. [186]

İbn Sînâ'ya göre an, ise geçmiş ve geleceğin kesiştiği noktadır. Bitişik olan zamanı geçmiş ve geleceğe ayıran vehmi bir varlıktır. Gerçekte yoktur. Eğer gerçekte olmuş olsa zamanın bitişikliği ortadan kalkar. Çünkü geçmiş ile geleceğin arasına girer. Zamana göre an, bilfiil değil, bilkuvve mevcut olabilir. [187]

Görüldüğü üzere Akkirmâni, hareketin ölçülebilir imkân olduğu ve imkânın var olması gerektiği, zamanın hareketin ölçüsü olduğu ve zamanın başlangıç ve sonunun olmadığını kabul ederek Aristo'nun çizgisinde olan İslâm filozoflarının görüşlerini benimsenmiştir.

B. GÖK CİSİMLERİ

Sözlükte felek, "gök, zaman, talih, baht, dünya, her gezegenin üstündeki katı" gibi anlamlarının yanı sıra "zahiri ve batıni iki sathın kuşattığı küre biçiminde bir cisim"[188] şeklinde tarif edilmiştir. Kur'an-ı

[186] Atay, a.g.e., s.64-65 ; İbn Sînâ, a.g.e., s. 189-197.
[187] İbn Sînâ, a.g.e., s. 205 ; Atay, a.g.e., s. 69.
[188] Cürcani, a.g.e., s. 173.

Kerim'de yer alan "Her biri bir felekte yüzer"[189] mealindeki ayette felek kelimesiyle gök cisimlerinin üzerinde döndüğü yer yahut yörüngeleri ifade edilmiştir.[190]

Akkirmâni, feleğin, gök cismi olduğunu ve nefsi natıka sahibi olduğunu belittikten sonra feleğin dairesel olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Bu ispata göre alt ve üst şeklinde değişmeyen iki yön vardır. Bu iki yönün ikisi de mevcuttur ve bölünmeyen bir konuma sahiptir. Eğer böyle olmazsa ona işaret edilmesi ve hareket eden cismin oraya yönelmesi mümkün olmaz. Bunun için yönleri belirleyen ister cisim olsun ister cisimler olsun küre olması zorunludur. Çünkü küre olmayan cisimle alt yön belirlenemez. Küre şeklinde olan gök cismi aynı zamanda basittir. Çünkü felek dairesel hareket eder, düz (doğrusal) hareket etmez. Çünkü düz hareket bir cihete yönelir, diğerinden uzaklaşır. Bu durumda olan her şey için cihetler ondan önce belirlenmiş olur. Feleklerde ise, Fârâbî'nin açıkladığı şekilde, cihetler onunla birlikte belirlenir.[191]

Feleğin tabiatında dairevi harekete bir meyil vardır ve dışardan bir meyil kabul etmez. Çünkü felek eğer dışardan bir meyil kabul ederse bir zamanda bir mesafe kateder. Kasri kuvvet ile bu mesafeyi katetme zamanı tabii meyilli olan hareketin aynı mesafeyi kat etme zamanından daha kısa olurdu. Öyleyse engelli hareket engelsiz hareket gibi olmaz. Bu durum İbn Sînâ'da da aynıdır. O'na göre, meyil farklılığı bakımından yani daha güçlü meyile sahip hareket, meyline mukabil farklı bir zamana sahiptir. Çünkü hangi hareket olursa olsun zamanda olmaması imkânsızdır.[192]Şüphesiz en kısa zamanın en uzun zaman bir oranı vardır. Feleğin tabiatında düz hareket ilkesi bulunmaz. Eğer bulunsaydı bir tabiat birbirine zıt iki eseri gerektirirdi. Feleğin kendisinin cihetleri

[189] El-Enbiya 21/33; Yasin 36/40.
[190] Kutluer, "Felek mad." TDVİA, , İstanbul, 1995, C. XII, s. 304.
[191] Akkirmâni, a.g.e., s. 47-48.
[192] Akkirmâni, a.g.e., s. 59-60; Tûsi, a.g.e., s. 175-176.

belirlemesi feleğin oluş ve bozuluşa tabii olmadığını göstermektedir. Oluş ve bozuluş sûretin nev'inin değişmesidir ve düz hareketi gerektirir. Ancak düz harekete bağlı değildir. Felekte parçalanma ve birleşme de görülmez. Çünkü parçalanma ve birleşme ancak düz hareketle meydana gelir.[193]

Akkirmâni bu konuda bazılarının parçalanma ve birleşmenin düz ya da dairevi hareketle olabileceğini ancak farklı fiillerin felekte meydana gelmesi mümkün olmadığından felek için bunun imkânsız olduğunu söylediklerinden bahseder.[194]

Akkirmâni, feleğin hareketinin kasri ve tabii olmadığı, iradi olduğu belirtmiştir. Feleği hareket ettiren cismâni bir kuvvet değildir. Çünkü cismâni kuvvet parçalanmayı kabul eder. Onun bir parçasının bir şeye gücü yeter. Tümünün ise bu şeylerin hepsine gücü yeter. Aksi halde parça bütüne etki bakımından eşit olur ki bu da çelişki oluşturur. Bu durumda parça sınırlı sınırlı bütüne güç verebilir. Bütün ise sınırsız olan güç yetiremez. Çünkü sınırlı ile başka bir sınırlının birbirine bitişmesi sınırsız olanı gerekli kılmaz. Böylece cismâni kuvvetin gücünün yettiği her şeyin sınırlı olduğu ve feleği hareket ettirenin maddeden ayrı olması gerektiği ispatlanmıştır. Feleğin yakın hareket ettiricisi ise cismâni kuvvettir. Çünkü cüz'i hareketlerin kaynağı cüz'i tasavvuratlardır. Cüz'i tasavvurata sahip her şey de cismanidir.[195]

Felek kavramı İslâm felsefesinde özellikle de Fârâbî'nin ortaya koyduğu sudur teorisinde önemli bir yer tutar. Eflatun'un, küreden meydana gelen daima dönen ruha sahip olmasıyla "ideal şekil" dediği canlı ve akıllı olan gökler âlemi[196] ve Aristo'nun ay üstü ve ay altına dayanan kozmolojisi İslâm filozoflarını etkilemiştir. Çünkü İslâm

[193] Akkirmâni, a.g.e., s. 55-58.
[194] Akkirmâni, a.g.e., s. 50.
[195] Akkirmâni, a.g.e., s. 63-65.
[196] Eflatun, a.g.e., s. 38-46.

kozmolojisinde ay üstü ve ay altı âlemini ayırmada dairesel (devri) hareketin önemi vurgulanmıştır.[197]Aristo, ay üstü âlemdeki feleklerin beşinci bir unsur olan, değişmeye uğramayan, nicelik ve nitelik açısından dönüşüm geçirmeyen, zıddı olmayan ve hafif bir madde olan esirden meydana geldiğini ve hareketlerinin dairevi olduğunu söyler.[198] Dairesel hareket, mükemmel, basit ve sürekli hareket vasfını taşır.[199] Bu feleklerin ilk hareket ettiricisi de Tanrı'dır.[200]

Kindi'ye göre felek, oluşa ve bozuluşa tabii olmayan yoktan yaratılan bir unsurdur. Canlı akıllı ve sürekli ve dairesel hareket eder, zıddı yoktur. Yeryüzündeki oluşun ve bozuluşun yakın sebeplerini teşkil eder.[201]

Fârâbî, felekleri, cisimleri yanında akıl ve ruhları da bulunan dairevi hareket olarak hareket eden varlıklar olarak tanımlamıştır. Feleğin hareketi süreklidir ve kendisinde mevcut olan sûreti, büyüklükleri ve hareketleri değişmez. Onlar ay altı âlemindeki oluş ve bozuluşa tabii olmadıkları için mükemmel varlıklardır. Özlerinde zıtlık yoktur. Yani sükûn arız olmaz. Feleklerin hareketinin kaynağı "şevk" denilen felek nefislerinin maddeden mücerred akıllara benzeme arzusudur. Felekler ay altı âlemindeki değişiklerin fiziki sebeplerini teşkil eder ve bu sebepler de ilk sebep olan Allah'a bağlanır.[202]

Fârâbî'nin sistemini takip eden İbn Sînâ'ya göre de felekler, ay altı âlemindeki dört unsurdan meydana gelen cisimlere karşılık esir denilen beşinci unsurdan meydana gelmiştir. Felekler, başlangıç ve bitiş noktaları belli düz bir harekete sahip olan dört unsurdan farklı olarak başladığı ve bittiği noktalar belirsiz, sürekli ve dairevi bir harekete

---

[197] Kutluer, "Devir mad." TDVİA, İstanbul, 1994, C. IX, s. 232.
[198] Ross, a.g.e., s. 152.
[199] Aristoteles, a.g.e., s. 264b.
[200] Ross, a.g.e., s. 213.
[201] Kindi, a.g.e., s. 232-234.
[202] Fârâbî, el- Medinetü'l Fazıla, İstanbul, 1990, s. 40-41.

sahiptirler. Hiçbir değişikliğe de uğramayan feleklerin cihetleri yoktur ve başka cisimlerin cihetleriyle de kuşatılmamışlardır. Aksine kendileri cihetleri kuşatırlar. Hareketleri tabii değil iradidir.

Gazali, felekler konusunda İslâm filozoflarının, akıllı, canlı ve irade sahibi olan gök cisimlerinin hareketlerinin Allah'a kavuşma arzusundan kaynaklandığı şeklindeki fikirlerinin mümkün olduğunu ancak bunun sadece vahiy ve ilham yoluyla olabileceğini söyleyerek filozofların bu fikirlerinin yetersiz ve geçersiz olduğunu ileri sürer. Gazali feleğin hareketinin basit, dairesel ve iradi olduğu konusunda ise İslâm filozoflarından ayrılmaz.[203]

Görüldüğü üzere Akkirmâni, feleğin dairesel olduğu ve dairesel hareket ettiği, cihetlerin onunla belirlendiği ve hareketinin iradi olduğu konusunda büyük ölçüde İslâm filozoflarının özellikle de İbn Sînâ'nın düşüncelerine bağlı kalmıştır.

C. UNSURLAR

1-Hava, Ateş, Toprak, Su

Unsur kelimesi Arapça'da asıl, kök, soy, şeref ve asalet gibi manalara gelir. Çoğulu anasırdır. Tabiatları çeşitli olan cisimlerin kendisinden derlenip oluştuğu asıldır.[204] Klasik felsefede toprak, su, hava ve ateşten ibarettir. Bu dört bileşik maddeden meydana geldiği için ustukus denir. Bu bileşik olanlar dört şeye ayrıldığı için anasır denir.[205]Bu dört maddenin içinde âlemin kevn ve fesadının meydana gelmesinden dolayı erkân denir. Her birinin diğerine dönüşmesi açısından kevn ve fesadın asılları başlangıcı denir.[206]

Akkirmâni İklil'inde, önceki filozofların izlediği metodu takip

---

[203] Tûsi, Alaattin Ali, Tehafütü'l-Felasife, çev: Recep Duran, Ankara, 1990., s. 178-185.
[204] Cürcani, a.g.e., s. 157.
[205] Karlığa, Bekir, "Anasır-ı Erbaa mad." TDVİA, İstanbul, 1991, C. III. s. 149.
[206] Akkirmâni, a.g.e., s. 67.

etmiş ve basit unsurları anlatmıştır. Basit unsurlar muhteliflerden oluşmamıştır. Tümevarım yoluyla bulunan basit unsurlar dört adettir. Dört unsurdan her biri sûretlerinin çeşidinde diğerine göre farklıdır. Eğer farklı olmasa her bir diğerinin yerini tabii olarak işgal eder. Bu durum yanlıştır. Anasır-ı Erbaadan her biri oluş ve yok oluşa (kevn ve fesad) kabildir. Yani sûretin bir çeşidinin yok olması ve diğer bir çeşidinin meydana gelmesidir. Yani toprağın suya dönüşmesi ve aksi suyun havaya dönüşmesi ve aksi havanın ateşe dönüşmesi ve aksi gibi. Aynı şekilde hava, dağların tepelerinde görüldüğü gibi suya dönüşür, katılaşır ve bir damla haline gelir. Su da ısıtılarak havaya dönüşür. Hava demircilerin körüğünde olduğu gibi ateşe dönüşür. Ateş ise lambada olduğu gibi havaya dönüşür.[207]

Akkirmâni Musannıfın, bu dönüşümlerden bahsettiğini anlatmıştır. Bu bahse göre bu unsurlardan bazısı bir vasıta ile dönüşür. Toprağın havaya inkılabı ve aksi gibi. Çünkü toprak havaya su da havaya inkılab eder. Böylece su ilk önce havaya ikinci olarak hava da ateşe dönüşür. Onlardan bazısı iki vasıta ile dönüşür. Toprağın ateşe inkılabı ve aksi gibi. Çünkü toprak su olur. İlk önce su da hava olur. İkinci olarak hava da ateş olur. Bunların akislerinin de dönüşü bir vasıta yahut iki vasıta ile çıkartılır.

Musannıf vasıtasız dönüşenleri edenleri anlatır. Buna göre saf su hacere inkılab eder. Su havaya inkılab ettiğinde görünmez olur. Çünkü mahiyetin cüzleri gayet küçük olduğundan dolayı görünmez. Yoksa havaya dönüşmesinden dolayı görünmez olduğu kabul edilmez. Böylece hava ateşe dönüşür.[208]

Akkirmâni'ye göre bu anasır-ı erbaanın keyfiyetleri, İklil'de belirtildiği üzere şunlardır: Ateş (hararet), hava (burudet), su (rutubet) ve

---

[207] Akkirmâni, a.g.e., s. 67-68.
[208] Akkirmâni, a.g.e., s. 69.

toprak (yubuset)tır. Unsurların bu keyfiyetlerinde değişme olur. Ateş havaya ve hava da de ateşe dönüştüğü gibi bununla beraber unsurların çeşitli sûretleri (sûret-i neviye) zatıyla kalmıştır. Değişiklik olmaz. Akkirmâni'ye göre, unsurlardan her biri diğerinin keyfiyetinin sûretini kırsa fail kırılan nefsin keyfiyeti olur, sûreti olmaz. Münfail kırılmış sûret keyfiyettir. Nefs keyfiyet değildir. Çünkü hararet soğukluğun sûretini kırar. Soğukluk da sıcaklığın sûretini kırar. Soğukluğun sûretini kırmada sıcaklığın sûreti ile olması gerekmez. Çünkü bir su şiddetli bir soğuk ile birleşirse soğukluğun şiddetini kırar. Az soğuk su da çok sıcak su ile birleşirse sıcaklığın sûretini kırar.[209]

İslâm felsefesinde anasır-ı erbaa (dört unsur) anlayışı Antik Yunan felsefesinden gelmektedir. Yunan felsefesinde yaratma ve yoktan yaratma fikri mevcut olmadığından Tanrı sadece kendi gibi ezeli olan kâinatın ilk maddesine şekil verip onu düzene sokmuştur. Arkhe adı verilen bu madde Thales'e göre su, Anaximenese'e göre hava[210] Heraklatios'a göre ateştir. Empedokles'e göre ise dördü birlikte kâinatın ana maddesini teşkil eder.[211] Eflatun da dört unsur fikrini savunmuştur.[212] Aristo ise, dört unsur anlayışını sistemleştirmiş ve tabiat bilimlerinde hâkim görüş haline getirmiştir. Ona göre kâinat ay üstü ve ay altı olmak üzere ikiye ayrılır. Ay üstü âlemde kevn ve fesad yoktur. Burada bir unsur vardır ki buna esir denir.[213] Ay alt âlem ise oluş ve bozuluşun olduğu âlem olduğundan burada birden fazla unsur vardır. Bunlar hava, su, toprak ve ateştir.[214] Bunlar fiziksel olarak ayrılamaz öğelerdir. Öğeler birbirlerine etki etmek ve tepki vermek zorundadırlar.

---

[209] Akkirmâni, a.g.e., s. 67-70.
[210] Thomson, George, İlk filozoflar, çev: Mehmet H. Doğan, İstanbul, 1998, s. 174.
[211] Erdem, Hüsamettin, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Konya, 1998, s.88. 104; Karlığa, "Anasır-ı Erbaa mad." TDVİA, İstanbul, 1991, s. 149.
[212] Eflâtun, a.g.e., s. 34.
[213] Kaya, "Esir mad." TDVİA, İstanbul, 1995, C. XI, s. 390.
[214] Aristoteles, Metafizik, s. 1014a.

