



Mebde' ve Me'ād: Kelam İlmi ve Modern Kozmoloji Açısından Evrenin Başlangıcı ve Sonu

MEHMET BULGEN

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Marmara University Faculty of Theology, Turkey
mehmet.bulgen@marmara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-2372-471X>

Öz

Evrenin (*'ālem*) başlangıcı (*mebde'*) ve sonuna (*me'ād*) yönelik tartışmalar erken dönemlerden itibaren kelam ilminin meşgul olduğu konular arasındadır. Kelamcılar geliştirdikleri kavram ve kuramlarla evrenin bir başlangıcı olduğu gibi bir sonunun da olabileceğini ispat etmeye çalıştılar. Geçtiğimiz yüzyılda evrenin kökeni ve gelişimini araştıran bilimsel kozmolojinin ortaya çıkışı evrenin başlangıcı ve sonuna yönelik bilimsel teorilerin gündeme gelmesini sağladı. Bu bağlamda Büyük Patlama Teorisi evrenin bir başlangıcı olduğunu ima ederken, termodinamiğin ikinci yasası ekseninde geliştirilen entropi kuramı ise evrenin bir sonu olduğu görüşünü gündeme getirdi. Bu çalışmada geçmişte kelamcılar evrenin başlangıcı ve sonu meselesini hangi kavram ve kuramlardan hareketle savundukları ortaya koyulacak ve ardından onların görüşlerinin modern kozmoloji açısından değerlendirilmesi yapılacaktır. Kelam ilminin gerek klasik dönemde gerekse günümüzde yaygın olarak paylaşılan tanımlarından birinin "*mebde'* ve *me'ād* itibarıyla evreni inceleyen bir ilim" olduğu dikkate alındığında çalışmanın kelam ilmine ayırt edici özelliğini veren bu yönünün günümüz açısından nasıl ele alınabileceği konusunda bir fikir vermesi beklenebilir. Kelamcılarının geçmişte evrenin başlangıcı ve sonunu felsefi kavram ve kuramlarla tartışmış olmaları, günümüz kelamında da felsefi ve bilimsel kuramların bu türden konularda kullanılmasını meşru kılmaktadır. Bu bağlamda makalenin kelam ilminin güncellenmesine katkı yapması umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Kozmoloji, Evren, Başlangıç (*Mebde'*), Son (*Me'ād*).

Mabda' and Ma'ād: The Origin and the End of the Universe in Terms of Kalām and Modern Cosmology

Abstract

Discussions about the beginning (*mabda'*) and the end (*ma'ād*) of the universe (*'ālam*) have been among the subjects that the science of kalām has dealt with since the early times. Mutakallimūn, with the concepts and theories they developed, tried to prove that the universe had a beginning, as well as the possibility of it having an end. In the last century, the emergence of scientific cosmology, which studies the universe as a whole, has led to the development of scientific theories about the beginning and end of the universe. In this context, while the Big Bang Theory implies that the universe had a beginning, on the other hand, the Entropy Theory, developed on the basis of the second law of

thermodynamics, brought the idea that the universe would come to an end. In the present study, it will be revealed how Islamic theologians (*mutakallimūn*) defended the idea that the universe had a beginning and an end, based on the concepts and theories valid in their own time, and then an evaluation of their views in terms of modern cosmology will be made. Given that one of the definitions of the science of kalām, which is widely shared both in the classical period and today, is a science that examines the universe in terms of origin (*mabda'*) and end (*ma'ād*), it is expected that this study will give an idea about how this distinctive aspect of kalām can be renewed today. The fact that mutakallimūn discussed the beginning and end of the universe with philosophical concepts and scientific theories in the past legitimizes the use of contemporary philosophical and scientific theories on this subject. In this respect, it is hoped that the article will contribute to updating the science of kalām.

Keywords: Kalām, Cosmology, Universe (*'ālam*), The Beginning (*mabda'*), The End (*ma'ād*).

Giriş

Kelam ilminin yaygın tanımlarından biri “Allah’ın zatı ve sıfatlarından, başlangıç (*mebde'*) ve son (*me'ād*) itibariyle *mumkināt*ın hallerinden İslam kanunu üzere bahseden bir ilimdir.”¹ şeklindedir. Es-Seyyid eş-Şerif el-Curcānī (ö. 816/1413) tarafından yapılan bu tanımdaki “*mebde'* ve *me'ād* itibariyle *mumkināt*ın hâllerinden” ifadesi İzmirli İsmail Hakkı² (1869-1946), Ömer Nasuhi Bilmen³ (1883-1971) ve Bekir Topaloğlu⁴ (1932-2016) gibi modern dönem kelam araştırmacıları tarafından da benimsenmiştir. Buna göre tanımdaki “*mumkināt*” Allah’ın dışındaki bütün yaratılmışlar (*maḥlūkāt/muḥdeşāt/maşnū'āt/mukevvenāt*) ya da evren (*'ālem*) anlamına gelirken, “*mebde'*” evrenin ilkin yoktan yaratılmasına, “*me'ād*” ise yaratılan tüm varlıkları kapsayan bu evrenin yok edilip (*kıyāmet*), sonrasında öte dünya (*āhiret*) hayatının başlatılacağı döneme karşılık gelir. Dolayısıyla tanımı itibariyle kelamın, evrenin başlangıcı ve sonuna yönelik tartışmaları içinde barındıran bir disiplin olma özelliği taşıdığı söylenebilir.⁵

¹ es-Seyyid eş-Şerif el-Curcānī, *Kitābu't-Ta'rifāt*, 194.

² İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelām*, 1.

³ Bilmen’e göre kelam ilmi yüce Allah’ın zat ve sıfatlarından, nübüvve ve risalete ait meselelerden, başlangıç ve sonuç itibariyle *mukevvenāt*ın hallerinden İslam kanunu üzere bahseden ilimdir. Ömer Nasuhi Bilmen, *İlm-i Kelām Dersleri*, 3.

⁴ Bekir Topaloğlu, *Kelām İlmi Giriş*, 48.