Çünkü onlar birbirleriyle birleşir ve birbirlerine dönüşürler. Bu yüzden sıcak soğuk, kuru ve yaş nitelikleriyle karakterize edilirler. Sıcak ve soğuk genellikle etki edenin kuru ve yaş da etki edilenin rolünü oynar. Dört cismin her birinde bir nitelik vardır ki kuruluk toprakta, soğukluk suda, yaşlık havada, sıcaklık da ateştedir.[215]

Bu konu İslâm dünyasında ilk defa Kindî tarafından geniş bir şekilde tartışılmıştır. Ona göre unsur bütün fiziki varlıkların ilkesidir. Kindî de Aristo gibi oluş ve bozuluşun ancak ay altı âlemde gerçekleştiğini savunmuştur. Dört unsur bu ay altı âlemde bulunur. Oluş ve bozuluş sadece zıt nitelikli varlıklarda gerçekleşir. Sıcaklık, soğukluk yaşlık, kuruluk ise zıt niteliklerin ilkesidir. Bunlar belirli oranlarda karışıp birbirini etkileyerek varlıkları meydana getirirler. Birbirlerine dönüşürken yok olup gitmezler. Parçaları birbiri içine girerler ve Allah'ın bildirdiği zaman süresince onlar bozulmadan kalırlar.[216]

Fârâbî'de de unsurlar dörttür. Küre biçiminde olan ustukusların her birinin maddesi hem kendi sûretini hem de zıddının sûretini de alabilecek durumdadırlar. Unsurlardan her birinin maddesi hepsi için ortaktır. Ay altı âlemdeki bütün maddeler onlardan teşekkül eder. Bu unsurlar varlık mertebesinin en altında bulunur. Madenler, bitkiler ve hayvanlar mertebesinden sonra en üstte düşünen (natık) canlı bulunur.[217]

İbn Sînâ ise unsurlar anlayışına son şeklini veren İslâm filozofudur. İbn Sînâ ay altı âlemdeki bütün varlıkların oluş ve yok oluşlarının bu dört maddede gerçekleştiğinden bahsetmiş ve Sokrat öncesi filozofların arkhe görüşlerini eleştirmiştir. Evail adı verilen ve ilk keyfiyetler olan sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilik unsurları yani hava, su, toprak ve ateşi meydana getirirler. Ateşe hâkim olan keyfiyet sıcaklık, havaya hâkim olan, nemlilik, suya hâkim olan soğukluk,

---

[215] Ross, a.g.e., s. 131.
[216] Kindi, a.g.e., s. 217.
[217] Fârâbî, a.g.e., s. 27; Sunar, a.g.e., s. 109.

toprağa hâkim olanın ise kuruluktur. Şimşek çakması ateşin cüzlerinden meydana gelir. Soğukluk ateş cevherini istila etmekle yoğunlaşır ve hararet gider. Böylece ateşin cüzlerinin yere ait sert cisimlere dönüşmesi vasıtasız olur.[218]Ona göre bozulma bir sûretin ortadan kalkmasıyla, oluş ise yeni bir sûretin kazanılmasıyla gerçekleşir. Bunu gerçekleştiren ise Allah Tealâ'dır.

İbn Sînâ'nın unsurlar hakkındaki fikirleri Aristo'nun fikirlerini tekrardan ibarettir. [219]

İşraki filozof sühreverdi ise feleklerin ve kavabis adını verdiği unsurların nurların nuru olan ilk nurdan sudur ettiğini anlatmıştır.[220]

Kelamcılar unsur konusuyla fazla ilgilenmemişlerdir. Mutezili düşünür Nazzam'ın arkhe olarak unsur fikri, Eşari'nin ise dört unsurdan ziyade dört keyfiyetten söz ettiği görülmektedir.[221]

Gazali'ye göre ise, unsurlar arazdırlar. Bundan dolayı da değişime maruz kalıp kevn ve fesada uğrarlar. Süfli olduklarından dolayı da ay ve güneş gibi gök cisimlerinin etkisi altındadırlar[222].

Seyyid Şerif Cürcani de Haşiye-i Tecrid'de unsurlar konusunu klasik şekilde tekrar etmiştir.[223] Görüldüğü üzere unsurların faaliyeti ay altı âlem ile sınırlanmıştır. Burası oluşun bozuluşun, doğuşun ve ölümün yeridir. Yani bir tabiat sahnesidir. Bu konuda İklil'deki hâkim olan düşünce ile kelamcılarla birlikte İslâm filozoflarının görüşleri aynı doğrultuda seyretmiştir.

2-Maden, Nebat, Hayvan, İnsan

Oluşa ve bozuluşa tabii olan ay altı âleminde bahsettiğimiz dört

---

[218] Akkirmâni, a.g.e., s. 67; İbn Sînâ, a.g.e., s. 59-60.
[219] İbn Sînâ, a.g.e., s. 59-74.
[220] Şerif, M. M, Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri, İstanbul, 1997, s. 283.
[221] Karlığa, a.g.m. s. 150.
[222] Gazali, a.g.e., s. 228; Tûsi, a.g.e., s. 206.
[223] Akkirmâni, a.g.e., s. 68.

unsurun birbirine belli bir ölçüde karışmasından maden, bitki, hayvan ve insan oluşmuştur.[224]

Akkirmâni'nin düşüncesinde bitki, maden, hayvan ve insan varlıklarının kendinden önceki filozoflarda olduğu gibi, nefislerinin kendilerine ait nefsi güçleri vardır. Akkirmâni birinci sırada madenlerin oluşumunu anlatmıştır. Bu anlatıma göre madenler, yer altında bulunan buhar ve dumanın nitelik ve nicelik bakımından karışımları sonucu oluştur. Buhar dumana üstün geldiği takdirde yeşimtaşı, civa, kurşun, şeffaf cevherler meydana gelir. Dumanın buhara üstün gelmesi halinde de tuz, sülfirik asit ve nişadır oluşur. Bunların bir kısmının diğerleriyle karışımından da altın ve gümüş gibi eriyebilen madenler oluşur.[225]

Akkirmâni'nin ikinci sırada açıkladığı bitkiler, şuursuz bir kuvvete sahiptirler. Bu kuvvete nebati nefis denir. Nebati nefsin büyüme, beslenme ve doğma gücü vardır. Bu yönüyle organik cismin ilk kemalidir. Nefsin nebati güçlerinden ilk önce büyüme gücü sonra da üreme gücü sona erer. Beslenme gücü ise yok oluncaya kadar devam eder.[226]

Akkirmâni üçüncü sırada, hayvanları anlatır ve hayvanların cüzileri bildiğinden ve irade ile hareket etme gücü olduğundan ve bu yönden organik cismin ilk kemali olduğundan bahseder. Onda hareket ve müdrike (idrak etme) gücü vardır. Müdrike gücünü dış duyu ve iç duyu olarak iki kısma ayırmıştır. Birinci kısımda dış duyu olarak; duyma, görme, koklama, dokunma ve tatma güçleri bulunur. İkinci kısımda iç duyu olarak; ortak duyu olan (hissi müşterek), hayal vehim, hafıza ve düşünme gücü bulunur. Akkirmâni'nin bu sınıflandırması İbn Sînâ'nın düşüncelerinin tekrarından ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Hayvani nefsin hareket gücü, iradeyi doğuran (el-kuvvetü'l-baise) ve eylemi yapan (el-

[224] Atay, a.g.e., s. 113.
[225] Akkirmâni, a.g.e., s. 74-76.
[226] Akkirmâni, a.g.e., s. 76-78.

kuvvetü'l faile) şeklinde ikiye ayrılır. İradeyi doğuran güç, faydalı şeylerin isteğini taşıması halinde şahvani, üstün gelme isteği taşıdığında ise öfke gücü olarak adlandırılır. Eylemi yapan güç ise adeleleri harekete geçiren güçtür.[227]

Akkirmâni dördüncü olarak insan bahsine geçer ve insanın diğer hayat sahiplerinden nefsi natıka ile ayırt edildiği anlatılır. Nefsi natıka küllileri ve cüz'leri idrak etme, fikri işleri yapma yönlerinen tabii cismin ilk yetkinliğidir. Ayrıca insanda düşünme, tefekkür ve sezgiyle cüz'i fiiler için bedeni harekete geçiren bir de ameli güç vardır. Akıl gücünün mertebeleri vardır.[228] Bu konuda daha sonra görüleceği üzere İslâm filozoflarının görüşleri kabul edilmiş ve psikolojik akıllar öğretisi takip edilmiştir. Bu mertebeler şöyledir.

1- Heyulani akıl: Akli idrakın ilk mertebesinde bulunur. Bu akıl, bütün makulatı elde etme istidadına sahiptir.

2- Meleke Halindeki Akıl: Akli idrakın ikinci mertebesinde bulunur. Nazari bilgilere ulaşmamızı sağlayan bedihi bilgileri ihtiva eder.

3- Bilfiil Akıl: Akli idrakın üçüncü mertebesinde bulunur. Makulleri akleder, ancak onlar üzerinde düşünemez.

4- Müstefad Akıl: Akli idrakın dördüncü mertebesinde bulunur. Elde edilen makuller üzerinde düşünebilen akıldır. Fiil haline ulaşmış bu akıl kutsal güç (el- kuvvetü'l kudsiye) olarak da adlandırılır. Bu insanı hakiki bilgiye ulaştırır. Ayrıca akıl kuvvetinin maddeden ayrı olduğu ve akletme faaliyetinin cismâni organlarla olmadığı kabul edilir. Aksi halde bedeni zayıf düşer. Oysa kırk yaşından sonra beden güçsüzleşmeye başlasa da akıl kuvveti kemale ermiştir. Nefsi natıka bedenle birlikte var olur. Aksinin olması mümkün değildir. Böylece natık nefisler zorunlu

[227] Akkirmâni, a.g.e., s. 78-83.
[228] Tekingür, Sadık, Kur'ânî ve Aklî Düşünme Süreçleri, Ankara, 2022, s. 177-178.

olarak hadistirler.[229]

Önceki filozoflara baktığımız zaman Aristo'nun ay altı âlemdeki varlık hiyerarşisine içinde dört unsurun yer aldığı inorganik dünya ve bu âlemden sonra başlayan içinde cansız madde, bitkiler hayvanlar ve en üstte de insanın yer aldığı organik dünya ile başladığını görürüz.[230] Aristo güneş ışınlarının meydana getirdiği iki buğudan bahseder. Güneş ışınları kuru kara parçası üzerine düştüğünde dumana, ateşe ya da rüzgâra benzeyen sıcak ve kuru bir buğu çıkar. Işınlar suya düştüğünde de buharlı olduğu söylenen bir buğu çıkar. Bu buğular toprağa hapsedildiğinde, buğular mineralleri meydana getirir. Bunlar da nemli buğunun oluşturduğu madenlere ve taşıllara ayrılır.[231]

Aristo bitkilerde ve hayvanlarda bulunan ruhtan bahseder. Duyusal ruh, dokunma, tatma, koklama, işitme ve görmedir. Duyusal ruh sadece algılama işlevine sahip değil aynı zamanda haz ve acıyı hissetme işlevine de sahiptir. Bu da hayvanlarda bulunur. İnsanda ise sadece kendine özgü olan akıl yetisi vardır.[232]

Kindi'ye göre canlılar ve madenler ay altı âlemin bileşiklerindendir. Dört unsur hayvan, bitki ve oluş ve bozuluşa tabii her şeyin ilkesidir. Arzın içinde madenler, arzın yüzeyinde ise, nebat, hayvan ve insan vardır.[233] Kindi, insana ait iki tür algıdan bahseder. Biri, insanlarla birlikte bütün canlıların sahip olduğu duyu algıları, diğeri ise sadece insana ait olan aklın algılarıdır.[234]

Fârâbî de Aristo ve Kindi'de olduğu gibi dört unsurun birbiriyle

---

[229] Akkirmâni, a.g.e., s. 83-89.
[230] Küyel, Mübahat, Türker, "Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri", AÜDTCF Yay., Ankara, 1959, s. 22-23.
[231] Ross, a.g.e., s. 134.
[232] Ross, a.g.e., s. 156.
[233] Hasan, Sabri Osman Muhammed, Allah ve'l-Kevn'inde Feasifeti'l-İslâm, Kahire, 1987, s. 136; Kindi, a.g.e., s. 280.
[234] Kindi, a.g.e., s. 144.

karışması sonucu madenler, bitkiler, hayvan ve insan oluşur.[235]

İbn Sînâ, faal aklın etkisiyle bu dört unsurun çeşitli durumlarda farklı sûretleri kabul edip birbirine dönüşmesini ve ay altı âlemindeki varlıkların meydana geldiğini anlatır. Yerküre üzerindeki buhar ve dumanlar yeteri büyüklükte olmadığı zaman nitelik ve niceliği farklı, çeşitli şekillerde birbirine karışır. Bunlarda suya ait özellikler ağır bastığından altın ve gümüş gibi yer cisimleri meydana gelir. Bu yer cisimlerinden kibrit ve zırnık gibi yanan ve eriyenlerde suya ait ve havaya ait özellikler ağır basar. Erimeyenlerde ise yeryüzüne ait özellikler vardır. Ağır olanlarda, yağlı ve donmayan bir özellik varken erimesine rağmen ağır basıp çökmeyenlerde suya ait özellikler vardır.[236]

İbn Sînâ'nın varlık hiyerarşisinde hayvan, insanla daha alt tabakadaki varlıklar arasında bir köprü durumundadır. Hayvanlar, kendinden alt tabakada bulunan hayvan ve cansız varlıkların sahip olduğu güçlerin yanı sıra hayvani nefsin tüm yeteneklerine sahiptirler. Bunlar algılama duyusu ve kendi kendine hareket etme yetisi vardır. Ayrıca hayvanda dokunma, tata alma, görme, koklama ve duyma gibi zahiri algılarla birlikte hissi müşterek (ortak duyu) olan hayal, vehim, sağduyu, tasavvur ve hatırlama gibi batıni algılar da vardır. Bu algılar bütün hayvanlarda ortak olan duyulardır. Ancak bu algılar çeşitli hayvanlarda farklı derecelerde gelişir.[237]

Beslenme ve üreme gibi hayvansal özelliklerde ortak olan bitkiler elementlerin en yakın dengede birleşmesiyle oluşurlar. Kendilerine has bitkisel bir ruhları (nefs) vardır. bu ruhlar onların beslenmesini, büyümesini ve türünün devam etmesini sağlayan bir kaynaktır. Bitkiler hayatlarını devam ettirmekle görevli köklere

---

[235] Fârâbî, a.g.e., s. 34.
[236] İbn Sînâ, "Uyunu'l-Hikme", (İlahiyat) (Risaleler içinde), notlar ve çev: Alparslan Açıkgenç- M. Hayri Kırbaçoğlu, Ankara, 2004, s. 110.
[237] İbn Sînâ, a.g.e., s.110.

sahiptirler. Ayrıca bitkilerin büyüme ve üretici güçleri vardır.[238]

İbn Sîna'ya göre insan kendine has konuşma, düşünme gib özelliklerinin yanında akla(nefsi natıka) sahip bir varlıktır. İnsanda kuvve olarak melekler ve akılların tabiatı olduğu gibi bitki, hayvan ve minerallerin tabiatı da vardır. Tüm varlık düzeylerini kendisinde barındıran insan varlığın prensibi olan akla sahip olur.[239]

İbn Sînâ beşeri plandaki akılları dört kısımda inceler. Bunlar, bilgi edinmek için nefsin sahip olduğu güç ve yetenekten ibaret olan Heyûlâni akıl, bu gücün daha olgun olduğu bedihi bilgilerin bulunduğu, meleke halindeki akıl, suje ve obje ilişkisi sonucu zihinde bilgilerin belirmeye başladığı fiil halindeki akıl ve varlığa ait olan formların bilgi şeklinde tam teşekkül ettiği müstefad akıldır. İbn Sînâ, düşünmenin beşeri aklı faal aklın etkisine hazırladığını belirtmiştir.[240] Cisimlerin hiç birinde bu özellik yoktur. Makulatı (aklolunanı) idrak edici olan insan ruhunun cisimlerden uzak hem yapı hem de akıl açısından özü tek başına var olan bir cevherdir.[241]

İhvan-ı Safa ise dört unsurun birbirine karışmak sûretiyle oluşan maden, bitki, hayvan ve insanı toprağa en yakın ve uzak olması, sanâtkarlık, zekâ ve manevi açıdan derecelendirerek metafizik bir sıralamaya tabi tutar.[242]

Gazali de madenlerin oluşumu konusunda güneşin toprağı ısıtmasıyla nemli topraktan çıkan buharın ve kuru topraktan çıkan dumanın toprak altında tutulmasının etkili olduğunu belirtmiştir. Madenleri oluşturan bu karışımda duman fazla olursa kükürt ve nişadır, buhar üstün gelirse de arı su elde edilir. Yakut ve kristaller ise taşlaşmış katı duman ve buhardan oluşur. Altın ve gümüş ise içinde nem ve yağ

---

[238] İbn Sînâ, a.g.e., s. 111.
[239] İbn Sînâ, a.g.e., s. 118.
[240] Bolay, S, H, "Akıl mad." TDVİA, İstanbul, 1989, C. II. s. 241.
[241] İbn Sînâ, a.g.e., s. 120.
[242] İhvan-ı Safa, Resailu İhvani's-Safa, I-IV. Nşr., B.el- Bustani, Beyrut, trz., C. II, s. 212-213.

bulunan cevherinde az sıcaklık olan dövülen ve eriyebilen madenlerdir.[243]

Bitkiler, cansızların formundan daha üstün bir form olan bitkisel nefsi kabul için hazır hale gelir. Bu nefiste beslenme, büyüme ve üreme gücü vardır.