⁵ Örneğin Eş'ariyye kelamcılarının İmāmu'l-Ḥaremeyn el-Cuveynī'nin (ö. 478/1085) kelam tanımı da evrenle ilişkili olup şu şekildedir. “Kelam, evreni (*'ālem*); onun kısımlarını (*'akšām*), hakikatlerini, sonradan meydana gelişini (*ḥudūş*); evreni meydana getiren (*muḥdiş*) hakkında gerekli, imkânsız ve mümkün olan sıfatları; peygamberleri, mucizeleri vasıtasıyla sahtekarlarından onları ayırmayı, peygamberlerin hükümlerini; şeriatin genel kaidelerinden imkânsız ve caiz olanları bilmeyi sağlayan ilimdir.” Bkz. Cuveynī, *el-Burhān fī Uşūli'l-Fıkh*, 1:84.

Evrenin başlangıcı ve sonuna yönelik tartışmaların erken dönemlerden itibaren kelimelerin bir parçasını oluşturduğu görülmektedir. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-36), Ebu'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931) ve eş-Şeyh el-Mufîd (ö. 413/1022) gibi kelimacılar tarafından yazılan *Maqâlât* kitapları 2./8. ve 3./9. yüzyıl kelimacılarının evrenin başlangıcı ve sonuna yönelik gerçekleştirdikleri tartışmaları aktarmaktadır.⁶ Bibliyografya bilgini İbnu'n-Nedîm (ö. 385/995 ?) kelimacıların evrenin başlangıcına ve sonuna yönelik yazdıkları bazı kitapların isimlerini zikretmektedir.⁷ Yine klasik dönemden günümüze ulaşan kelimacıların ilgili bölümlerinde kelimacıların evrenin başlangıcı ve sonuna yönelik geliştirdikleri kavram ve kuramlara ulaşmak mümkündür.⁸

Kelimacıların evrenin başlangıcı ve sonuna yönelik tartışmalara ilgi duymaları boşuna değildir. Zira 'başlangıç' ve 'sona' ilişkin meseleler yoğun dinî ve felsefî imaları içinde barındırmaktadır. Nereden geliyorum ve nereye gidiyorum, bu evrenin bir başlangıcı ve sonu var mı gibi sorulara verilen cevaplar insanın Tanrı'ya dair inancı, bir dine mensubiyeti, teklife konu olması, öte dünya inancı ve kurtuluş öğretisi gibi anlam arayışına yönelik teolojik meselelerde belirleyici rol oynamaktadır. Eğer evren ezeli olmayıp bir başlangıca sahipse -yeterli sebep ilkesi gereği- bu durum meydana geliş için bir "nedeni" yani Tanrı'yı gündeme getirecektir. Yine evrenin sonu varsa, bu fikir, sadece bireysel anlamda değil şu anda bir medeniyet olarak da sahip olunan tüm kazanım ve değerlerin gelip geçici olduğuna ve bunların tamamının gelecekte bir gün yok olacağına yönelik bir farkındalık oluşmasını sağlayacaktır. Böyle olunca da natüralist ve materyalist akımların "fiziksel gerçekliğin ezelden ebede var olduğu" iddiasına dayanarak oluşturdukları dünya görüşlerinin tutarlılığı tartışma konusu hâline gelecektir. Bunların yanı sıra dinlerin bu evrenin yok olup yeni bir evrenin yaratılmasını esas alan

⁶ Bu konuda bkz. el-Eş'arî, *Maqâlât'ul-İslamiyyîn*, 506; el-Kâ'bî, *Kitâbu'l-Maqâlât*, 464; Şeyh Mufîd, *Evâ'ilu'l-Maqâlât*, 96-97.

⁷ İbnu'n-Nedîm'in *el-Fihrist* adlı eserinde kelimacılara nispet ettiği konuyla ilgili bazı kitaplar şunlardır: Hişâm b. Hakem'e (ö. 179/795) ait *Kitâbu'd-Delâlat 'alâ Hadeşî'l-Eşyâ'* (s. 600); Ebü Sehl en-Nevbahî (ö. 923) *Kitâbu Hadeşî'l-Âlem* (s. 602); Dırâr b. 'Amr'a (ö. 200/815 ?) ait *Kitâbu'd-Delâle 'alâ Hadeşî'l-Eşyâ'* (s. 566); İbnu'r-Rävendî'ye (ö. 301/913-14 ?) ait *Kitâbu'l-İbtidâ' ve'l-İ'ade*, *Kitâbu'l-Beke' ve'l-Fenâ'* (s. 572); en-Nazzâm'a (ö. 231/845) ait *Kitâbu Halkı's-Şey'*, *Kitâbu'l-Hades* (s. 540); Hâris el-Verrâk'a (4./10. yüzyıl) ait *Kitâbu Hudûşu'l-Âlem ve'l-Edilleti 'Aleyhâ'*; Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210/825), *Kitâbu Hudûşî'l-Eşyâ'* (s. 492); Ebu'l-Huzeyl'e (ö. 235/849-50 ?) ait *Kitâbun fi Halkı's-Şey' 'anı's-Şey'* (s. 534).

⁸ Ebü Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 93-98; İbn Füreke, *Mucerredu Maqâlâti'Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 38, 238; 'Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Uşûlu'd-Dîn*, 33, 229; Kâdî 'Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, 1:182; el-Cuveynî, *eş-Sâmil*, 215-221; İbn Metteveyh, *et-Tezkira*, 1:101-102; el-Gazâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, 36-37; Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tebşîratu'l-Edille*, 1: 62.

ilahî sorumluluk (teklif), kurtuluş teorileri ve ahiret inançları daha anlamlı hale gelecektir. İşte muhtemelen bütün bunlar, evrenin başlangıcı ve sonu hakkındaki tartışmalara kelamcıların büyük ilgi duymalarına ve bu türden konuları kelam ilminin tanımına dahil edecek derecede aslî konular hâline getirmelerine neden olmuştur.

Kelamcıların evrenin başlangıcı ve sonuyla ilişkili yürüttüğü tartışmalara yakından bakıldığında, Kur'an ve Hadis gibi dini kaynakların yanında cevher/atom, araz (*'arad*), var olan (*mevcūd*), yok olan (*ma'dūm*), boşluk (*ḥalā'*), doluluk (*melā'*), devamlılık (*beḳā'*) ve yok etme (*fenā'*) gibi kendi zamanlarının geçerli felsefî ve bilimsel kavramlarını ve teorilerini kullandıkları görülmektedir. Evrenin başlangıcı ve sonunu bu şekilde felsefî ve bilimsel kavramlara dayalı olarak ispatlama girişimi ise bu sahada kullanılan argümanların zamanla değişimini gündeme getirmektedir. Zira insanların evren hakkındaki bilgi ve kazanımları dinamik bir yapı arz etmektedir. Evrenle ilgili kullanılan kavram ve kuramların değişmesi ise evrenin başlangıcı ve sonuna dair argümanların güncellenmesine neden olacaktır.

Geçtiğimiz yüzyılda yaşanan bilimsel gelişmeler, insanların evren konusunda bilgilerinin önemli ölçüde artmasına neden oldu. Bu bağlamda Albert Einstein (1879–1955) tarafından Genel Görelilik Kuramı'nın geliştirilmesi (1917), Edwin Hubble'ın (1889–1953) galaksilerin birbirlerinden uzaklaştığını gözlemlemesi (1929) ve 1965 yılında kozmik arka plan ışınımının keşfi gibi gelişmeler günümüzde evreni bir bütün olarak inceleyen "bilimsel/fiziksel kozmoloji"nin doğmasını sağladı.⁹ Bilimsel kozmolojinin dikkat çekici özelliklerinden biri, evrenin başlangıcı ve sonuna yönelik genel kabul gören standart model ve teorilere sahip olmasıdır. Bu bağlamda Büyük Patlama Kuramı atomlar, yıldızlar, galaksiler ve uzay-zaman dâhil olmak üzere fiziksel evrenin bir başlangıcı olduğu fikrini ima ederken,¹⁰ diğer taraftan termodinamik sahasında yapılan çalışmalar evrenin bir sonu olduğu görüşünün yaygın kabul görmesine neden oldu.¹¹

⁹ Helge Kragh, "The Science of the Universe: Cosmology and Science Education," 644; ayrıca bkz. Stephen G. Brush, "How Cosmology Became a Science," 62; Ernan McMullin, "Is Philosophy Relevant to Cosmology?," 179.

¹⁰ Steven Weinberg, *The First Three Minutes: A Modern View of the Origin of the Universe*, 14; Joseph Silk, *A Short History of the Universe*, 1; James E. Lidsey, *The Bigger Bang*, 55; Rem B. Edwards, *What Caused the Big Bang?*, 1.

¹¹ Paul Davies, *The Last Three Minutes: Conjectures About the Ultimate Fate of the Universe*, 13; Helge S. Kragh, *Entropic Creation: Religious Contexts of Thermodynamics and Cosmology*, 34.

Kuşkusuz modern bilimde yaşanan bütün gelişmeler kelamcılarının geçmişte evrenin bir başlangıcı ve sonunu ispat etmek için geliştirdikleri kavram ve kuramların günümüzde ne ölçüde geçerli olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Kelam ilminin tanımı gereği *mebde'* ve *me'ad* itibariyle evreni araştıran bir ilim olduğu dikkate alındığında modern bilimin evrenin başlangıcı ve sonuna yönelik teorilerinin bilinmesi kelamcılara söz konusu meseleleri ele alırken günümüzde nasıl bir tavır takınmaları gerektiği konusunda yol gösterici olacaktır. Zira nasıl ki geçmişte kelamcılar evrenin başlangıcı ve sonunu kendi zamanlarının geçerli felsefi ve bilimsel kavramlarıyla ortaya koymaya çalıştırsa günümüz kelamcılarında da beklenen, söz konusu meseleleri modern bilim ve felsefedeki kazanımları dikkate alarak ele almaktır. Bu doğrultuda çalışmada öncelikle klasik dönem kelamcılarının evrenin başlangıcı ve sonunu ne türden teori ve kavramlarla savundukları açıklanacaktır. Ardından günümüz bilimsel kozmolojisinde evrenin başlangıcı ve sonuna yönelik geliştirilen kuram ve modeller tartışılacaktır. Böylelikle makalede bir taraftan kelamcılarının evrenin başlangıcı ve sonu konusunda geliştirdikleri kavram ve teoriler gün yüzüne çıkarılırken diğer taraftan da evrenin başlangıcı ve sonu olduğunu ispatlamak için günümüzde ne türden bilimsel teori ve kuramlara dayanılabileceği sorusu cevaplanmaya çalışılacaktır.

Kelamcılarının evrenin başlangıcını ispat etmek için kullandıkları *hudûs* delilini modern bilim ve felsefe açısından değerlendiren çalışmalar günümüzde mevcut olmakla birlikte,¹² evrenin bir sonu olduğunu ortaya koymak için geliştirdikleri kavram ve kuramları günümüz açısından değerlendiren çalışmalar oldukça nadirdir. Bu bağlamda kelamcılarının evrenin sonu hakkında yürüttükleri tartışmaların günümüz araştırmalarında ihmale uğradığı söylenebilir. Halbuki kelamcılarının tevhid ilkesi eksenindeki amaçlarından birinin evrenin ezeli olmadığını kanıtlamak olduğu düşünüldüğünde bu bağlamda evrenin bir başlangıcının ortaya konması ile bir sonu olduğunun ortaya konması arasında önem bakımından bir fark söz konusu olmayacaktır. Dolayısıyla evrenin başlangıcı ve sonunun tek bir çalışmada birlikte ele alınmasının evrenin ezeli olmadığına yönelik iddianın daha güçlü ve tutarlı bir şekilde savunulmasına katkı sağlayacağı söylenebilir. Ayrıca evrenin bir sonunun ortaya konulması kelamcılarının bu dünyanın gelip geçici olduğuna dayalı teklif nazariyeleri ve ahiret inançlarını daha anlamlı hâle getirecektir. Bu noktada makalede günümüz bilimsel

¹² Örneğin bkz. William L. Craig, *The Kalām Cosmological Argument*, 65; Jacobus Erasmus, *Kelam Kozmolojik Argümanı: Yeni Bir Değerlendirme*, 76; Ahmet Mekin Kandemir, *Big Bang ve Yaratılış*, 139.

kozmojojisinin evrenin bir başlangıcı ve sonu olduğunu temellendirmede kelamcılara önemli fırsatlar sunduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