Hayvanlar, elementlerin dengeye daha yakın ve daha güzel bir karışım olmasıyla meydana gelir. Bunlarda hayvansal nefis vardır. Bitkilerden daha mükemmeldir ve onlardan farklı olarak idrak edici ve hareket ettirici güce sahiptirler. Gazali ayrıca İbn Sînâ'nın bahsettiği gibi hayvanlarda bulunan ortak duyumdan da söz etmiştir.[244]

Gazali insanın düşünen nefis olduğunu ve bilici ve yapıcı diye iki güce sahip olduğunu anlatır. Bu güçlere akıl adı da verilir. Gazali de İbn Sînâ gibi beşeri plandaki akılları dört kısımda inceler.[245]

Görüldüğü gibi oluş ve bozuluşun gerçekleştiği ay altı âleminde unsurların biribirlerine belirli oranlarda dönüşümüyle oluşan maden, bitki, hayvan ve insan konusunda Akkirmâni, ortaya koyduğu düşüncesiyle özelde İbn Sînâ ve genelde İslâm filozoflarını takip etmiştir.

---

[243] Gazali, a.g.e., s. 266-270.
[244] Gazali, a.g.e., s. 272-273.
[245] Bolay, S, H, Aristo Metafiziği ile., s. 195-196.

II. BÖLÜM

İLAHİYAT (METAFİZİK)

Metafizik, Yunanca; sonra, öte, anlamlarına gelen "meta" sözcüğüyle doğa ve özdeksel anlamlarını veren "phisika" sözcüğünden meydana gelmiş ve Türkçemize fizik ötesi anlamında metafizik olarak geçmiştir.[246] Aristo, fizik ötesini konu edindiği eserine Metafizik adını vermiştir. Müslümanlar bu terimi, "Mâ dün et-Tabia (fizik ötesinde), Mâ ba'd et-Tabia (fizikten sonra) ve Mâ kabl et- Tabia (fizik öncesi) şeklinde kendi dillerine çevirmişlerdir. Ancak bugün bu terimler terine daha çok el- Felsefe el- Ula, İlahiyat ve el- İlm el-İlahi terimleri daha çok kullanılmıştır.[247] Metafizik, var olması bakımından varlığı konu edinen ve fizik ötesi sebeplerle, bilginin ilkelerini araştıran bir felsefe disiplinidir.[248]

Akkirmâni hikmeti nazariyenin kısımlarından biri olarak belirttiği metafiziği, dış dünyada ve akılda maddeye muhtaç olmayan şeyin durumunu bilmek diye tarif etmiştir.[249]

Aristo, Metafiziği; varlığı varlık olarak ele alıp temellendirmek isteyen ilk ve son prensiplerini bulmaya çalışan bir ilim olarak tanımlar.[250]

İslâm filozoflarının metafizik için yapmış oldukları tariflerde Aristo'nun tarifine benzemektedir. Kindi'ye göre metafizik, "değişmeyen varlığın bilgisi, "[251] Fârâbî'ye göre varlığın varlık olarak

---

[246] Hançerlioğlu, a.g.e., s. 258.
[247] Altıntaş, a.g.e., s. 3.
[248] Kutluer, "Metafizik mad." T.D.V.İ.A, İstanbul, 2006, C. XXX, s. 399.
[249] Akkirmâni, a.g.e., s. 5.
[250] Aristoteles, a.g.e., s. 187.
[251] Kindi, a.g.e., s. 15.

ilmi"[252] İbn Sînâ'ya göre ise maddeden ayrı şeyleri, varlığın ilk sebeplerini ve prensiplerin prensibi olan Allah' ı inceleyen bir ilimdir.[253]

Metafizik, gerek Aristo ve gerekse Kindi, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarına göre varlık olması itibariyle varlık ve zaruri olarak onunla beraber olanlardır. Böylece varlığın türleri, teklik ve çokluğu, kuvve ve fiili, cüz'i ve külliliği, zaruret ve mümkünlüğü gibi şeyler metafiziğin konusunu oluştururlar.[254]

Biz, bu metafizik kavramları Eflatun ve Aristo'nun düşünceleriyle birlikte genelde İslâm filozoflarının düşüncelerini, özelde ise Akkirmâni'nin düşüncelerini detaylarına girerek anlatacağız.

1. KÜLLİ VE CÜZ'İ

Külli, sözlükte manası çoğul, lafzı tekil olan bir isim olup "cüzlerden meydana gelmiş şey"[255] anlamına gelir. Mantıkta "belli bir sınıfa bağlı fertlerin tamamını içine alan, evrensel olan, bütün, tamamı, hepsi" gibi tümellik belirten manaları[256] ifade eder. Parçaları birbirine eksiksiz bağlı olan birliği dile getirir.[257]

Cüz'i ise "parça, pay, unsur" anlamlarına gelen Arapça cüz kelimesinden türetilmiş [258] bir kelime olup felsefe ve mantıkta bir varlık türünün tamamına değil bir kısmına ilişkin olan, [259] bütünü meydana getiren nesnelerin her biri[260] gibi tikel manaları ifade ederek küllinin karşıtı olarak kullanılır.

Külli ve cüz'i arasındaki ilişki mantıksal açıdan niceliksel bir

---

[252] Bayrakdar, a.g.e., s. 145.
[253] Altıntaş, a.g.e., s. 28.
[254] Bayrakdar, a.g.e., s. 145.
[255] Cürcani, a.g.e., s. 189.
[256] Bolay, S, H, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, s. 456.
[257] Hançerlioğlu, a.g.e. s. 39; Cürcani, a.g.e., s. 189.
[258] Cürcani, a.g.e., s. 75.
[259] Akarsu, Bedia, Felsefe Terimleri Sözlüğü, İstanbul, 1974, s. 175
[260] Hançerlioğlu, a.g.e., s. 329; Çağrıcı, Mustafa, "Cüz'i mad." TDVİA, C. VIII, s. 149; Cürcani, a.g.e., s. 75.

ilişkidir. Külli kavramında çok sayıda cüz'i toplanmıştır.[261] Hakiki cüz'i ve izafi cüz'i denilen iki cüz'i kavramdan bahsedilir. Hakiki cüz'i, herhangi bir varlıkla ortaklığı kaldıracak şekilde düşünülen bir tek varlık anlamına gelir. Buna göre bütün özel isimler hakiki cüz'i varlıkları göstermektedir. İzafi cüz'i ise daha genel bir varlık cinsinin kapsamına giren daha özel bir varlık türüdür.[262] Buna göre beş külli (tür, cins, fasıl, genel araz, özel araz)[2263]denilen tümeller içinde kapsamı dar olanlar kapsamı geniş olanlara göre cüz'i sayılırlar. Mesela; Ahmet ve Ali'ye göre cisim, hayvan ve insan külli olurken cisme göre hayvan cüz'i, hayvana göre de insan cüz'idir.[264]

Akkirmâni, küllinin sayı bakımından tek bir olmadığını belirtmiştir. Eğer olsaydı bir olan şey siyah ve beyaz gibi zıt olan arazlarla aynı anda vasıflanması gerekirdi ki bu çelişkidir. Külli dış dünyada bulunan cüz'ilerinin her birine uygun zihinde bulunan bir manadır. Zihinde bulunan anlam dışa dünyada bulunan bir şahısta bulunsa, bu şahıs zatı ile bu anlama sahip olur. Yani zihinde olan mana, Zeyd'in şahsında bulunursa Zeyd'in aynı olur. Eğer Amr'ın şahsında bulunursa Amr'ın aynı olur. Diğer fertlere nisbet ile bu zihinde hâsıl olan eşyanın mahiyetidir.[265]

Cüz'i ise, külli tabiat üzerine ziyade olur ve somut şekilde ortaya çıkar. Çünkü her bir külli tasavvuru itibariyle ortaklığa engel olmadığı, şahıs ise şahıs olması bakımından ortaklığa engel olduğundan şahsileşme külli tabiata bir ilave olur. Şahsileşme varsayılan işlerden olduğundan hariçte bulunmaz. Şahsileşme ayrılma ile başkalaşmadır.[266]

İslâm düşüncesinde külli ve cüz'i meselesi özellikle Allah'ın

---

[261] Hançerlioğlu, a.g.e., s. 329.
[262] Çağrıcı, a.g.e. s. 150.
[263] Mutahhari, Murtaza, Felsefe Dersleri, çev: Ahmet Çelik, İstanbul, 1997, s. 234.
[264] Çağrıcı, a.g.e., s. 150.
[265] Akkirmâni, a.g.e., s. 88.
[266] Akkirmâni, a.g.e., s. 89.

ilim sıfatıyla ilgisi dolayısıyla tartışma konusu olmuştur. Kindî'ye göre külli, hangi türden olursa olsun her çeşit birliği ifade ederken cüz'i, külliyi oluşturan ve onu eşit olarak böleni ifade eder. Anlamlı lafızların külli ve cüz'i olarak ikiye ayrılması gibi varlıklar da külli ve cüz'i olarak ikiye ayrılır. Kindî'ye göre cüz'i olan şeyler sonsuz olmaları sebebiyle felsefenin konusu olmaz. Çünkü sonsuz olan şeyin bilgisini kuşatmak imkânsızdır. Bunun aksine hakikatinin bilgisi tam anlamıyla kuşatılabilen ve külli ve sınırlı varlıklar felsefenin konusu olur.[267]

Fârâbî küllinin duyularla algılanan nesneler içerisinde birbirine benzer olan bütün nesneleri kapsadığını ve genel bir anlama sahip olduğunu belirtmiştir. Varlık bağlamında külli konusunu incelerken cevherleri ilk ve ikinci cevherler olarak ikiye ayırır. İlk cevherler maddi varlık alanını oluşturan fertler ve cüz'i nesneler olurken ikinci cevherler ise, insan aklının soyutlama yoluyla elde ettiği külli kavramlardır. Aklın birleştirme ve çokluğu birlik haline getirip kavrama işleminin sonucu olarak ortaya çıkan külli kavramlar bilginin yapı taşlarını oluşturur.[268]

İbn Sînâ, Kindî ve Fârâbî de olduğu gibi külliyi akledilir bir şey olarak kabul edip, bir şeyin ne ve niçin olduğunun bilgisini veren bir kavram olarak tanımlar.

İbn Sînâ'ya göre bir anlamın birçok şeye delaleti bilfiil, bilkuvve olabileceği gibi bilfiil ve bilkuvve olmayabilir. Buna bağlı olarak üç tür külliden söz eder: birinci külliye örnek olarak insan lafzının anlamının birçok kişiye ve bunlardan her birine verildiğinden bahseder. İkinci külliye ise "yedi köşeli ev "örneğini verir ki; böyle bir ev bir tane olsa da bu tabirin varlıkta birçok şey için kullanılması mümkündür. Üçüncü külliye örnek olarak da başka bir güneşin olmadığını kabul eden

---

[267] Kindi, a.g.e., s. 156.
[268] Alper, Ömer Mahir, "Külli mad." TDVİA, İstanbul 2005, C. XXIX., s. 539; Kaya, "Fârâbî mad." TDVİA, İstanbul, 1995, C. XII, s. 149.

birinin, güneş lafzını kullanmasını vermektedir.

İbn Sînâ külli ile cüz'i arasındaki farkı şöyle anlatır; "bütün, bütün olması bakımından ancak şeylerde, tümel ise tümel olması bakımından sadece tasavvurda bulunur. Tümel tek başına mevcut değildir. Bütün parçalarıyla sayılır ve her parça onun varlığına dâhildir. Bütünün doğası kendisindeki parçaları var etmez, aksine onlardan var olur. Tümelin doğası ise kendisindeki parçaları var eder. Tümel her tikele yüklem olarak tümel olur."[269][252]

Kelamcılara göre bir varlığın külli veya cüz'i sayılması durumlara ve şartlara göre değişir. Yani bir duruma göre cüz'i olan varlık başka bir duruma göre külli olabilir. Mesela, hayvan kavramının canlılık şartı bakımından insanı ve diğer varlıkları kapsadığı için hayvan külli olur insan ise cüz'idir. Canlılıktan başka insanda konuşma, düşünme gibi başka nitelikler de olduğundan insan külli hayvan ise cüz'i olur.[270][253] Şehristani'ye göre cüz'i ve külli, dış dünyada mevcut olması bakımından arızi olarak hususileşip somutlaşırlar. Zihinlerde tasavvur edilmesi bakımından ise onlara umumilik ve kapsamlılık özelliği arız olur.[271]

Gazali de varlığı külli ve cüz'i olarak ikiye ayırır. O'na göre külli mananın varlığı dış dünyada değil, zihindedir. Mesela, "duyularımız kişi olarak Zeyd'i algıladığında zihinde bir eser meydana gelir ki bu insan olma formunun zihindeki imgesidir. Bu insan olma formunun zihne nisbeti ile zihindeki diğer formlara nisbeti cüz'i nisbetlerdir. Yalnız başına düşünülen tümelde çokluk ve tahsis bulunmaz. Yani iki insan tümel insanlığın üzerine mekân, nitelik ve bunların dışında artık bir husus eklenmedikçe birbirlerinden ayırt

---

[269] İbn Sînâ, Kitabu'ş-Şifa Metafizik s. 190-191.
[270] Çağrıcı, a.g.e., s. 150.
[271] El- Cabiri, Muhammed Abid, Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, s. 306.

edilmezler.[272][255]

Görüldüğü üzere küllinin zihinde tasavvur edilen genel bir anlama sahip olduğu, cüz'inin ise gerçekte var olan şahsileşmiş somut ve özel bir anlama sahip olduğu Akkirmâni'nin ve İslâm filozoflarının ortaya koyduğu görüşlerin ortak sonucudur.

2. BİR VE ÇOK

Vahid, sözlükte "şeyin bir olduğuna hükmetme ve onun bir olduğunu bilmek", "İlahi zatı akıllarda tasavvur edilen ve zihinlerde tahayyül edilen her şeyden soyutlamak"[273][256] "birlik, içtima, ittisal, ittifak" şeklinde tarif edilmiştir.[274][257] Felsefede ise, Tanrı'nın adı olup, O'nun tek oluşunu ve çokluk olarak görünen varlıkları kendi birliğinde içerişini dile getirir.[275] Kesir ise, azlığın karşıtı olarak kullanılan çokluk ifade eden bir kelimedir.[276][2762]Felsefede vahdet kavramının karşıtı olar kullanılmaktadır.[277]

Akkirmâni biri, "bölünmeyen şey" diye tanımlar. Bir şahıs bakımından bir olmayıp, cins bakımından bir, (insan ve at) gibi, tür bakımından bir, (zeyd ve amr) gibi, yüklem bakımından bir (pamuk ve kar) gibi, özne bakımından bir, (yazan ve gülen) gibi, sayı bakımından bir(zeyd) gibi, birleşme bakımından bir, benzer parçalarına bilkuvve ayrılabilen (su) gibi terkib bakımından bir içinde bilfiil çokluğun bulunduğu (su) gibi olabilir.