1. *Mebde*³: Klasik Dönem Kelamcılarına Göre Evrenin Başlangıcı

Türkçede yeryüzü ve gökyüzündeki varlıkların tümü için kullanılan “evren” (İngilizce: Universe, Yunanca: Kosmos) kelimesi,¹³ klasik İslam düşüncesinde daha çok “âlem” (*âlem*) kelimesiyle ifade edilmiştir. Arapça bilmek anlamındaki “*ilm*” ya da işaret anlamındaki “*alem*” kelimelerinden türediği belirtilen âlem kelimesinin “Allah’ın dışındaki her şey” (*mā sivallah*) anlamı kelamcılar tarafından yaygın olarak benimsenmiştir.¹⁴ Dolayısıyla klasik kelimelerde âlem sadece yeryüzü ve gökyüzündeki yıldızlar, gezegenler, dağlar, taşlar, bitkiler, hayvanlar ve insanlar gibi görünen varlıkları değil, arş, kürsî, melekler, cinler ve şeytanlar gibi var olduğuna inanılan ancak görünmeyen varlıkları da kapsamaktadır.¹⁵

İslam düşüncesinde evrenin başlangıcına yönelik tartışmalar Kur’an’ın nazil olduğu döneme kadar gerilere götürülebilir. Kur’an’ın açılış suresi el-Fâtiha’da Allah, “âlemlerin Rabbi” olarak nitelenir.¹⁶ Yine Firavun’un “Âlemlerin Rabbi de nedir?” sorusuna Hz. Mūsâ’nın “O, göklerin ve yerin ve her ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbidir.” cevabını verdiği belirtilir.¹⁷ Dolayısıyla Kur’an’da oldukça fazla sayıda geçen “yeryüzü, gökler ve ikisi arasındakiler” ifadesinin evreni ifade etmek için kullanıldığı söylenebilir.¹⁸

Kur’an’da, *Kitab-ı Mukaddes*’in Tekvîn bölümünde olduğu gibi evrenin yaratılışına münhasır bir bölüm bulunmamakla birlikte göklerin, yerin ve bunlar arasındakilerin yaratılışı çok sayıdaki ayette ele alınmaktadır. Kur’an’ın birçok yerine dağılmış yaratılışla ilgili ayetlerin geçtiği bağlamlara yakından bakıldığında bunlarla felsefî ve bilimsel anlamda bir evren tasavvuru ortaya konmaktan daha çok her şeye kadir, sonsuz ilim ve irade sahibi bir Allah inancının yerleşik hâle getirilmeye çalışıldığı görülmektedir.¹⁹ Kur’an’a göre Allah, göklerin ve yerin ilk yaratılışını gerçekleştirdiği gibi, onları yok olup gitmekten de korumakta ve varlıklarının

¹³ TDK Online Sözlük, “evren,” <https://sozluk.gov.tr/> (05.03.2022).

¹⁴ et-Tehânevî, “âlem,” *Keşşâfu İştihâti'l-Funûn ve'l-'Ulûm*, 2:1157 vd.; ‘Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *Uşûlu'd-Dîn*, 33; el-Cuveynî, *Luma'u'l-Edille*, 76; Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 149.

¹⁵ el-Cuveynî, *el-'Aķîdetu'n-Nizâmiyye*, 11.

¹⁶ 1/el-Fâtiha:2.

¹⁷ 26/eş-Su'arâ:23,24.

¹⁸ Bu ifade için bkz. 2/el-Bakara:29; 17/el-İsrâ:44.

¹⁹ Örneğin bkz. 29/el-Ankebût:61; 7/el-A'râf:54; 10/Yûnus:3; 2/el-Bakara:29, 117; 17/el-İsrâ:44; 23/Mu'minûn:17, 86; 41/Fuşşilet:11, 12; 65/et-Talâk:12; 67/el-Mulk:3; 71/Nüh:15; 78/en-Nebe':12, 11/Hüd:7; el-Furkân:59; 32/el-Secde:4; 50/Kâf:38; 57/el-Hadîd:4.

devamını sağlamaktadır.²⁰ Dolayısıyla Kur'an'da yaratılış sadece başlangıç anıyla sınırlanmamakta, "Göklerde ve yerde bulunan herkes, O'ndan ister. O, her an yaratma hâlinindedir."²¹ ayetinde ifade edildiği gibi Allah'ın evrendeki yaratma fiilinin hâlihazırda devam eden bir süreç olduğu söylenmektedir. Kur'an insandan kendisinin ve evrenin yaratılışının nasıl başlatılıp sürdürüldüğünü araştırmasını istemekte ve bunları Allah'ın varlığının, birliğinin ve eşsiz kudretinin delilleri olarak sunmaktadır.²²

Kur'an'da göklerin ve yerin Allah tarafından yaratıldığı çok sayıdaki ayette ifade edilmekle birlikte doğrudan "yoktan yaratma" şeklinde bir ifadenin kullanılmadığı iddia edilmektedir.²³ Ancak Kur'an'ın ortaya koyduğu tevhid eksenli Tanrı anlayışının yoktan yaratma kavramını desteklediği²⁴ ve bu bağlamda "halk,"²⁵ "ibdā'/bedī',"²⁶ "bed'"²⁷ "fātır"²⁸ gibi lafızların yoktan yaratmayı ifade ettiği belirtilmektedir.²⁹ Kur'an'da Allah'ın ilk (*evvel*) ve son (*āhîr*) olduğunun söylenmesi,³⁰ göklerin ve yerin belli bir süre için yaratıldığının belirtilmesi,³¹ yine O'nun dışındaki her şeyin yok olacağı vurgulanması³² yoktan yaratmanın bir 'kelime olarak' geçmesi de bir 'kavram olarak' Kur'an'da bulunduğu iddialarını desteklemektedir.³³ Dolayısıyla gökleri ve yeri içine alan evrenin bir başlangıcı ve sonu olduğunu

²⁰ Örneğin bkz. "Şüphesiz Allah, gökleri ve yeri, yok olup gitmesinler diye tutuyor. Andolsun, eğer onlar yok olur giderlerse, O'ndan başka hiç kimse onları tutamaz." 35/Fâtır:41; 30/er-Rûm:25; 39/ez-Zümer:21,38.

²¹ 55/er-Rahmân:29.

²² Örneğin bkz. "Peki onlar, Allah'ın yaratmayı nasıl başlattığını, sonra onu ardarda sürdürdüğünü görmezler mi? Kuşkusuz bu, Allah için kolaydır. (Resulüm!) De ki: "Yeryüzünde gezip dolaşın ve Allah'ın ilk yaratılışı nasıl başlatıp devam ettirdiğini görün. Allah, daha sonra ikinci hayatı da işte böyle gerçekleştirecektir; Allah her şeye kâdirdir." 29/el-'Ankebût:19.

²³ Örneğin Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1210), âlemin yaratılışı konusunda en uygun açıklamanın yoktan yaratma olduğunu kabul etmekle birlikte Kur'an da dahil ilâhi kitaplarda yoktan yaratmaya (*hudûs*) yönelik açık bir ifadenin bulunmadığını dile getirmektedir. *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî (Metafizik)*, 4:23-24.

²⁴ Bu konuda bkz. Murat Sülün, "Kur'an-ı Kerim'de 'Yaratma' -Kavramsal Çerçeve-", 83-93; 170.

²⁵ 13/er-Ra'd:16; 39/ez-Zümer:62.

²⁶ 2/el-Bakara:117. "O göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır."

²⁷ 29/el-'Ankebût:19-20. "Onlar, Allah'ın başlangıçta yaratmayı nasıl yaptığını, sonra onu nasıl tekrarladığını görmüyorlar mı? Şüphesiz bu, Allah'a göre kolaydır."

²⁸ 35/el-Fâtır:1.

²⁹ Bu konuda bkz. Tefvik Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, 29.

³⁰ 57/el-Ĥadid:3.

³¹ 46/el-Aĥkâf:3.

³² 28/el-Kaşaş:88; ayrıca bkz. 55/er-Rahmân:26.

³³ 2/el-Bakara:117. Gökleri ve yeri yoktan var eden/örneksiz yaratan Allah'tır. O, bir işin olmasını dilerse, ona ancak "ol" der ve olur. Hadislerde de yoktan yaratmayı işaret eden kullanımlar bulunmaktadır. Örneğin "Allah vardı, O'ndan başka hiçbir şey yoktu." (el-Buĥârî, Bed'u'l-Ĥalk, (no. 1)) hadisi buna örnek verilebilir.

savunan birinin bu görüşünü destekleyecek ayet ve kavramları Kur'an'dan bulması zor olmayacaktır.

Yoktan yaratma ile ilişkilendirilebilecek ayetler Kur'an'da mevcut olsa da kelimelerin ilminde evrenin yaratılışı konusunun Kur'an'dan hareketle değil de akıldan hareketle kanıtlanması gerektiğine yönelik yaygın bir kanaat bulunmaktadır. Kuşkusuz kelimelerin inanç ve düşüncelerinin oluşumunda Kur'an ve Hadis gibi dinî kaynaklar önemli rol oynamakla birlikte;³⁴ 'bir yöntem olarak' kelimelerin ilminde evrenin yaratılışı ve sonu gibi konular çoğunlukla akla dayalı şekilde temellendirilmeye çalışılmıştır. Evrenin yaratılışının vahiyle değil de akılla temellendirilmesinin gerektiği ilkesi, kelimelerin kitaplarından çıkardığımız genel bir sonuç olmayıp kelimelerin bizzat kendileri tarafından da açıkça dile getirilmiştir. Örneğin Mâturîdiyye kelimelerinden Ebu'l-Mu'în en-Nesefî (ö. 508/1115); Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-36) ve Mu'tezile kelimelerinin şöyle dediklerini belirtir:

[Evrenin yaratılışına ve Allah'ın varlığına yönelik] delilin akla dayalı olması gerekir. Zira peygamberin sözünü, evrenin *hudûsu* ve yaratıcının varlığı konusunda delil getirmenin bir anlamı yoktur. Çünkü peygamberliği ispat edilmedikçe peygamberin sözü delil olmaz; onu peygamber olarak gönderen bilinmedikçe, kendisinin peygamber olduğunu söylemenin bir anlamı olmaz; evrenin *hudûsuna* dair bilgi gerçekleşmedikçe de onu peygamber olarak gönderenin bilgisine ulaşılamaz. ... Durum böyle olunca; evrenin *hudûsu*, yaratıcının varlığı ve O'nun hikmet ve kudretinin kemâline dair bilginin, peygamberin sözüyle sabit olması düşünülemez. Çünkü onun sözünün delil olduğuna dair bilgi, bunların bilinmesine bağlıdır.³⁵

en-Nesefî'nin evrenin yaratılışının Kur'an'dan hareketle değil de akli delillerle ispat edilmesi gerektiğine yönelik aktardığı bu görüş 'Abdulkâhîr el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38),³⁶ Kâdî 'Abdulcebbar (ö. 415/1025)³⁷ ve daha başka kelimeler tarafından farklı şekillerde dile getirilmiştir.³⁸ Nitekim İmâmü'l-Hasameyn el-Cuveynî de (ö. 478/1085) dinen buluş çağına erişip akıl baliğ olan bir gencin üzerine düşen ilk vazifenin âlemin başlangıcına dair bilgiye ulaştıran doğru akıl yürütmeye (*nazar*) yönelmek olduğunu söyler.³⁹

³⁴ Bu bağlamda "O, ilktir ve sondur" (57/el-Hasid:3), "Yeryüzünde bulunan her şey fânidir." (55/er-Rahmân:26) gibi ayetler kelimeler için âlemin başlangıcı ve sonuyla ilgili tartışmalarda sıklıkla dile getirilmiştir. Örneğin bkz. 'Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *Uşûlu'd-Dîn*, 66,67; el-Hasayât, *Kitâbu'l-İntişâr*, 19-20.

³⁵ Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, *Tebşîratu'l-Edille*, 1: 45-46.

³⁶ 'Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *Uşûlu'd-Dîn*, 10, 14-15.

³⁷ Kâdî 'Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hasameyn*, 1:144-146.

³⁸ Bu konuda bkz. Ramazan Altıntaş, "Kelâmî Epistemolojide Akılın Değeri," 98.

³⁹ el-Cuveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 3.