Çokluk ise, birin karşıtıdır ve bölünebilen şeye denir. Vahdet kesretin illetidir ve kesrete bir ölçüdür. Kesret de vahdetin sonucudur. İllet, illet olması bakımından ma'lûle karşılık olarak gelir ve ona bağlıdır. Vahdeti kesrete illet ve bir kriter olarak anlamak, kesreti

---

[272] Gazali, a.g.e., s. 137-140; el- Cabiri, a.g.e., s. 306.
[273] Cürcani, a.g.e., s. 67.
[274] Hançerlioğlu, a.g.e., s. 37.
[275] Hançerlipğlu, a.g.e., s. 38.
[276] Cürcani, a.g.e., s. 191.
[277] Hançerlioğlu, a.g.e., s.51.

anlamaya bağlıdır.[278]

Aristo bu kavramların metafiziğin konusu olduğunu birlik ve çokluğun birbirlerinin karşıtı olduğunu, çokluğun bölünebilir olmasından dolayı duyularla algılanabildiğini ve çokluğun birden önce geldiğini söylemektedir.[279]

Kindî de ise Aristo'dan farklı olarak birlik ve çokluğun zorunlu beraberliği üzerinde durmuştur. Birliğin bulunduğu yerde çokluk, çokluğun bulunduğu yerde de birlik vardır. Birliğin arızi, çokluğun da zati olduğunu savunmuştur. Buna göre eşyada araz durumunda olan birlik zati olandan gelmektedir.[280] Çokluğun birlikle var olduğunu savunan Kindî çokluğa verilen birliğin gerçek birden, yani Tanrı tarafından geldiğini[281] belirterek, Tanrı'nın varlığını da ispat etmek istemektedir.

Farabi ve İbn Sînâ ise, birliğin bölünemez tanımına karşılık, çokluğu bölünebilir olarak tanımlar.[282] İbn Sînâ göre bir, daima çoklukla, çokluk da daima birlikle tanımlanır. Birlik akılla, çokluk ise hayal gücüyle daha iyi bilinir. Bir daima çok olanın ilkesidir ve çokun varlık ve mahiyeti birden gelir.[283]

Farabi ve ibn Sînâ çokluğun varlık kazanışını sudur nazariyesi ile açıklamışlardır. Bu nazariye ile gerçek birliğin Allah, çokluğun ise ilk, gerçek birlik ve zorunlu olan Allah'tan sudur eden âlem olduğu anlatılmaktadır.[284]

Gazali ise, bir ve çok konusunu varlığın iki kısmı olarak incelemektedir. Bir'in hakikat ve mecaz olarak iki anlamı olduğunu

---

[278] Akkirmâni, a.g.e., s. 89-90.
[279] Aristoteles, a.g.e., s. 200-203.
[280] Kindî, a.g.e., s. 159-165.
[281] Kindi, a.g.e., s. 160-162.
[282] Durusoy, "Kesret mad." İstanbul, 2005, C. XXVIII.s. 310; İbn Sînâ, a.g.e., I, s. 96.
[283] İbn Sînâ, a.g.e., I, s. 93.
[284] Farabi, a.g.e., s. 33; Sunar, a.g.e., s. 106; İbn Sînâ, a.g.e., II. s. 402-410.

belirtir. Hakikat anlamında bir, belirli tikel varlık için kullanılır ki Allah'ı da bir'in bu hakikat anlamı içinde değerlendirir. Bu anlamda birin bölünemeyeceğini, kuvve ve fiili olarak kendisinde çokluğun bulunmadığını belirtir. Mecaz anlamda ise bir, tek bir tümelin altına girmesinden dolayı bir nesne için kullanılır. Bunlar; cinste, türde, ilintide, nisbette, mevzuda birlik diye beş kısımda incelenir. Çokluğun ise, başkalık, farklılık, karşıtlık, benzerlik, paralellik, eşitlik ve denklik gibi eklentileri olduğunu anlatır. Karşıtlığı da, olumluluk ve olumsuzluk, zıtlık, sahiplik ve yoksunluk, izafe edilenler olarak dört kısımda inceler.[285]

Bu konuda Akkirmâni'nin düşüncesi ile aktardığımız düşüncelerin odak noktası, Allah'ın gerçek bir olması ve çokluğa illet olmasıdır. Birlik ve çokluğu anlamanın, bu ikisinin birbirine bağlı olmasını gerektirmesi de aktardığımız görüşlerin ortak bir yanıdır.

3. KADİM VE HADİS

Sözlükte "varlığı başkasından olmayan mevcuda" denir. Bu, zat ile kadimdir. "Varlığından önce yokluk geçmemiş olan mevcuda da kadim" denir. Bu da zaman ile kadimdir.[286] Terim olarak ise;"Allah'ın varlığının başlangıcı bulunmaması ve başkasına ihtiyaç duymaksızın mevcut olması" diye tanımlanır.[287] Kur'an-ı Kerim'de kıdem kavramı, Allah' a nisbet edilmiştir.[288] Hadis ise; sözlükte "yok iken var olan şey", yani "zamani hudus" başkasına ihtiyaçla olan hudus da "zati hudus" diye adlandırılır.[289]

Akkirmâni'ye göre kadim, "başka bir şeyden varlığa gelmeyen" zaman bakımından ise, "bir öncesi bulunmayan şey"dir. Zatı bakımından

---

[285] Gazali, a.g.e., s. 144-145.
[286] Cürcani, a.g.e. s. 178.
[287] Yavuz, "Kıdem mad." TDVİA, İstanbul, 2005, C. XXVIII. s. 394.
[288] Yûsuf 12/95; Yâsîn 36/39; el-Ahkaf 46/11.
[289] Cürcani, a.g.e., s. 83.

hadis olanı ise "başkası tarafından varlığa gelen şey"(muhdes bi'zaman) şeklinde tarif etmiştir. Zaman bakımından hadis olanın kendisi için bir başlangıç zamanı vardır. Kendisinin varlığından önce bir vakit vardır. Bu vakit geçtikten sonra kendisinin varlığa geldiği başka bir vakit gelir. Zaman bakımından hadis olan zaman, madde ile öncelenmiştir.[290]

İslâm filozofları "hadis"i, bir şeyin varlığının kendi yokluğuyla geçilmiş olması "kıdem"i de bir şeyin varlığının kendi yokluğuyla geçilmemiş olmasıdır, "şeklinde açıklamışlardır. Yani kadim, yokluğun varlığa nisbetle önde olduğu farz edilemeyen varlık olup, hadis ise, yokluğu varlığından önde olan şeyden ibarettir.

Fârâbî'ye göre zatında kadim olan zat birdir. O'ndan başkası ise zatında sonradan olmuş yani hadistir. Kendisiyle zorunlu olan varlık diğer mevcutların ilk sebebi olduğundan varlığı diğer bütün varlıklardan öncedir.[291]

İbn Sînâ ise bu konuda, varlığı zorunlu ve bilfiil olanın, mümkün ve bilfiil olandan önce geldiğinden ve bu durumun sebep ile sebepli arasında da geçerli olduğundan bahsetmiştir.[292] O'na göre her ma'lûlün varlığı illetininin varlığıyla zorunludur. İlletinin varlığından ma'lûl zorunlu olarak çıkar. O ikisi zamanda beraber olmalarına karşılık varlıklarının gerçekleşmesi bakımından beraber değildirler.[293]

Allah'ın dışında hiçbir şeyin hiçbir sûrette kadim olmayacağını savunan kelamcılarla filozoflar arasında bu konu sert tartışmalara sebep olmuştur. Buna sebep olan da İslâm filozoflarının hadisi, madde âleminin özelliklerinden sayması, madde âleminin üzerindeki âlemleri ise soyut ve kadim olarak nitelendirmesidir. Ayrıca, madde âleminin de asıllar ve tümeller bakımından kadim, ardıllar ve tikeller bakımından

---

[290] Akkirmâni, a.g.e., s. 93-95.
[291] Sunar, a.g.e., s. 112.115.
[292] Durusoy, İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, İstanbul, 1993, s. 70.
[293] İbn Sînâ, a.g.e., I, s. 149.

hadis olarak belirtilmesi de tartışmanın sebepleri arasındadır.[294] Filozoflara göre Allah âlemin illetidir. Âlem ise ezelidir. Allah'ın âleme önceliği zaman bakımından olmayıp Zat bakımındandır. Bu öncelik illetin ma'lûle, güneşin ışığa, gölgenin şahsa nisbetinde olduğu gibi bir önceliktir.[295]

Allah'ın ezeli iradesinin tercih ettirici sebep olduğu kabul edildiği takdirde iradenin iradenin ezelde âleme taalluk etmesiyle, âlem de ezeli olacaktır. Çünkü âlem sebepli varlıktır ve sebebinden dolayı varlığa gelmiştir.[296]

Gazali ise İslâm filozoflarını Tehafüt 'ünde sert bir şekilde eleştirmekte ve kendine göre onların tutarsızlıklarını ortaya çıkarmaktadır.[297]

Gazali, bu konuda Allah'ın âlemden önce olduğunu kabul eder ve öncelik konusunu zaman, derece, şeref, yapı ve zatı itibariyle öncelik olarak beş yönden inceler.[298]

Sonuç olarak kendinden önceki İslâm filozoflarını büyük ölçüde takip eden Akkirmâni'nin, bu konudaki görüşünden yola çıkarak O'nun kadim varlığı zatında bir olarak anladığını ve İbn Sînâ'da olduğu gibi illet ve ma'lûlden yola çıkarak bunların zamanda beraber bulunmalarına karşılık varlığa gelmeleri bakımından kadim ve hadis ayrımına tabi tutulabileceğini anlamaktayız. Ayrıca bu konuda Gazali'nin kastettiği şekilde Allah'tan başka bir ezelilik anlayışı ortaya çıkmamakta, sadece sebep ve sebepli arasındaki zorunlu ilişki anlatılmaya çalışılmaktadır.

4. KUVVE VE FİİL

Kuvve, sözlükte "bir iş, bir oluş ve değişim başlangıcı, eyleme

[294] Mutahhari, a.g.e., s. 352.
[295] Mutahhari, a.g.e., s. 353.
[296] Tûsi, a.g.e., s. 49-50.
[297] Tûsi, a.g.e., s. 50-57.
[298] Gazali, a.g.e., s. 146-147.

geçiren etken, güç", [299][282] fiil ise, "başkasına tesir eden için te'sir sebebiyle ilkin arız olan durum, bir şeyin başkasında müessir olması."[300][283] "bir müessirin etkisiyle bir varlık üzerinde görülen şey"[301][284] şeklinde tarif edilmiştir.

Akkirmâni kuvveyi, "diğerinde diğeri olması bakımından değişmenin ilkesi olan şey" diye tanımlanmıştır. Buna göre ortaya çıkan her eser ve fiil kendisinde bulunan bir kuvvetten sudur eder. Yani onun ortaya çıkışı, fiilin cisim olmasından ya da rastlantı sonucu meydana gelmesinden değil, kendisinde bulunan bir kuvvetle olur. Allah ise mutlak anlamda fiildir.[302][285]

Aristo'ya göre kuvve, fiile nisbetle hiçbir gerçeği olmayan ama şu veya bu formu alabilen imkândır. Mesela; bir tunç ve mermer bir blok kuvvet olarak heykeli ihtiva eder ama belli bir forma sahip değildir. O kuvveyi güç ve imkân olarak ikiye ayırır. İlk manasında kuvve, bir başka varlıkta ya da başka varlık olarak aynı varlıkta meydana gelecek değişmenin prensibidir. Mesela doktorun iyileştirme sanatı, hasta kendisi olduğu zaman kendinde mevcuttur. İkinci manasında bir başka varlık tarafından değiştirilmiş bir değişme melekesidir. Buna göre birinci güç aktif, ikinci güç ise pasiftir. Mesela ateşin odunu yakmasında odun pasif güce sahiptir.

Aristo kuvve gibi fiili de ikiye ayırır. Birisi içte mevcut olan yani gerçek fiil, diğeri geçişli ve imal edici fiildir. İçte mevcut olan fiil gaye taşımaz. Geçişli fiil ise failden ayrı olup, bir gaye taşır. Bir evi inşa etmek gibi. Aristo varlığın meydana gelişini izah ederken fiilin kuvveden önce olduğunu savunmaktadır. Tohumun kendisinin meydana getireceği

---

[299] Hançerlioğlu, a.g.e., s. 230.
[300] Cürcani, a.g.e., s. 172.
[301] Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, "Fiil mad." TDVİA, C. XIII. s. 59.
[302] Akkirmâni, a.g.e., s. 95.

varlığa nisbetle önce olması gibi.[303]

Aristo'nun kuvve fiil nazariyesini kendi metafiziğine temel olarak alan Fârâbî'ye[304] göre güç halindeki bir şeyin kendiliğinden fiil alanına çıkamaz, kendi dışındaki bir etken tarafından fiil alanına çıkarılması gerekir.[305]

İbn Sînâ 'ya göre kuvve pasif bir güçtür ve başkasının tesirine tabidir. Fiil de aktif olan ve başkasına tesir eden fail güçtür. Fiil halinde olan zorunlu varlık olurken, kuvve halinde olan da mümkün olmaktadır.[306] Akıl, bu iki kavramla varlıktaki öncelik ve sonralık durumlarını kavrar. Zaman üstü varlıklarda fiil kuvveden önce gelir. Kuvve olan ise her bakımdan sonra olup kendisinden önce fiil ile var olanın bulunması gerekir. Allah'ta olduğu gibi mutlak anlamda fiil ile var olanlar için kuvvelik gerekli değildir. Fiillik, kemal ve hayır, ifade ederken, kuvvelik şerr ve eksiklik ifade eder.[307]

Gazali ise kuvve konusunda, filozoflardan ayrılmaz. O'na göre kuvve, "bir nesnenin yeti ve kabiliyeti ve bir mahalli kabule müsait olması, fiil ise, onun gerçekleşip zaman içinde fiilen varlık haline gelmesi anlamına gelmektedir. Mesela, kuvve halindeki ilim, tohum gibi, fiil halindeki ilim ise bitki gibidir.[308] Gazali de Allah'ın fiili olarak bütün yönlerden var olduğunu ve zatında hiçbir şekilde kuvve bulunmadığını belirtir. Varlığa gelmeyen mümkün varlıklar ise kuvve halindedir.[309]

Sonuç olarak Akkirmâni'nin kendinden önceki filozoflar gibi fiilin ortaya çıkması için kuvvenin gerekli olduğu ve dolayısıyla varlığı olmayanın da fiil halinde olmayıp kuvve halinde olduğu ve buna karşılık

---

[303] Bolay, S, H, Aristo Metafiziği İle Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması, s. 49.
[304] Sunar, a.g.e., s. 97.
[305] Fârâbî, a.g.e., s. 47; Dağ, a.g.m., s. 74-75.
[306] İbn Sînâ, a.g.e., I, s. 152-153; Atay, İbn Sînâ 'da Varlık Nazariyesi, Ankara, 1983, s. 143.
[307] İbn Sînâ, a.g.e., s. 154; Durusoy, a.g.e., s. 69.
[308] Bolay, a.g.e., s. 146-147.
[309] Gazali, a.g.e., s. 155-156.

Allah'ın her türlü kuvveden uzak oluşu düşüncesini benimsediğini ifade edebiliriz.

5-İLLET VE MALUL (SEBEP VE SEBEPLİ)

Sebep, Arapça'da illet kelimesinin karşılığı olup,"bir şeyin varlığı kendisine bağlı olan ve hariç olup onda etki yapan şey"[310] "bir şeyi değiştirmeye ya da bir olayı meydana getirmeye yetili olan şey ya da koşul", "kendisi olmadan bir şeyin kesinlikle varlığa gelemeyeceği şey" ve "olaydan zamansal olarak önce gelen şey" [311] anlamlarına gelir. İslâm felsefesinde illet, onun eserini ve sonucunu ifade eden ma'lûl kavramları etrafında incelenmiştir. İlliyet ise illet ve ma'lûl (sebep ve sonuç) arasındaki ilişki olup, [312] varoluş, oluş ve hareketin açıklanmasında felsefi önemini daima korumuştur.

Akkirmâni illet konusunda şöyle düşünmektedir. İllet, "bir şeyi meydana getirmede ihtiyaç duyulan şeydir" ve maddi, şekli, fail ve gai illet olarak dört kısımda incelenir. Buna göre:

1-Maddi illet; malulden bir parçadır. Fakat malulun o şey ile bilfiil mevcut olması zorunlu olmaz. Göze nazarla toprak gibi. Bu tarif maddi feleğe şamil değildir. Çünkü felek maluldür. Maddesiyle bilfiil mevcuttur. Sûret felek maddesinden ayrı değildir. Bu tarif, maddenin türüne nazarla (göre) feleğin maddesini de içine alır. Madde olduğu durumla feleğin onunla bilfiil mevcut olması zorunlu değildir.