Bu durum kelim ilminde evrenin başlangıcını ortaya koyan aklî delillere büyük önem verilmesine neden olmuştur.⁴⁰

Klasik dönem kelimcilerinin evrenin başlangıcına dair en sık kullandıkları argüman kuşkusuz "*hudûş* delili"dir. Kelamda ilk ortaya çıkışı Ebu'l-Huzeyl el-'Allâf'a (ö. 235/849-50?) kadar gerilere götürülebilen bu argümanın dikkat çekici özelliği "yoktan yaratma"yı esas almasıdır.⁴¹ *Hudûş* delili ve yoktan yaratma öğretisi sonrasında Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye kelimcileri tarafından da savunulmuştur. Mu'tezile'nin önde gelen kelimcilerinden biri olan Ebu'l- Huseyn el-Ḥayyât (ö. 300/913?), "Allah Teala ezeldir (*kadîm*), O'nun haricindeki her şey sonradan meydana gelmiştir (*muḥdes*)" ilkesinin, hem Mu'tezile'nin hem de ümmetin genelinin üzerinde birleştiği esaslar arasında olduğunu söyler.⁴² İbn Füreke (ö. 406/1015), el-Eş'arî'nin "Bütün *ḥādîş* olan varlıkların tek bir kudret ile yokluktan varlığa çıkarılmasının tevhit konusunda asıl kaidelerden olduğu ve buna muhalefet etmenin ise bir tür şirk olduğunu" söylediğini aktarmaktadır.⁴³ Yine önemli Eş'arî kelimcilerinden biri olan Ebû Bekr el-Bâkîllânî de "*muḥdes*, yokluktan (*'adem*) varlığa çıkan şeydir" ifadesini kullanmaktadır.⁴⁴ 'Abdulkâhîr el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), *Uşûlu'd-Dîn* adlı eserinde sonradan meydana gelenlerin (*ḥavâdis*) yapıcısının (*şâni'*) onları yoktan (*lâ min şey'*) meydana getirdiğine dair bir başlık açmış ve burada Allah'ın cevherleri ve arazları başlangıçta hiçbir şeyden (*lâ min şey'*) meydana getirdiğini savunmaktadır.⁴⁵ el-Cuveynî de *ḥādîş* kelimesinin tanımlarından birinin "yok iken sonradan olan" olduğunu belirtmekte⁴⁶ ve âlemin yaratıcısını ispatlarken "âlemin yok iken sonradan var olduğu" ifadesini kullanmaktadır.⁴⁷ Mâtürîdiyye kanadında da İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), *ḥ-l-k* fiilinin "yoktan varlığa çıkarmak" anlamına geldiğini ve bunun ancak Allah için kullanılabileceğini belirtir.⁴⁸ Yine Ebu'l-

⁴⁰ Kelamcıların evrenin yaratılışını ve Tanrı'nın varlığını bir bilgi teorisini eksene ararak aklî delillerle nasıl ispat etmeye çalıştıkları konusunda bkz. Mehmet Bulgen, "Tanrı'nın Varlığını Kanıtlanmanın (İsbât-ı Vâcib) Kelâm Bilgi Teorisindeki Yeri: Kâdî 'Abdulcebbar Örneği," 13-53.

⁴¹ Kâdî 'Abdulcebbar, *Şerḥu'l-Uşûli'l-Ḥamse*, 1:156; el-Ḥayyât da Ebu'l-Huzeyl'in şöyle dediğini belirtir. "*Muḥdes* varlıklar sonlu ve nihayetlidirler, sayılabilirler ve kuşatılmışlardır. Bu varlıklardan hiçbir şey Allah'a gizli kalmaz." *el-İntişâr*, 123.

⁴² el-Ḥayyât, *el-İntişâr*, 5.

⁴³ İbn Füreke, *Mucerredu Maḳâlâti'Seyḥ Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*, 38.

⁴⁴ el-Bâkîllânî, *Temḥidu'l-Evâ'il ve Telḥîşu'd-Delâ'il*, 17.

⁴⁵ 'Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *Uşûlu'd-Din*, 90; ayrıca bkz. *el-Farḳ Beyne'l-Fıraḳ*, 283.

⁴⁶ el-Cuveynî, *eş-Şâmil*, 258.

⁴⁷ el-Cuveynî, *eş-Şâmil*, 263.

⁴⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 221.

Mu'în en-Nesefî de âlemin yoktan yaratıldığını⁴⁹ ve bir başlangıcı olduğunu açıkça savunmaktadır.⁵⁰ Ebu'l-Yusr el-Pezdevî (ö. 493/1100) ise Allah'ın âlemi bir asıl olmaksızın, belirli bir zamanda yarattığını ifade etmektedir.⁵¹

Farklı kalamî ekollerin önde gelen isimlerinden yaptığımız bu açıklamalar *hudûş* delili ve yoktan yaratmanın klasik dönem kelimasında yaygın olarak kabul gördüğünü ortaya koymaktadır. Klasik dönem kelimasına âdeta ayırt edici özelliğini veren *hudûş* delilini şu kıyas formunda ifade etmek mümkündür:

I-) Her *hâdiş* olan meydana gelmek için bir sebebe muhtaçtır.

II-) 'Âlem *hâdiş* tir.

III-) 'Âlem *hâdiş* olduğuna göre, o halde onun da bir sebebe ihtiyacı vardır.⁵²

Argümanın temel kavram ve önermelerine yakından bakacak olursak kelimacılara göre "*hâdiş*" kavramı "yok iken (*ma'dûm*) var olan (*mevcûd*)" ya da "yokluktan (*'an 'ademin*) mevcut olan" anlamına gelir.⁵³ Dolayısıyla "*hâdiş*" (ya da *muħdeş*) kavramı 'yoktan yaratılmış olan', 'öncesinde yokluk bulunan', 'bir başlangıcı olan' gibi anlamları içinde barındırır. Kelamcılar "âlem"i ise "Allah'ın zatı ve sıfatları dışındaki her şey (*mā sivallah*)" olarak tanımlar.⁵⁴ Buna göre âlem gökler, yerler, yıldızlar, gezegenler, melekler, insanlar, hayvanlar, taşlar, ağaçlar vb. görünen-görünmeyen yaratılmış bütün varlıkları kapsamı içine almaktadır.⁵⁵ "Allah'ın dışındaki her şey" olarak tanımladıkları için kelimacılara göre varsa diğer mümkün evrenler de âlem kavramının kapsamının içine girmektedir.⁵⁶

Kelamcılar âlemdeki (ya da âlemlerdeki) çeşitlilik ve çokluk içindeki bütün bu varlıkları uzayda "yer kaplayan" (*muteħayyiz*) ve "yer kaplamayan"

⁴⁹ en-Nesefî, *Tebşıra*, 1:78.

⁵⁰ en-Nesefî, *et-Temhîd li-Kava'idi't-Tevhîd*, 20.

⁵¹ Ebu'l-Yusr el-Bezdevî, *Uşûlu'd-Dîn*, 27, 30. Yoktan yaratma sadece klasik dönem kelimasında değil müteahhirun döneminde de kelimacıların kırmızı çizgisi olmuştur. Örneğin Faħruddîn er-Râzî, *Mefâtiħu'l-Ġayb* olarak da bilinen tefsirinde "Gökleri ve yeri yoktan var eden Allah'tır. O, bir işin olmasını dilerse, ona ancak 'ol' der ve olur." (2/el-Bakara:117) ayetini yorumlarken Allah'ın dışındaki her şeyin öncesinde yokluk (*'adem*) bulunacak şekilde sonradan meydana geldiğini belirtmektedir (*muħdeş*). Er-Râzî'ye göre âlemin varlığı Allah'ın yaratması, icadı ve başlatmasıyla gerçekleşmiştir. Faħruddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 4:25.

⁵² el-Ġazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 36-37; *Hudûş* delili ve kelimacılık argümanı konusunda detaylı bilgi almak için bkz. Ulvi Murat Kılavuz, *Kelamda Kozmolojik Delil*, 61 vd.; Jacobus Erasmus, *Kelâm Kozmolojik Argümanı: Yeni Bir Değerlendirme*, 67-68.

⁵³ el-Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 35; el-Cuveynî, *eş-Şâmil*, 258; el-Ġazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 38.

⁵⁴ 'Abdulkâhir el-Baġdâdî, *Uşûlu'd-Dîn*, 33; el-Cuveynî, *Luma'u'l-Edille*, 76; Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, 149.

⁵⁵ İbn Fûrek, *Mucerred*, 37; el-Cuveynî, *el-'Aķîdetu'n-Nizâmiyye*, 11.

⁵⁶ 'Abdulkâhir el-Baġdâdî, *Uşûlu'd-Dîn*, 34.

olmak üzere iki temel kategoriye indirgerler.⁵⁷ Buna göre yer kaplayan bileşik olursa “cisim”, tek olursa “*el-cevheru'l-ferd*” ya da “*el-cuz' ellezī lā yetecezzā*” (atom) adını alır. Yer kaplamayan ya da varlığı bir cisme bağlı olana ise “araz” (*arāḍ*) denir. Buna göre cisimlerin taşıdığı hareket, sükûn, birleşme, ayrışma, renk, sıcaklık, soğukluk, kuruluk, ıslaklık, hayat, ölüm, irade, bilgi vb. nitelikler/arazlar yer kaplamazlar. Dolayısıyla kelamcılara göre Allah'ın dışındaki her şey anlamına gelen âlem cisim, cevher ve arazlardan oluşmaktadır. Ancak birleşik cisimler de cevherlerin bir araya gelmesiyle oluştuğu için âlemi bütünüyle cevher ve arazlara indirgemek de mümkündür.⁵⁸

Kelamcıların “yer kaplama” ve “yer kaplamama” ayrımının yanında cevher ve araz kavramlarına ulaşmalarının bir başka yöntemi ise “kendi başına var/kaim olma” “kendi başına kaim olamama” ayrımlarıdır. Kendi başına var olana cevher, olamayana araz denir. Buna göre alemdeki varlıklar ya cisimler ve cevherlerde olduğu gibi kendi başına kaimdirler ya da cisimlerin taşıdığı arazlar gibi kendi başlarına kaim değildirler. Örneğin bir cismin bir niteliğine karşılık gelen hareket arazi, dış dünyada herhangi bir cisme ilişmeksizin kendi başına var olamaz. Cisimlerdeki hareket, sükûn, renk, hayat gibi arazların kendi başına kaim olmamaları onları taşıyan mahal durumundaki kendi başına kaim olabilen cevherlerin olmasını gerektirir. Dolayısıyla cisimlerin asılları, kendi başlarına kaim olamayan nitelikler/arazlar değil o niteliklere mahal olan ya da onları taşıyan cevherlerdir. Eğer cevherler olmasaydı cisim niteliklerinin toplamı olması gerekirdi ki oysa kendisine iliştiği, kendi başına kaim bir zat, yani cevher olmaksızın niteliklerin/arazların dış dünyada kendi başlarına var olması mümkün değildir.⁵⁹

Kelamda topyekûn âlemin bu şekilde “cevher” ve “araz” kavramlarına indirgenmesi *hudûs* delili açısından önemlidir. O dönemde filozoflar (*felâsife*) tarafından da yaygın bir şekilde kullanılan bu iki kavrama kelamcılar kendilerine özgü anlamlar kazandırmışlardır. Özellikle cevhere verilen “yer

⁵⁷ İbn Metteveyh, *et-Tezkira*, 1:6; el-Ğazālî, *el-İktisād fi'l-İtikād*, 37; Nitekim ‘Abdulkâhir el-Bağdâdî müfessirlerin bazıları bu âlemden büyük bazıları küçük 18 bin âlemden daha bahsettiklerini, bunların mümkün olduğunu ancak o âlemlerin de cevher ve arazlardan oluşmak zorunda olduklarından bahseder. ‘Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Uşulu'd-Dîn*, 34; el-Cuveynî de Allah'ın kendi başına kaim cevher ve başkasıyla kaim araz olmak üzere iki varlık türü haricindeki bir varlığı yaratmasının muhal olduğunu iddia etmektedir. El-Cuveynî, *eş-Şâmil*, 141-142.

⁵⁸ en-Neseî, *Tebşiratu'l-Edille*, 1:62-63; İbn Füre, *Mucerred*, 37; Klasik dönemde kelamcılarının çoğunluğunun âlemi cevher ve araz kavramlarına indirgemeleriyle ilgili bkz. Richard Frank, “Bodies and Atoms: The Ash'arite Analysis,” 34-53.