2-Şekli sebep; malulden bir parça olmakla birlikte malulün onunla bilfiil mevcut olması zorunlu olur. Gözün sûreti gibi. Maddi ve şekli illetten kastedilen cisme ait olan madde ve sûrettir. Bu iki illet madde ve sûretin mahiyeti için illetlerdir. Bu iki illet mahiyete illet oldukları gibi vücûd için de illetlerdir. Maddi ve şekli illetler İbn Sînâ'da olduğu gibi mümkün varlığın mahiyetine ilişkin sebeplerdir. Bu yönüyle

---

[310] Cürcani, a.g.e., s. 155.
[311] Cevizci, a.g.e., s. 740.
[312] Akarsu, a.g.e., s. 132.

bu illetler, kalıcı illet olan ve mümkün varlığın varlık sahasına çıkmasına sebep olan fail illet ve gai illetten ayrılırlar.

3-Fail illet; ma'lûlün varlığı kendisinden kaynaklanan illettir. Gözün faili gibi.

4-Gai illet ise; ma'lûlun varlığıyla o illeti meydana getirmektir. Gözden istenilen gaye gibi. Gai illetin illet olması vücûdu zihniyesi itibari iledir. Ama vücûdu hariciyesi itibariyle ma'lûlun ma'lûludur. Gai illet ma'lûlunun üzerine bir mertebe olup ondan daha sonradır. Kısaca gai illette illet ve ma'lûliyet vardır. Vücûdu zihniyesi itibariyle illet, vücûdu haricisi itibariyle ma'lûldur. Fail illet ve gai illet varlığın illeti ismiyle mümtazlardır. Varlık bu iki illete bağlıdır. Fakat mahiyet bağlı değildir.[313]

Akkirmâni'ye göre ma'lûlün varlığının meydana gelmesi illet-i tammenin mevcut olmasına bağlıdır. İllet-i tammeden kastedilen ma'lûlün meydana gelişinde muteber olan işlerin hepsidir. Zîrâ illet-i tamme tahakkuk eylediğinde ma'lûlun vücûdu vacip olmasa ya varlığı olamaz. Bunun olması imkânsızdır. Çünkü imkânsız olsaydı vücûda gelmezdi. Ya da varlığı mümkün olur da tercihe muhtaç olur ve o tercih mümkün varlığı kuvveden fiile çıkarır. Tercihe muhtaç olunca da ma'lûlün vücûdunda muteber olan işlerin hepsi gerçekleşmemiş olur. Bunun olması da imkânsızdır. Mahiyet mahiyet olmasından dolayı kendisine varlık ve yokluktan hiç biri vacib değildir.[314]

Akkirmâni, ma'lûlün fail ve gai illete vasıtasız ihtiyacı olduğundan bahsetmiştir. Ma'lûlün gai illete ihtiyacı failin etkide bulunup etkileyen olması vasıtasıyla ortaya çıkar. Fail illet basit olursa ondan Birden fazla bir şey ortaya çıkmaz. Basitten kastedilen mana zatında tek olup sıfatlardan bir sıfatı bulunmayıp fiili bir iş ile şartlanmış

[313] Akkirmâni, a.g.e., s. 96-97.
[314] Akkirmâni, a.g.e., s. 98.

ve cüzlere sahip olmayan demektir. Ondan iki şey ortaya çıkarsa o şey mürekkep olur. Çünkü bu iki şey birbirinden başka şeylerdir. Her birini diğeri olmadan taakkul etmek mümkündür.[315]

Sebeplilik konusunun sistematik bir şekilde tartışılması Aristo ile başlamıştır.[316]Aristo eşyayı meydana getiren dört sebep ortaya koymuştur. İlk sebep kendisinden yapıldığı içkin maddedir. Mesela; gümüşün vazonun, bronzun heykelin sebebi olması gibi. İkinci sebep formel sebeptir ki bu, bir şeyin şekli ve ne olduğunun tanımıdır. Bronzun heykelin formu yani sûreti olup onun ne olduğunu ortaya koyması gibi. Üçüncü sebep fail yani hareket ettirici sebeptir. Heykeltraşın heykelin sebebi olması gibi. Dördüncü sebep ise gai sebeptir. Her hareketin yöneldiği amaç anlamını verir. Gezinti yapmamızın sebebi sıhhat bulmak içindir. Bu gaye ile gezinti yaparız.

Buradan anlaşılmaktadır ki Aristo'nun düşüncesinde bu dört sebep bir eserin meydana gelişinde zaruri şartlardır. Aristo bu dört sebepten fail ve gaye sebebi dış sebep, madde ve formu ise iç sebep olarak niteler. Dış sebepler iç sebeplerin ortaya çıkması yani madde ve formun ortaya çıkması için çalışırlar. Madde ve form diğer sebeplerin tesirinde kaldıkları için pasiftirler.[317] Bazı hallerde bu sebeplerden üçü yani form, fail ve gaye sebep birbirlerine indirgenirler. Mesela sıhhatin meydana gelmesinde etkili olan tabibin fiili değil, onun zihnindeki sıhhat fikridir.[318] Buradan yola çıkan Aristo fail sebebi sıhhatin hareket ettirici sebebi olarak forma veya akla indirgemektedir.[319] Yani bu dört sebep madde ve form ya da kuvve ve fiil olarak ikiye indirgenebilmektedir ki bunlar varlığın ve oluşun tek iki sebebi ve mecburi başlangıcıdırlar. [320]

---

[315] Akkirmâni, a.g.e., s. 96-97.
[316] Kutluer, "İlliyet mad." TDVİA, s. 121.
[317] Ross, a.g.e., s. 105.
[318] Aristo, a.g.e., 198a s. 24.
[319] Bolay, a.g.e., s. 55.
[320] Aristoteles, a.g.e., 1033b s. 16.

Aristo'ya göre Tanrı bütün varlıkların hem etken hem de formel sebebidir. Aynı zamanda ilk sebeptir[321] ve bütün varlıkların kendisine yöneldiği tek gaye olduğundan gaye sebeptir.

İslâm felsefesinde sebep sonuç ile illet ma'lûl kelimeleri birbirinin anlamdaşı olarak kullanılmıştır. İslâm filozofları da illet ma'lûl konusunda Aristo'nun dört sebep teorisini benimsemişlerdir. Kindî' ye göre her oluş ve bozuluşun sebebi bu dört sebeptir. Bunlarla maddi sebep, yani bir şeyi oluşturan madde, formel sebep, altınla birleşerek dinarı meydana getiren şekil, fail sebep, altına dinar şeklini veren usta, gaye sebeple de ustanın altına dinar şeklini niçin verdiği kastedilir. Kindî hareketin ilkesi olan sebep, yani hareket ettirici etkin sebep olan fail sebep üzerinde durmuş ve hakiki failin Allah olduğunu belirtmiştir.[322]

Fârâbî, sebeplilik prensibine hareket fikrinin analizinden geçerek ulaşmıştır. Çünkü hareket ve değişme var olmayandan varlığa ve imkândan fiiliyata geçişi barındırır. Bu da gerçek ve objektif sebebi gösterir.[3323]sebepliliği mümkün varlıklar açısından konu edinmiştir. O'na göre sebep "bilkuvve varlığın, bilfiil varlık haline gelmesi için muhtaç olduğu bir başka varlığın zatına denir.[324] Hiçbir şeyin kendiliğinden varlığa gelip yok da olamayacağını kabul eden Fârâbî her şeyin dışardan gelen bir sebebinin bulunduğunu benimser. Bu sebepler zinciri ilk sebep olan Allah'a kadar uzanır.[325]

Fârâbî'nin varlık anlayışında ma'lûl varlığın vücûdu bir sebebe bağlı olup, sebep ortadan kalkınca sebeplenen de ortadan kalkar. Eflatun ve Aristo'daki sebepler zincirinin sonsuza kadar devam etmeyeceği ve

---

[321] Bolay, S, H, a.g.e., s. 56.
[322] Kindî, a.g.e., s. 183, 215.
[323] Hammond, Robert, Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi, Çev. Gülnihal Küken – Uluğ Nutku, İstanbul, 2001, s. 31-32.
[324] Fârâbî, Tahsilu's-Saade, s. 52-54.
[325] Fârâbî, Medinetü'l Fazıla, s. 44.

ezeli ve ebedi olan bir sebepte son bulması gerektiği[326309] fikrini Fârâbî de benimsemiştir.[327]

Determinist görüşe sahip olan Fârâbî'ye göre sebepsizmiş gibi görünen olaylar sadece bir görünüşten ibaret olup bizim bilmediğimiz sebepleri vardır.[328]

Fârâbî varlığın sebeplerini şu dört sorunun cevabında toplamaktadır: Bir nesne var mıdır? Ne olarak vardır? O nesnenin varlığı ne iledir? Nasıldır? Bu nesne neden ileri gelmektedir? Bu şey ne içindir?[329] Bu sorulara verilen cevaplar, varlığın sebeplerini ortaya koymaktadır. Bu sebepler de maddi, suri, fail ve gai sebeplerdir. Bu sebeplere göre bir nesne varlık madde olarak vardır ve varlığı sûretle birliktedir. Nesne failin fiilinden ileri gelir ve her varlığın var olmasında bir gaye vardır. [330]

Fârâbî'ye göre esas ve son gaye vacibu'l- vücuttur. Nitekim bunu Kur'an-ı Kerim'den "Doğrusu son varış rabbinedir…"[331] mealindeki ayeti zikrederek ispatlamaya çalışmıştır. [332]

Verilen bilgiler ışığında diyebiliriz ki Fârâbî illet ve ma'lûl konusunda mümkün varlıklar seviyesinde her türlü varlığın maddi, suri, fail ve gai sebepleri olduğunu kabul etmiş ve sebepsiz hiçbir şeyin var olamayacağını kabul ederek tesadüfü reddetmiştir.

Bu konuda Aristo'ya oldukça bağlı olan İbn Sînâ, illeti; "bir varlığın fiil halindeki varlığını kendisinden aldığı bir başka varlığın vücûdunun zatı" şeklinde ma'lûlu ise "fiil halindeki varlığı bir başkasından gelen zat şeklinde tarif etmiştir.[333]

---

[326] Eflatun, a.g.e.,s. 55.
[327] Aydın, a.g.e., s. 115.
[328] Aydın, a.g.e., s. 117.
[329] Farabi, Tahsilu's Sadee, s. 177.
[330] Aydın, a, g, e., s. 118.
[331] Hadid 57/ 3.
[332] Aydın, a, g, e, . s. 119.
[333] Altıntaş, a.g.e., s. 111-112.

İbn Sînâ, oluşun ve var oluşun sebebini ilk ve son sebep olan Allah olarak görür. Sebepsiz olan yalnızca bizatihi zorunlu varlık ve ilk sebep olan Allah'tır. [334]

Ma'lûl varlığın vücûdu illete bağlıdır. İllet ve ma'lûl birlikteliği vardır. İlletin ortadan kalkmasıyla ma'lûl da ortadan kalkar. Sebep sebepliden daha önemli bir yere sahiptir.[335]

Sebeplerin çeşitleri konusunda yine Aristo'nun etkisinde kalan İbn Sînâ da sebepleri maddi, şekli, fail ve gaye şeklinde dört çeşit olarak belirtmiştir.

İbn Sînâ bu sınıflandırmanın yanında ayrıca yine Aristo'nun etkisinde kalarak sebepleri, bir şeyin bizzat sebebi, yakın sebep, uzak sebep, olarak da sınıflandırmıştır.[336] Maddi sebep, var olma gücü ve kuvveti kendinde bulunan ve madde olması itibariyle kabul eden niteliğini taşıyan nesnedir.[337]

Şekli sebep, maddi sebebin şekilleşmesi ve onu tamamlayan şeydir. Yani şekli sebep, bir nesnenin fiilen var olmasını ve onun varlık olarak ortaya çıkmasını sağlar.[338]

Fail sebep, hareket ilkesi olup, başkasında hareket meydana getiren sebeptir. Onun daima fiil halinde olması gerekmediği gibi herhangi bir şey onunla fiil halinde var olur. Fail oluşundan dolayı sebepliyi (ma'lûl) ortaya çıkarır. Böylece failin sebepliden önce olduğu anlaşılır. İbn Sînâ fail sebep konusunda Tanrı tanır filozoflarla tabiatçı filozofları ayırmaktadır. Çünkü tabiatçılar fail sebebe sadece hareket ettiren sebep derken Tanrı tanır filozoflar bunu kabul etmekle beraber fail sebebin kendi özüne benzemeyen kendinden ayrı bir varlık ortaya

---

[334] İbn Sînâ, a.g.e., I, s. 46-59.
[335] Altıntaş, a.g.e., s. 112.
[336] İbn Sînâ, a.g.e., I, . s. 299; Atay, a.g.e., Ankara, 1974, s. 94.
[337] İbn Sînâ, a.g.e., s. 278-281.
[338] İbn Sînâ, a.g.e., s. 257-258.

koyarlar.[339] Bu da fail sebeple var edilen yani sebepli arasındaki farkları ortaya çıkarmıştır. Buna göre fail sebebin özü ile sebeplinin şeklini almaya elverişli değildir. Fail sebep sebepli varlığın içinde bulunacak şekilde onunla birleşmiş değildir. Fail sebeple sebepli her biri birer varlık olarak birbirinden ayrılırlar.[340]

Gaye sebep, faili harekete geçiren, kendisi var olmayıp varlığın onun için olduğu şeydir.[341]

Fiilin başlamasından önce var olan gayenin gerçekleşmesi bir şeyin varlık kazanmasından sonra olur. Buradan gayenin oluş bitmeden yani devam ettiği sürece gerçekleşmeyeceği ortaya çıkmaktadır.[342]

Sonuç olarak diyebiliriz ki; Akkirmâni, illiyyet hakkındaki düşüncesinde Meşşaî filozoflarla görüş birliği içindedir. Her şeyin bir sebebinin olduğunu ve sebebin bir sonucu oluşturduğunu düşünmek ve bu sonucun hem Allah'a hem de Allah'tan başka bir sebebe nisbet edilmesi Allah'ın kâinatı yaratıp yöneten bir fail olmasıyla çelişmez. Dikkat edildiğinde dünyadaki gaye ve nizamın geçerli olabilmesi için Allah'ın kâinatı zorunlu bir sebep sonuç düzeni içinde yaratıp yönettiğini kabul etmek gereklidir

6-VACİBÜ'L VÜCÛD

Vücûd kavramı, varlık anlamının eski Türkçe'deki karşılığı olup [343] Arapça; varlık varoluş [344]anlamına gelir. Felsefede ise var olanı dile getirme olarak anlaşılan varlık bilinçten bağımsız olarak var olan evren diye tanımlanmaktadır.[345] Vacibü'l vücûd ise; varlığı kendi zatından olan ve hiçbir şeye muhtaç olmayan varlıktır ki bu da Allah

[339] İbn Sînâ. a.g.e., s. 257; Atay, a.g.e., s. 97.
[340] İbn Sînâ. a.g.e., s. 259.
[341] İbn Sînâ, a.g.e., s. 283; Altıntaş, a.g.e., s. 115.
[342] İbn Sînâ, a.g.e., s. 283.; Altıntaş, a.g.e., s. 115.
[343] Ülken, H. Ziya, Varlık Ve Oluş, Ankara, 1968, s. 104.
[344] Cürcani, a.g.e., s. 247.
[345] Hançerlioğlu, , Felsefe Sözlüğü, s. 437.

Teâla'dır.[346]

Akkirmâni'deki varlık düşüncesinin temeli daha sonra inceleyeceğimiz İslâm filozoflarının düşüncesine dayanmaktadır. Varlığı, Vacip ve mümkün olarak ikiye ayıran Akkirmâni'ya göre, Allah'ın varlığı hakikatin kendisi olup varlığı kendindendir. Varlığı mahiyetinin aynıdır. Ayrı değildir. Varlığı kendisinin aynı olmayıp da zatına ilave olsaydı zatına sonradan katılmış olurdu ki bu, O'nun var olması için ikinci bir sebebin varlığını gerekirtirirdi. Bu durumda Allah Vacibü'l-Vücûd değil mümküni'l- vücûd olurdu. Bu durumda karşımıza iki ihtimal çıkar ki; buna göre eğer bu sebep yani, Allah'ın varlığını kendi zatına ilave edecek sebep bizzat Allah'ın kendisi olursa bu takdirde O'nun bizzat var olmadan önce var olması gerekirdi. Çünkü bir şeyi var eden sebebin var edilenden önce olması gerekir. Yani kendini var edecek olan Allah'ın var olmadan önce var olması gerekir. Bu tamamen akla aykırıdır. Çünkü bir şey kendi kendini var edici sebebi olamaz. Buradan da Allah'ın oluşa tabii olmayıp varlığı kendinden olan zaruri varlık olması gerektiği anlaşılır. Diğer ihtimal ise Allah'ın varlığını O'nun zatına dışardan bir sebebin ilave etmiş olmasıdır. Bu takdirde de Allah başka bir sebebin eseri olmakla mümkün varlık haline gelmiş olur. Öyleyse Allah'ın varlığı zatına ilave edilmiş olmamalı O'nun varlığı zatının gereği olmalıdır. [347]

Akkirmâni, bu düşünce ile bazı kelamcıların benimsediği "vücûd, zat ve mahiyet üzerine ilavedir"[348] görüşü de reddetmektedir.

Felsefede ise varlık kavramı filozofların düşüncesinde şöyle şekillenmiştir. Eflatun'a göre varlık, tümel olarak var olduğu halde nesnel olarak var olmayan gerçeklik olup bu gerçekliğe de 'ide' adı

---

[346] Cürcani, a.g.e., s. 244.
[347] Akkirmâni, a.g.e., s. 105-106.
[348] Hakkı, İzmirli İsmail, Yeni Kelam İlmi, Ankara, 1981, s. 166.

verilmiştir[349]. Eflatun kâinata düzen veren, her şeyin nedeninin kendisi olduğu bir Tanrı'nın varlığını kabul eder. Aynı zamanda O, iyilik idesinin kendisi ve bilginin ve ahlakiliğin de özüdür.[350]Aristo'da ise varlık; "bir şeyi o şey yapan şey "anlamına gelmektedir. Yani onun tözünü ifade eden şeydir.[351] Aristo'ya göre tümel olan gerçektir. Ama Eflatun'dan farklı olarak O, gerçek olan bu tümellerin varlık sahnesine çıkmadığını ve varlığa çıkanların tikeller olduğunu savunur.

Aristo'ya göre Tanrı, zorunlu bir varlıktır. Çünkü O ezeli-ebedi ve ilk hareket ettiricidir. Zorunlu varlık olması bakımından ilk prensiptir ve iyi olandır.[352] O'na göre varlık, bir şeyin artık sıfatı değildir ve ikisi arasında da zata delalet bakımından bir şey yoktur. Bir ne ise, var da odur. Bir vardan ayrılmaz ve ayrı değildir.[353]

Ortaçağ'da varlık kavramı gerçek anlamını İslâm düşünürleri ile kazanmıştır. Vacip varlık ile mümkün varlık kavramı da ilk defa Farabi tarafından felsefeye kazandırılmıştır. İbn Sînâ Farabi'nin bu ayrımına bir de imkânsız varlığı eklemiştir.[354] İslâm felsefesi düşüncesinde Tanrı evrende bulunan, görünen ve görünmeyen tüm varlıkların sebebidir. Ancak Onun varlığı hiçbir sebebe bağlı değildir. Yokluğu düşünülemez "zorunlu varlık" (Vacibü'l-Vücûd) tır. O, eşyanın varlığı için ilk sebeptir[355]. Mümkün varlık ise; "mümkün'il vücûd" yani var olması için başka bir sebebe (illet)muhtaç olan, var olmaması da mümkün olan varlıktır.[356]

Fârâbî'ye göre Vacibü'l-Vücûd'un cevheri ve zatını cevherlendiren vücûdu başkasını vücûda getiren vücûdun aynısıdır. Yani

---

[349] Platon, Devlet, Çev: Canan Eyi, İstanbul, 2001, s. 290.
[350] Çubukçu, İ. Agâh, İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri, Ankara, 1978, s. 10.
[351] Aristoteles, a.g.e., s. 306-307.
[352] Aristoteles, a.g.e., s.157-169.
[353] Aristoteles, a.g.e., s. 1003 b 22-23.
[354] Kılıç, Cevdet, "Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi, " FÜİFD, Elazığ, 2004, S. 9/1 s. 52-53.
[355] Fârâbî, Uyunü'- Mesail, Mısır, 1907, s. 50.
[356] Kutluer, İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık, İstanbul, 2002, s. 48.

O'nun vücûdu vücuttan başka olan mahiyete ilişkin değildir. O'nun mahiyeti vücûdunun aynıdır.[3573]Mümkün varlıklarda ise; mahiyet varlıktan ayrıdır. Fârâbî varlık-mahiyet ayrımını bütün yaratılmış varlıklarda yapmıştır.[358]

İbn Sînâ da Fârâbî gibi Allah için zat ve mahiyet ayrımını söz konusu olamayacağını belirtmiş ve buna karşılık mümkün varlıklarda mahiyeti varlıktan ayırmıştır.[359]Çünkü bir şeyin mahiyeti onun zihni varlığıdır. Hüviyeti ise dış varlığıdır. Mahiyetle vücûd arasındaki farka göre mümkün olan varlığın salt mahiyet olabileceğidir. Buna karşılık kendinde zorunlu varlık ise ancak var olan olarak tasavvur edilir. O'nun varlığı zorunlu olduğundan mahiyetle varlığı arasında bir farklılık yoktur. Varlığı mahiyeti, mahiyeti varlığıdır[360].

Aralarında paralellik arzeden İslâm filozoflarının görüşleriyle Akkirmâni'nin görüşünden, ortaya çıkan sonuç şudur ki; Allah Vacibü'l-Vücûddur. Yani O'nun varlığı hiçbir sûrette sonradan oluşa tabii değildir.

7. VACİBÜ'L-VÜCÛD'UN ÖZELLİKLERİ

İslâm Meşşaî filozoflarının Tanrı'nın zat ve mahiyet ayrılmazlığı fikirleri Allah'ın sıfatları konusuna da yansıyor ve bu konuda Allah'ın sıfatlarının zatının aynı mı yoksa gayrı mı olduğu sorusunu karşımıza çıkarıyor.

Akkirmâni, sıfatlar konusunda Allah'ın, başkasına muhtaç hiçbir yönü bulunmayıp, O'nun zatının bütün sıfatlarına yeterli olduğunu, yani sıfatlarını içine aldığını, bundan dolayı bütün yönleriyle vacip olduğu anlatır. Eğer Allah'ın zatı sıfatlarına yeterli olmasaydı bazı

---

[357] Fârâbî, a.g.e., s. 20; Sunar, a.g.e., s. 113.
[358] Atay, a.g.e., Ankara, 1983, s. 72.
[359] Olguner, Fahrettin, Üç Türk İslâm Mütefekkiri Düşüncesinde Varoluş, İstanbul, 2001, s. 108; Kutluer, a.g.e., s. 92-93.
[360] Atay, a.g.e., Ankara 1983, s. 69.

sıfatları Allah'ın varlığının sebebi, yokluğu da yokluğunun sebebi olurdu. Buna bağlı olarak da Allah zaruri varlık olmazdı. Çünkü varlığı söz konusu sıfatlarının varlığına bağlı olurdu.[361]

Allah'ın sıfatları konusunda ortaya çıkan bu problem uzun müddet tartışılmış ve bazı filozoflarla bazı kelamcıları karşı karşıya getirmiştir.

İslâm Meşşaî filozoflarının ortak fikri olan "Allah'ın sıfatları zatının aynıdır" görüşüne göre Allah zatı ile âlimdir, zatı ile kadimdir.[362]

İbn Sînâ'ya göre O'nun zatının dışında bir şey kabul edersek Zatının dışında olan şeyin varlığı O'nun varlığının sebebi, yokluğu da yokluğunun sebebi olur ve böylece Allah mürekkeb olur.[363] Mürekkep varlığın da varlık sebebi bütünün varoluşundan önce parçaların varlığını zaruri kılar. Böylece mürekkep varlığın kendisiyle vacip olmayacağı ortaya çıkar. Öyle ise Allah mürekkep değil basittir.[364] Allah mana, keyfiyet ve sayıca da bölünüp parçalanamaz.[365]

Fârâbî'ye göre ise; Allah madde olmadığı için cevheri itibariyle bilfiil akıldır. Bir şey varlığı için maddeye muhtaç olmadıkça cevheri itibariyle bilfiil akıl olur.[366] O'nun âlim olması da diri ve hayy olması da böyledir.[367]

Allah'ın sıfatları konusu İslâm tarihi boyunca bazı filozoflar üzerinde bir takım menfi tutumların ortaya çıkmasına sebep olmuş hatta söz konusu filozofları tekfire varan iddialar ortaya atılmıştır.[368] Kanaatimizce bu bir yanlış anlamanın ürünüdür. Düşünürümüz Akkirmâni deİslâm Meşşaî filozoflarıyla aynı görüşü savunmuş ve

---

[361] Akkirmâni, a.g.e., s. 107-108.
[362] Kutluer, İlhan, a.g.e., s. 191; Fârâbî, Medinetü'l Fazıla, s. 20.
[363] Olguner, Fahrettin, a.g.e., s. 94.
[364] Altıntaş, Hayrani, İbn Sînâ Metafiziği, s. 62.
[365] Olguner, Fahrettin, a.g.e., s. 94.
[366] Fârâbî, a.g.e., , s. 21.
[367] Fârâbî, a.g.e., s. 22.
[368] Tûsi, Alaattin, a.g.e., s. 105.

sıfatları inkâr yoluna gitmemiştir Allah'ın birliği konusuna gelince Akkirmâni, Allah'ın birliğini, iki zorunlu varlık örneğiyle açıklar. Buna göre zorunlu iki varlığın varolduğu farz edildiğinde, her ikisi de var oluşlarındaki zorunluluk sebebiyle ortak olmalarının yanında birbirlerinden farklı olan yönleri de bulunurdu. Kendisiyle farklı olunan yönde zorunlu varlığın mahiyetinin tamamı olması imkânsızdır. Böylece zorunlu varlığın varlığı, her iki zorunlu varlığın mahiyetinin dışında olurdu. Zorunlu varlığın varlığından ayrı bir mahiyeti bulunmaması da bunu imkânsız kılar. Çünkü kendisiyle farklı olunan yön zorunlu varlığın mahiyetinin tamamı olmaması durumunda da her bir zorunlu varlık diğeriyle ortak olduğu ve diğerinden ayrı olduğu yönler itibariyle bileşik varlık olurdu. Ancak zorunlu varlık için bu durum düşünülemez. Kendisiyle zorunlu varlık olan Allah, kendisiyle bilendir. Çünkü kendisi maddeden mücerreddir ve maddeden mücerred olan her şey kendisiyle bilir. Bu bağlamda, ilim de maddeden soyutlanmış olan şeyin hakikatinin ortaya çıkmasıdır.[369]

Ayrıca İbn Sînâ'da görüleceği gibi Akkirmâni kendisiyle var olanın, akletme sürecinde kendisiyle akil ve ma'kul olanın, birbirinden ayrı varlıklar olmadığını belirtmektedir. Her insanın kendisini kendisiyle aklettiği, aksi halde her insanın akleden ve akledilen olmak üzere iki nefsinin olması gerektiğini ileri sürerek, bu düşüncesini ispatlamıştır.[370]

Allah'ın birliği meselesinde Aristo, Metafiziğ'inde Tanrı'nın bir olduğunun akla daha uygun olduğunu söylemiş ve bunu "Âlemi birkaç tanenin ifade etmesi iyi bir şey değildir, en iyisi bir idare edenin bulunmasıdır."[371] şeklinde ifade etmiştir.

İslâm filozofları ise Allah'ın birliğini kanıtlamak için zorunlu ve mümkün kavramlarını kullanmışlardır. Buna göre zorunlu varlık

---

[369] Akkirmâni, a.g.e., s. 106.
[370] Akkirmâni, a.g.e., s.113.
[371] Bolay, S, H, a.g.e., s. 109.

birden fazla olsaydı, zorunlu varlık kavramının hem zorunlu hem de mümkün için geçerli olması gerekirdi. Bu da zorunlu varlığın mümkün varlıklar gibi sebepli olmasını gerektirirdi. Ancak sebepli varlıklar zinciri bir son sebepte nihayete erer ve bu son sebebin de zorunlu varlık olması gerekir.[372]

Fârâbî Allah'ın bir oluşunu farklı açılardan ele alır. Şöyle ki Allah varolanların ilki olması itibariyle tektir. Varlığını oluşturacak parçalarının bulunmaması yani basit olup, mürekkep olmaması ve dolayısıyla bölünememesi sebebiyle birdir. O'nun varlık türünü paylaşan hiçbir varlık yoktur. Öncesiz ve sonrasızdır. Zatını kendi zatıyla düşünür.[373] "Dolayısıyla O hem akıldır, hem akildir, hem de ma'kuldür ve bütün bunlar aynı şeydir."[374]

Bu konuda İbn Sînâ Fârâbî'nin görüşlerini aynen tekrar eder. Ayrıca kendisiyle zorunlu olan varlığın kendisiyle akletmesi konusunda maddeden ayrık olan varlığın kendisiyle akıl, akil ve ma'kul olmasının birçokluk anlamına gelmediğini belirtir.[375]Bu düşüncenin Akkirmâni'yi büyük ölçüde etkilediği görülmektedir.

Gazali, Allah'ın birliğini zıddı bulunmayan, bölünme kabul etmeyen şeklinde anlatırken ibn Sînâ'nın ve Fârâbî'nin Allah ile ilgili görüşlerine dayanmaktadır.[376]

Allah'ın âlim sıfatı da, Allah'ın cüziyyatı bilip bilmemesi şeklinde, felsefede büyük ölçüde bir tartışma konusu olmuştur.

Akkirmâni bu konuda Allah'ın maddeden mücerred olmasından dolayı cüz'iyyatı umumi bir şekilde bildiğinden bahseder. Buna göre zatı ile zorunlu ve âlim olan Allah'ın kendini akletmesi sonucu

---

[372] Fârâbî, Medinetü'l Fazıla, s. 39-40; İbn Sînâ, a.g.e., I, s. 43-47.
[373] Aydınlı, Yaşar, Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi, İstanbul, 2000, s. 28-29; Çubukçu, a.g.e., s. 26.
[374] Sunar, a.g.e., s. 103.
[375] Kutluer, a.g.e., s. 125-136; Olguner, a.g.e., s. 80-85.
[376]Düzgün, a.g.e., s. 124.

cüz'ilerin sebepleri olan küllileri bilmesi, bunların sonuçları olan cüz'ileri de bilmesini gerektirir. Çünkü sebebi bilen ondan meydana gelen şeyleri de bilir. Kendisiyle zorunlu varlığın cüz'leri değişmeleriyle bilmesi, İslâm filozoflarının düşüncesinde olduğu gibi Allah'ın zorunlu varlık olmasıyla çelişki arzeder.[377]

Akkirmâni'den önceki filozoflara baktığımızda, Aristo'nun "Allah'ın araz ve nitelikleriyle zaman ve mekânda değişikliğe uğrayan cüz'i varlıkları değişme durumlarıyla bilmesi kendisinde değişiklik meydana getirir. Bu yüzden böyle bir bilgi O'nun hakkında söz konusu olamaz," [378] şeklindeki düşüncesine karşılık, İslâm düşüncesinde zorunlu varlığın, değişmeler dünyasında bulunan cüz'i olayları zatında bir değişmeye yol açmaksızın bildiği şu şekilde anlatıldığını görürüz. Zorunlu varlık, zatını aklettiğinde bütün var olanların ilkesi olduğunu belirtir. Kendisiyle zorunlu varlığın bütün varlık ve oluşların hakikatini kapsayan bilgisi cüz'i varlıkların zaman içindeki değişmelerinden etkilenmeden o varlıkları bilmesini sağlar. Çünkü cüz'ileri bilmek için onların ilkelerini bilmek yeterlidir. Zorunlu varlığın, cüz'i varlığı, zaman içinde olan değişimleriyle birlikte, bilmesini beklemek O'nun her bakımdan zorunlu varlık olmasıyla çelişen bir durum ortaya çıkarır.[379] Yani Allah, ezelden ebede her şeyi hiçbir değişmeye uğramaksızın külli yapılarıyla ve kanunlarıyla bilir.[380]

Allah'ın irade sahibi ve cömert oluşu konusunda Akkirmâni, Allah'ın birşeyi yaratmasında bir maksat ve bir kemale ulaşma isteği olmadığından bahseder. Çünkü Allah bir şeyi bir gaye için değil, hayrın düzeni olduğu için gerektiği şekilde yaratır. Gayenin gerçekleşmesi ve kemalin elde edilmesi bir eksikliğin giderilmesi anlamına gelir ki bu da

---

[377] Akkirmâni, a.g.e., s. 110-111.
[378] Aristoteles, a.g.e., s. 1072 b 15.
[379] Kutluer, a.g.e., s. 150-164.
[380] Çağrıcı, Mustafa, "Cüz'i mad." TDVİA, İstanbul, 1993, C. VIII. s. 150.

o işi yapmadan önce Allah'ın eksik bulunması anlamına geleceğinden böyle bir şeyin Allah için düşünülmesi O'nun Vacibü'l Vücûd oluşuna ters düşer. Çünkü O her türlü eksiklikten uzaktır.[381]

Akkirmâni'nin büyük ölçüde görüşlerini benimsediği İbn Sînâ da bu konuda, Allah'ın zatıyla bilen olup, her şeye bulundukları düzen içinde varlık verdiğinden, her şeyin O'ndan gelip, O'nun emrinde bulunduğundan bahseder. Allah'ın cömert oluşunu da herhangi bir gaye olmaksızın faydaların kendisinden sudur etmesine izin verir[382] şeklinde açıklar. Çünkü gaye, bir olgunluğa ve üstünlüğe yönelmedir. Bu yöneliş, bir eksikliğin ifadesi olduğundan, Allah'ın bir gayesi olamaz.[383]

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Akkirmâni'nin Vacibü'ı- Vücûd hakkında ortaya koyduğu düşünce, İslâm Meşşaî filozoflarında olduğu gibi, Vacibü'l-Vücûd'un, kendisiyle zorunlu, kendisiyle âlim, akil ve makul, varlığın sebebi, zatı sıfatlarıyla aynı, benzeri ve dengi bulunmayan bir, irade sahibi ve cömert olmasıdır.

8-AKIL

Sözlükte akıl, "kendisiyle eşyanın hakikatleri bilinen ve anlaşılan şey,"[384] Kur'an'da, "bilgi edinmeye yarayan bir güç ve bu güç ile elde edilen bilgi" şeklinde tarif edilmiştir. Felsefede ise, akıl, "yunanca nous, Latince ratio ve intellectus karşılığıdır".[385]

İlk çağdan beri filozoflar varlığın izahı konusunda aklın ontolojik yapısını incelemişlerdir. Eflatun'un varlık anlayışında iki tür varlıktan söz edilmektedir. Bunlar özünü idelerin oluşturduğu ezeli ve ebedi olan ideler âlemi, diğeri ise gölgeler âlemidir. Varlık düzenini bir

---

[381] Akkirmâni, a.g.e., s. 113.
[382] Altıntaş, İbn Sînâ metafiziği, s. 75.
[383] Olguner, a.g.e., s. 56.
[384] Cürcani, a.g.e., s.154. ; Bolay, S, H, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, s. 7.
[385] Bolay, S, H, "Akıl Mad." TDVİA, C.II, s. 238.

piramite benzeterek en üste iyi idesini yerleştirir.[386] Plotinus'un kozmolojik sisteminde akıl, Tanrı'dan feyz ve sudûr yoluyla çıkan ilk varlıktır.[387]

Akkirmâni varlık konusunu, ileride görüleceği üzere kendisinden önceki İslâm filozoflarında olduğu gibi akıllarlarla açıklamıştır. Buna göre ilk ilke basit olduğundan ve kendisinden ancak tek bir şey sudûr ettiğinden ilk ilkeden ancak tek bir şey sudûr eder. Bu sudûr eden şey, madde, sûret, nefis veya araz olamaz. Çünkü madde, sûretsiz bilfiil vücûda gelemez. Sûret, madden önce gelemez, arazın cevherin varlığından önce varlığı yoktur. Nefis, cismin varlığından önce fail değildir. Bundan dolayı ilk ilkeden sudûr eden akıldır.[388]

Ayrıca Akkirmâni, müessirin bir akıl mı bir felek mi, birçok akıl ya da birçok felek mi olabileceği üzerinde durmuş, neticede "birden ancak bir çıkar" ilkesi gereğince bütün feleklerin tek bir akıldan sudûrunu imkânsız görmüştür. Buna bağlı olarak ilk ilkeden ancak tek akıl sudûr eder. Diğer şıkların olması da mümkün değildir. Çünkü kuşatılan (mahvi) daha küçük ve daha hususidir. Daha küçük ve hususi olanın da daha şerefli ve büyük olanın sebebi olması imkânsızdır. Feleğin ve diğer feleklerin birbirlerinin illeti olmasının imkânsızlığını da gösteren Akkirmâni, neticede feleklerin illetinin birden fazla akıl olduğunu açıklamıştır.[389]

Akkirmâni, akılların ezeli olduğu açıklamıştır. Buna göre zorunlu varlık akıllara tesir etmek için gerekli olan her sıfata sahiptir. Akıllar da birbirlerine tesir için gerekli her şeye bilfiil sahip olmaları ve tam sebebin bulunmasıyla da sebeplinin bulunmasının zaruri olması

---

[386] Köni, Yunus Kazım, Platon'nun İde Nazariyesi, İstanbul, 1937, s. 71; Platon, Timaios, s. 66.
[387] Plotinus, Enneadlar, çev: Zeki Özcan, Bursa 1996, s. 21.
[388] Akkirmâni, a.g.e., s. 114.
[389] Akkirmâni, a.g.e., s. 115-116.

akılların ezeli olduğunu göstermektedir.[390]

Akkirmâni'nin bu düşüncesi İslâm filozoflarındaki varlığın, zaman yönünden ezeliliği[391] düşüncesiyle bağdaşmaktadır.

Allah ile cismâni âlem arasındaki aracı konumlardan da bahseden Akkirmâni'ye göre zorunlu varlık olan Allah'tan ilk sudûr eden mutlak akıldır. Kendisi sebebiyle mümkün, illeti sebebiyle zorunlu varlık olmasından dolayı bu akılda çokluk vardır. Bu akıl, başkasıyla zorunlu olduğundan ikinci aklın ilkesi, mümkün varlık olması sebebiyle de büyük feleğin ilkesidir. Bu yolla her akıldan bir akıl ve bir felek sudûr eder ve sudûr dokuzuncu akılda sona erer. Ondan da ay feleği ve onuncu akıl olan faal akıl sudûr eder. Faal akıldan ise cismâni sûretlerin ilkesi olan ilk madde ve sûretin sudûr etmesiyle ay altı âlemdeki cismâni âlemin sûretleri vücûda gelir.[392]

Aristo'dan beri devam eden "birden ancak bir çıkar" bir olan Tanrı'dan birden fazla varlık çıkması tanrı'nın zatında çokluk bulunduğuna işaret eder [393]şeklindeki ön yargı ile İslâm filozofları, Tanrı ile madde arasına gayrı maddi olan akılları koymuşlardır.[394]

Kindî'nin varlık sıralamasında Allah'ın ilk yarattığı varlık olan akıl, kendinden sonra gelen varlığa etki eder. Akıllardan sonra gelen ikinci varlık külli nefistir. Âlem de varlığını külli nefis ile bulmuştur. Âlemin aslı olan madde külli nefisten sonra gelir. Madde aklın iradesiyle çeşitli parçalar halinde oluşmuştur. Bu Kindî' nin iki kısma ayırdığı evrenin ayüstü âlemidir. Ay altı âlemi ise dört unsurdan (toprak, su, hava, ateş) oluşmuştur.[395]

Fârâbî, varlık felsefesini kendinden önceki filozofların fikirleri

---

[390] Akkirmâni, a.g.e., s. 118.
[391] Atay, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre yaratma, s. 132.
[392] Akkirmâni, a.g.e., s. 118-119.
[393] Aristoteles, a.g.e., s. 1072b s. 14-21.
[394] Bolay, "Akıl mad.", s. 239.
[395] Kindî, a.g.e., s. 12-13.

ile dinin verilerini bir uzlaşma arayışı ile kurmaya çalışmıştır. İlahi âlem olarak kabul ettiği ay üstü âlem ile kevn ve fesadın yeri kabul ettiği ay altı âlemini sudûr nazariyesiyle açıklamıştır. Fârâbî sudûrun temelini oluşturan üç temel prensipten bahseder. Bunlar, varlığın zaruri ve mümkün olarak iki kısım olması, Allah için düşünmenin yaratma ve feyz demek oluşu ve birden yalnız bir çıkar ilkesidir.[396]

İbn Sînâ, Fârâbî'nin varlık konusunda Fârâbî'yi takip etmiş hem de O'nun ortaya koyduğu sudûr nazariyesini geliştirmiştir. İbn Sînâ da sudûrun gerçekleşebilmesi için, Fârâbî'de olduğu gibi üç prensibin olmasını gerekli görmüştür.[397]

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesine göre zorunlu, bir ve basit bir varlık olan Allah'tan feyz yoluyla taşan ilk varlık akıldır. Bu akıl sayı bakımından bir olsa da kendisinde kendisinde araz olarak çokluk mevcuttur. Tanrı'nın kendi kendisini bilmesinden meydana gelen bu akıl, özü bakımından mümkün, ilk olması bakımından da zorunlu bir varlıktır. Allah'ın varlığını ve kendi varlığını bilen, şuurlu bir varlık olan ilk aklın kendisini düşünmesi sonucunda ondan üç şey meydan gelir. İkinci akıl, birinci gök ve bu feleğin nefsi âlemdeki çokluğun sebebi, ilk aklın bu iki yönlü fonksiyonudur. İkinci akıl da birincinin yaptığı gibi, Allah'ı düşünmesinden üçüncü akıl ve ikinci felek (sabit yıldızlar) ile onun nefsi meydana gelir. Her akıldan bir akıl, bir felek ve onun nefsi çıkarak bu zincir onuncu akılda son bulur. Bu en üstteki gök ile en alttaki ay feleği arasındaki varlıklar ay üstü âlemi oluşturur. Onuncu akıl ise akılların sonuncusu olan faal akıldır. Bu akıl değişim, oluş ve bozuluşun yeri olan ay altı âlem ile ay üstü âlemi birbirine bağlar. Ay altı âlemindeki dört unsur ve insani ruhlar Tanrı'nın bilgisi dâhilinde faal

[396] Fârâbî, Uyunu'l-Mesail, Mısır, 1907, s. 51.
[397] İbn Sînâ, Kitabü'ş-Şifa II, s. 402.

akıl tarafından meydana getirilir.[398]

İslâm filozofları İslâm'daki yoktan yaratma ilkesini mantıki olarak açıklamakta güçlük çekmişlerdir. Yaratma kavramının Tanrı'da bir değişmeyi gündeme getirmesi, bunun da Allah'ın mükemmelliği ve mutlaklığıyla çatışması, çokluğun birlik olan tanrıdan, nasıl çıkmış olabileceği [399] gibi problemleri sudûr fikriyle aşılmıştır. Ayrıca varlığı, vacip ve mümkün olarak ayırmaları da bu problemlerin kolayca çözülmesini sağlamıştır.[400]

Gazali'nin düşüncesinde mümkün varlıkların hepsi Allah'ın yoktan yaratmasıyla meydana gelmiştir. Yoktan yaratılmayı kabul eden Gazali, yokluğu da bir prensip ve Allah'ın bir fiili olarak görür ve ona varlık verir. Gazali kendisine isnad edilen "el-madnunu bih ala gayri ehlih" adlı eserinde âlemi, Aristo tarzında ay üstü ve ay altı olarak ayırmaktadır.[401] Bu âlemleri manevi ve maddi, ulvi ve sufli, cismâni ve ruhani veya hissi ve akli diye ikiye ayırmaktadır. Bu iki âlem kesin hatlarla ayrılmamış olup iç-içedirler. Ulvi âlem nurlarla doludur. Bunlar meleklerin cevherleridir. Süfli âlem de bunlarla doludur ve hayvani ve insani hayat bu nurun eseridir.

Gazali bu âlemlerden birincisine mülk ve şehadet ikincisine de gayb ve melekût âlemleri adını vermektedir. Bu âlemi Allah'ın iradesiyle kurulmuş, değişmeyen, teemmül yoluyla idrak edilebilen, daimi hakikat dünyası olarak vasıflandırmaktadır.[402]

İslâm filozoflarının sudûr nazariyesi olarak nitelendirdikleri bu yolla akılların Allah ile cismâni âlem arasındaki konumları açıklanmıştır.

---

[398] Fârâbî, Medinetü'l Fazıla, s. 37; İbn Sînâ, a.g.e., s. 405-406; Atay, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre yaratma, s. 103-116; Altıntaş, İbn Sînâ Metafiziği, s.79.
[399] Düzgün, a.g.e., s. 226.
[400] Küyel, Mübahat, Türker, Aritoteles Ve Fârâbî'nin Varlık Ve Düşünce Öğretileri, AÜDTCF, Yay., Ankara, 1959, s. 86.
[401] Bolay, S, H, Aristo Metafiziği Ve Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması, s. 312.
[402] Bolay, S, H, a.g.e., s. 228.

Görüldüğü üzere İklil'deki akıllar konusunun İslâm filozoflarının düşüncesiyle aynı olması Akkirmâni'nin de bu konuda İslâm filozoflarının düşüncelerini benimsediğini göstermektedir. Burada şu hususu önemle belirtmeliyiz ki Kur'ân-ı Kerîm'de ve bütün semâvi dinlerde mümkün varlıklar tanımına giren kâinat, Allah'ın özgür iradesinin ve mutlak kudretinin bir sonucu olarak yaratılmıştır. İslâm filozofları bunu kabul etmekle birlikte, yaratma ve yaratılışın bir süreç olduğunu ve burada bir zamandan söz etmek gerektiğini, oysa zamanın madde ve hareketten bağımsız düşünülemeyeceğini öne sürerek varlığın oluşumunu sudûr teorisiyle yorumlamışlardır.

SONUÇ

XVIII. yüzyıl Osmanlı ulemasından olan Akkirmâni birçok alanda eserler vermiş önemli bir fikir ve ilim adamıdır. Eserlerinin çoğu basılmamış olduğundan dolayı hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. İstanbul'da büyük medreslerde müderrislik yaptığı, Mısır ve Mekke kadılığı yaptığı bilinmektedir.

"İklilü't-Terâcim" adlı felsefî eseri ile Akkirmânî'nin, felsefî düşünceyi canlı ve hareketli hale gelmesine katkı sağlamıştır. Akkirmâni, felsefe ile ilgili fizik ve metafizik kavramları açıklamak suretiyle yazdığı bu eserde filozof ve kelamcıların bazı düşüncelerine açıklık getirerek yanlış anlaşılmaların önüne geçmeyi hedeflediği görülmektedir.

Çalışmamıza konu olan, Akkirmâni'nin tabiatı ve metafiziği konu edindiği bu eserinde, O'nun Aristo felsefesine bağlı olan İslâm Meşşai filozoflarının felsefe geleneğine bağlı kaldığını gördük. O'nun ortaya koyduğu düşünceler özellikle İbn Sînâ'nın düşünceleriyle paralellik göstermektedir. Bu bağlamda İslâm filozoflarıyla aynı görüşte olmayan kelamcılardan da ayrılmaktadır.

Akkirmâni değişme ilkesine konu olması bakımından heyula ve suretten oluşan cismi konu edinen tabiat felsefesi ile ilgili görüşlerini, hareket konusu ile temellendirmiştir. Çünkü değişme yani hareket ve durgunluğu kabul etme, cismin en temel özelliğidir. Heyulanın, var oluşu kabul eden yer, olduğuna ve heyulanın varlığının surete bağlı olduğuna dikkat çeken Akkirmâni, mekânı ve hareketin ölçüsü olarak değerlendirdiği zamanı, hareket kavramına dayandırarak açıklamıştır. Bununla, hareketli olan bu cismin sebeplerine ve hareket ettiricisine ulaşmayı amaçlamış ve felsefi düşüncenin başlangıcından beri felsefede büyük bir yer tutan varlığı ve varlığın temelini, mahiyetini, sebeplerini ve ilk varlık olan Allah'ı ve birlik-çokluk, tümel-tikel kuvve-fiil, kadim

ve hadis gibi varlığa katılan nitelikleri konu edinen metafizik bölümüne geçmiştir. Allah'ı konu edindiğinden dolayı metafiziği, "yüce ilim" olarak adlandırmıştır. Bu bölümde varlığı, Vacip ve mümkün olarak ele alırken özellikle Farabi'nin ayrımını takip eden Akkirmâni, Allah'ın varlığın en mükemmeli, varlığı kendinden olan vacip, ezeli ve ebedi, bir olan, oluşum ve değişime uğramayan, her şeyin hakikati ve çokluğun sebebi olan ve mutlak anlamda fiil olduğunu açıklamıştır.

Akkirmâni'nin Allah'ın nitelikleri konusunda verdiği bilgiler, Eflatun'un varlığın ve iyiliğin kaynağı ve Aristo'nun tümel olan gerçek ve İslâm filozofları ile kelamcıların İslâmi nitelikleriyle ortaya koydukları Allah görüşüyle paralellik arzetmektedir.

Mümkün varlıkları ise birçokluk evreni ve nedenliler silsilesinden ibaret olarak gören Akkirmâni, bu silsilenin varlığına sebep olarak Allah'ı görmektedir. Mutlak varlık olan Allah'ın varlığı, sonradan olan mümkün varlıkların hiç birine kıyas edilemez.

Akkirmâni, âlemi, ay üstü ve ay altı olarak ikiye ayırmış ve zorunlu varlık olan Allah'ın, oluşun, çokluğun ve maddi olan noksanlık barındıran sonradan yaratılmış ay altı âlem arasındaki ilişkisine dikkat çekmiş ve Allah'ın yaratıcı yetkinliğini anlatmaya çalışmıştır. Ay üstü âlemdeki akılların ise zati olarak değil zamansal olarak kadim oluşu hakkındaki düşüncesi ile de İslâm filozoflarında olduğu gibi ezeli âlem anlayışı tehlikesiyle kelamcıların ve de Gazali'nin eleştirilerinden payını almıştır.

Akkirmâni, sadece felsefe alanında değil mantık, tefsir, hadîs, fıkıh, kelam ve Arap Dili gibi çok sayıda ilimle ilgilenmiş ve bu ilimlerle ilgili eserler kâleme almıştır. O hem aklî, hem de naklî ilimlerde derin ve saygın ilmi bir şahsiyet olarak XVIII. asır Osmanlı düşünce hayatını besleyen önemli bir ilim adamı olmuştur.

Bu çalışmamızı hazırlarken Osmanlı döneminde düşünceyi

besleyen kaynaklara inebilmeyi öğrenmek, felsefi problemleri özünden araştırmak ve daha sonra yapılacak çalışmalara ışık tutmak amacına hizmet ettik.

Yaptığımız bu inceleme ile kültürel birikime katkı sağlayan ilim adamlarının araştırılmak suretiyle, fikir ve düşünce hayatımızdaki zenginliklerin gün ışığına çıkarılabileceği inancına vardık. Bu da göstermektedir ki medeniyetimizin temelini oluşturan eserler üzerinde araştırmalar yapıldıkça, parlak bir geçmişi olan kültüre sahip olduğumuz bilincine vararak böyle çalışmaların önemi daha çok ortaya çıkacaktır kanaatindeyiz.

BİBLİYOGRAFYA

ADIVAR, Abdulhak Adnan, **Osmanlı Türklerinde İlim,** İstanbul, 1970.

AKARSU, Bedia, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, 1974.

ALKAN, Hasan, **Akkirmânî'nin Hadis Şerh Metodu-Şerhu'l-Ehâdîsi'lErbaîn- Adlı Eseri Özelinde**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi SBE, Antalya, 2015.

AKKİRMÂNİ, **İklilü't-Terâcim,** İstanbul, 1319/1900.

ALPER, Ömer Mahir, **"Külli mad."** TDVİA. İstanbul, 2005.

ALTINTAŞ, Hayrani, **İbn Sînâ Metafiziği,** Ankara, 1985.

ALTIPARMAK, Ömer Faruk, **Muhammed b. Mustafa Akkirmâni ve Eseri İklilü't-Terâcim**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1993.

ARİSTOTELES, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 1996.

_____ **Fizik,** çev. Saffet Babür, İstanbul, 1997.

ATAY, Hüseyin, **Fârâbî Ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma**, Ankara, 1974.

_____ **Fârâbî'nin Üç Eseri Mutluluğu Kazanma Eflatun Felsefesi Ve Aristo Felsefesi**, Ankara, 2001.

_____ İbn Sînâ 'da Varlık Nazariyesi, Ankara, 1983.

AYDIN, İbrahim Hakkı, **Fârâbî' de Metafizik Düşünce**, İstanbul, 2000.

AYDINLI, Yaşar, **Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi**, İstanbul, 2000.

AYVERDİ, Semiha, **Türk Tarihinde Osmanlı Asırları,** İstanbul, 1977.

BAL, Mustafa, **Muhammed bin Mustafa Akkirmânî ve İtikâdî Görüşleri,**Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gümüşhane Üniversitesi SBE,,Gümüşhane, 2017.

BAYRAKDAR, Mehmet, **İslâm Felsefesine Giriş**, Ankara, 1998.

BİRAND, Kamuran, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Ankara, 2001.

_____ **Aydınlanma Devri Felsefesinin Tanzimata Tesirleri,** Ankara, 1955. BOLAY, Naci, **Fârâbî ve İbn Sînâ'da Kavram Anlayışı,**

İstanbul, 1990.

BOLAY, Süleyman Hayri, **"Akıl mad."** TDVİA, İstanbul, 1989.

_____ **Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü**, Ankara, 1999.

_____ **Aristo Metafiziği İle Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması**.

_____**Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe**, Ankara, 2005.

BOZYİĞİT, Ahmet, **Akkirmânî'nin Felsefî Görüşleri,** Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi SBE, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006.

BUĞDA, Sadrettin, **Muhammed b. Mustafa Akkirmânî ve Muhtasâr-u Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l Ea'rîb'in Edisyon Kritiği,** Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum, 2014.

BURSALI Mehmet Tahir Efendi, **Osmanlı Müellifleri,** sadeleştirenler: A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, Meral Yayınları, İstanbul, trs.

ÇAĞRICI, Mustafa, **"Cüz'i mad."** TDVİA, İstanbul, 1993.

CEBECİOĞLU, Ethem, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Ankara, 1997. CEVİZCİ, Ahmet, **Felsefe Ansiklopedisi**, İstanbul, 2003.

_____ **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, 2002.

COLLİGWOOD, R.G., **Doğa Tasarımı**, Ankara, 1999.

CÜRCANİ, Seyyid Şerif**, Arapça- Türkçe Terimler Sözlüğü**, İstanbul, 1997.

_____ **Arapça- Türkçe Terimler Sözlüğü,** İstanbul, 1997.

_____ **Şerh-i Mevakıf**, İstanbul, 1239.

ÇUBUKÇU, İbrahim Agâh, **İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri**, Ankara, 1978.

DAĞ, Mehmet, **"Farabi'nin İki Yapıtı,"** ODTÜİFD, Samsun, 2003.

_____ **"Uyun el-Mesail fi'l-Mantık ve Mebadi'el-Felsefet,el Kadime"** OMÜİFD., S. 14-15. Samsun, 2003.

DALKIRAN, Sayın, **"Akkirmâni'nin İrade-i Cüziyye İle İlgili Risâlesi ve Degerlendirilmesi"**, EKEV Akademi Dergisi, cilt: 1, sayı: 2 (Mayıs 1998),

ss. 173-179.

DEMİRCİ, Kürşat, **"Hulûl mad"**. **TDVİA**, İstanbul, 1998.

DEVELLİOĞLU, Ferit, **Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat**, Ankara, 2001.

DOĞAN, M., Bozkurt, B. **Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî ve Risaletü'l-Hamdele Adlı Eserinin Tahlili**. Turkish Academic Research Review – Türk Akademik Araştırmalar Dergisi,2020 5(4), 536-559.

DURUSOY, Ali **"Kesret mad."** İstanbul, 2005.

_____ **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, İstanbul, 1993. EFLATUN, **Timaios**, çev: Erol Güney-Lütfi Ay, İstanbul, 1997.

El- CABİRİ, Muhammed Abid, **Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**.

El-EŞÂRÎ, **Makâlât al-İslâmiyyûn**, H. Ritter neşri, bkz.,wiesbaden, 1980.

ERDEM, Hüsamettin, **İlkçağ Felsefesi Tarihi,** Konya, 1998.

ERDOĞAN, İsmail, **İbrahim Kasabbaşızade'nin Felsefi Görüşleri,** Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2000.

ERDOĞAN, Taş, Mehtap, **Akkirmânî Muhammed b. Mustafa'nın Mensur Hz. Muhammed Hilyesi**, Nisan 2022, (54): 167-197.

ERGÜN, Mustafa, **"Medreselerde Okutulan Ders Kitapları,"** AKÜADT ve Kültür Araştırmaları Dergisi, Afyon 1996.

ERZURUMLU, İbrahim, Hakkı, **Marifetname**, sad: Durali Yılmaz-Hüsnü Kılıç, İstanbul, 1999.

FÂRÂBÎ, **el- Medinetü'l Fazıla,** İstanbul, 1990.

_____ **İhsâü'l-Ulum-İlimlerin Sayımı**, çev. Ahmet Ateş, İstanbul, 1990.

_____ **Uyunu'l-Mesail,** Mısır, 1907.

GAZÂLİ, **Felsefenin Temel İlkeleri,** çev: Cemaleddin Erdemci, Ankara, 2001.

GÖLCÜK, Şerafettin-Yurdanur, Metin, **"Gelenbevi mad."** TDVİA, İstanbul,

1996.

GÜR, Süleyman **"VIII. Asır Osmanlı Âlimlerinden Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî ve Besmele Tefsiri"**, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 23, sy. 1, yıl 2018, ss. 183-207.

HAKKI, İzmirli İsmail, **Yeni Kelam İlmi**, Ankara, 1981.

HAMMOND, Robert, **Fârâbî Felsefesi Ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi,** Çev. Gülnihal Küken – Uluğ Nutku, İstanbul, 2001.

HASAN, Sabri Osman Muhammed, **Allah ve'l-Kevn'inde Feasifeti'l-İslâm,** Kahire, 1987.

İBN RÜŞD, **Metafizik Şerhi**, çev: Muhittin Macit, İstanbul, 2004.

İBN SÎNÂ, **"Uyunu'l-Hikme", (İlahiyat) (Risaleler içinde),** notlar ve çev: Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaçoğlu, Ankara, 2004.

_____ Kitâbu'ş-Şifâ-Metafizik, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, 2004.

_____ Kitabü'n-Necât, Kahire, 1938.

_____ Kitabü'ş-Şifa, çev: Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, İstanbul, 2004.

İHVAN-I SAFA, **Resailu İhvani's-Safa**, I-IV. Nşr., B.el- Bustani, Beyrut, trs.

Kabaktepe, Osman Nuri, **Kadı Mîr Metni Üzerine Akkirmânî'nin İklîlü't-terâcim'i**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1997.

KARADENİZ, Osman, **"Heyûlâ mad."** TDVİA, İstanbul, 1998.

KARLIĞA, Bekir, **"Anasır-ı Erbaa mad."** TDVİA, İstanbul, 1991.

_____ "Anasır-ı Erbaa mad." TDVİA, İstanbul, 1991.

_____ "Cisim mad." TDVİA, İstanbul, 1993. KAYA, Mahmut, **"Felsefe mad."** TDVİA, İstanbul, 1995.

_____ "Esir mad." TDVİA, İstanbul, 1995.

_____ "Fârâbî mad." TDVİA, İstanbul, 1995.

_____ **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri,** İstanbul**,** 2003**.**

_____ **İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles Ve Felsefesi,** İstanbul, 1983. KILIÇ, Cevdet, "**Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi",** Fırat Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, S. 9/1, Elazığ, 2004.

KİNDİ, **Felsefi Risaleler**, çev: Mahmut Kaya, İstanbul, 2002.

_____ **Felsefi Risaleler,** çev: Mahmut Kaya, İstanbul, 2002.

KODAMAN, Bayram, **Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi,** İstanbul, 1980.

KÖNİ, Yunus Kazım, **Platon'nun İde Nazariyesi,** İstanbul, 1937.

KUTLUER, İlhan, **"Cevher mad."** TDVİA, İstanbul, 1993.

_____ **"Devir mad."** TDVİA, İstanbul, 1994.

_____ **"Felek mad."** TDVİA, İstanbul, 1995.

_____ **"Halâ mad."** TDVİA, İstanbul, 1997.

_____ **"İlliyet mad."** TDVİA, İstanbul, 1998.

_____ **"Metafizik mad."** TDVİA, İstanbul, 2006.

_____ **Akıl ve İtikad**, İstanbul, 1998.

_____ **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İstanbul, 2002.

_____ **"Mekân mad."** TDVİA, Ankara, 2006.

KÜYEL, Mübahat, Türker, "**Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri",** AÜDTCF. Yay. Ankara, 1959.

_____ **Aritoteles Ve Fârâbî'nin Varlık Ve Düşünce Öğretileri,** AÜDTCF, Yay. Ankara, 1959.

MUTAHHARİ, Murtaza, **Felsefe Dersleri**, çev: Ahmet Çelik, İstanbul, 1997.

MYKHAYLO M. Yakubovych**, "Muhammad alAqkirmani and his Iqd al-La'ali: The Reception of Ibn Sina in Early Modern Ottoman Empire**", Osmanlı Araştırmaları Dergisi, İstanbul, 2013, sayı: 41, ss. 197-217.

OLGUNER, Fahrettin, **Üç Türk İslâm Mütefekkiri Düşüncesinde Varoluş**, İstanbul, 2001.

ÖNER, Necati, **Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı,** Ankara, 1967.

ÖZTÜRK, Mustafa Bilal, **Akkirmânî'nin Mesâil-i Kelamîyye Adlı Eseri ve Değerlendirilmesi**, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2014.

PLATON, **Devlet**, Çev: Canan Eyi, İstanbul, 2001. PLOTİNUS, **Enneadlar,** çev: Zeki Özcan, Bursa 1996.

ROSS, David, **Aristoteleess**, Çev: Ahmet Arslan-İhsan Oktay Anar-Özcan Kavasoğlu- Zerrin Kurtoğlu, İstanbul, 2002.

SUNAR, Cavit, **İslâm'da Felsefe ve Farabi**, Ankara, 1972.

SÜREYYA, Mehmet, Sicill-i Osmanî Yahud Tezkire-i Meşahir-i Osmaniye, Sebil Yayınları, c.4, İstanbul 1997.

ŞAMİL, Öcal, "Osmanlı Kelamcıları Eş'ari miydi?- Muhammed Akkirmâni'nin İnsan Hürriyati Anlayışı"**Dini Araştırmalar**, Aralık, 1999.

ŞERİF, M. M, **İslâm Düşüncesi Tarihi**, çev: O. Bilen, İstanbul, 1996.

_____ **Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri,** İstanbul, 1997.

TEKİNGÜR, Sadık, **Kur'ânî ve Aklî Düşünme Süreçleri,** Ankara, 2022.

THOMSON, George, **İlk filozoflar**, çev: Mehmet H. Doğan, İstanbul, 1998.

TOKSÖZ, Hatice, **"Muhammed Akkirmânî'nin Ta'rîfâtü'l-Fünûn ve Menâkıbü'l-Musannifin Adlı Eserinde Felsefî İlimler Algısı"** Osmanlı Araştırmaları, İstanbul, 2013, sayı: 42, ss. 177-205.

TOPALOĞLU, B, **Kelam İlmi**, İstanbul, 1993.

TÛSİ, Alaattin Ali, **Tehafütü'l-Felasife**, çev: Recep Duran, Ankara, 1990.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **İslâm Felsefesi**, İstanbul, 1998.

_____ **Varlık Ve Oluş,** Ankara, 1968, s. 104.

_____ **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi,** İstanbul, 1992.

VURAL, Mehmet, **"Osmanlı'da Felsefe ve Akkirmânî'nin Felsefî Düşünceleri"**, Söz ve Adalet Dergisi, 2008, sayı: 7, ss.115-120.

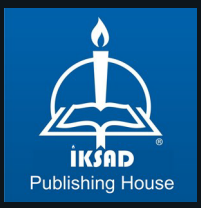
YAVUZ, Yakup Şevki, **"An mad." TDVİA**, İstanbul, 1989.

YAVUZ, **"Kıdem mad."** TDVİA, İstanbul, 2005.

YAZICIOĞLU, Mustafa Sait**, "Fiil mad."** TDVİA., İstanbul, 1995.

YILDIZ, Sakıp, "Akkirmâni" mad. **TDVİA**., İstanbul, 1989.

YOLCU, M. İsmet, **Örnek Sözlük (Arapça-Türkçe),** Ankara, 1996.



ISBN: 978-625-367-047-4