⁵⁹ Bu konuda bkz. Mehmet Bulgen, “Cevher-Araz Teorisi (Kalam Geleneği),” 2:540-542.

kaplama” ve “bölünememe” anlamları kelamcıların cevher anlayışını filozoflarınkinden ayırmada sıkça kullanılır.⁶⁰ Kelamcılara göre yer kaplayan cisimlerin sonlu sınır ve kenarlara sahip oluşu kendilerini oluşturan parçaların da bölünme açısından sonlu ve sınırlı olmasını gerektirir. Eğer cisimlerin sonsuza kadar bölünmesi kabul edilecek olsaydı sonluluğun kendisini kuşattığı bir şeyin sonsuzu ihtiva edebileceği sonucunu kabul etmek gerekirdi ki bu saçmadır.⁶¹ Ayrıca bu durum sonlu görünen bir mesafenin katedilememesi ve bir dağın hardal tanesiyle eşit olması gibi daha başka saçma (*muḥāl*) durumlara yol açardı.⁶²

Düşünce tarihinde daha çok materyalist filozoflarca savunulan atom kavramının kelamda cisimlerin sonlu ve yaratılmış olduğunun ortaya konmasında kritik rol oynaması dikkate değerdir. Kelamcılara göre eğer cisimler sonsuz parçalardan müteşekkil olsaydı ya da bölünme sonsuza kadar sürebilseydi bu durum yaratma konusunda birtakım problemlere yol açardı.⁶³ Zira sonsuzun evrende bilfiil gerçekleşmesi mümkün olmadığı gibi ya da sonlu olmayan bir şeyin (*lāmutenahī*) yaratmaya konu olması da mümkün değildir. Allah'ın yaratma kudreti ise sadece mümkünlere taalluk eder. Bu nedenle birçok kelamcı evrendeki cisimlerin sonsuzlukla ilişkilendirildiği bir durumda *ḥudūş* delinin temellendirilemeyeceğini iddia etmiştir.⁶⁴ Bu durumun tarihsel süreçte kelamda atomculuğa büyük bir önem verilmesine neden olduğu söylenebilir.

Cevher/atom kavramının yanında *ḥudūş* delilinin bir diğer anahtar terimini “araz” kavramı oluşturur.⁶⁵ Aslında bu kavram sadece âlemin *ḥudūş*unu kanıtlamak için değil, cevher kavramına ulaşmak için de önemlidir. Zira “kendi başına kaim olan” ve “yer kaplayan” cevher kavramına cisimlerin taşıdıkları geçici niteliklere karşılık gelen arazların kendi başına kaim olamamaları ve yer kaplamamaları gerçeğinden ulaşılır. Bir başka deyişle

⁶⁰ Cevher kavramına verilen anlamlar arasında “kendi başına var olan ve zıtları kabul eden”, “her bir araz cinsinden sadece bir tanesini kabul eden”, “tek bir rengi, tek bir hareketi kabul eden şey”, “yer kaplayan (*muteḥayyiz*)”, “hacmi olan”, “ne fiilen ne de vehmen bölünmeyi kabul eden parça” zikredilebilir. Bunların yanı sıra lügatte “kök/temel” (*‘aṣıl*) anlamına gelmesinden hareketle cevhere cisimleri oluşturan asıl parçalar anlamını veren kelamcılar da bulunmaktadır. Bkz. İbn Füreḳ, *Mucerred*, 243, 210; el-Cuveynî, *eş-Şâmil*, 142; İbn Metteveyh, *et-Tezkira*, 1:23; en-Nesefî, *Tebşıra*, 1:64, 150.

⁶¹ Ebu'l-Feth Tâcuddîn eş-Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm fi 'İlmi'l-Kelâm*, 505.

⁶² Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Uşûlu'd-Dîn*, 36; Cuveynî, *eş-Şâmil*, 161; İbn Metteveyh, *et-Tezkira*, 1:79-80; en-Nesefî, *Tebşıratu'l-Edille*, 1:70.

⁶³ el-Cuveynî, *eş-Şâmil*, 147-148.

⁶⁴ İbn Füreḳ, *Mucerred*, 202; İbn Metteveyh, *et-Tezkira*, 1:80.

⁶⁵ Arazların âlemin *ḥudūş*u konusundaki belirleyici rolü konusunda bkz. İbn Metteveyh, *et-Tezkira*, 1:125.

cisimlerin yer kapladıkları ve kendi başına kaim oldukları sabittir. Ancak cisimlerin bu iki özelliği sahip oldukları arazlarla açıklanamaz. Zira arazlar yer kaplamazlar ve kendi başlarına da kaim değildir. O halde cisimlerin asılları kendi başlarına kaim ve yer kaplayan cevherler olmalıdır. Bu doğrultuda kelamcılar araz kavramına “kendi başına kaim olamayan”, “cevherde var olan”, “devamlılığı imkânsız olan”, “iki zaman süresince var olamayan”, “varlığı iki yokluk arasının dışında mümkün olmayan” gibi anlamlar vermişlerdir.⁶⁶

Kelamcılar arazların varlığını ispat ederken dış dünyadaki cisimlerde gözlemlenen hareket, sükûn, birleşme ve ayrışma, renkler, tatlar ve kokular gibi değişime açık niteliklere dikkat çekerler.⁶⁷ Buna göre bir cismin hareketli iken durağan, durağanken hareket ettiği müşahede ile bilinmektedir. Cisimde hareket ve sükûn konusunda meydana gelen söz konusu bu değişimler ya cismin kendi zatından ya da bir illetten/manadan dolaydır. Şayet cisim zatından dolayı hareketli olsaydı cismin kendisi/zatı var olduğu sürece onun hep hareket hâlinde olması gerekirdi. Ancak durumun böyle olmadığı, cismin hareketliyken durduğu ya da dururken hareketlendiği görülmektedir. O hâlde cismin değişime konu olan hareket ve sükûn gibi nitelikleri cismin zatından kaynaklanan nitelik değil de arazî bir nitelik olduğu ortaya çıkar. Bu durum cismin taşıdığı renk, sıcaklık, soğukluk, koku gibi diğer nitelikler için de söz konusudur.⁶⁸

Kelamcılara göre cismin taşıdığı niteliklerdeki bu tarz değişimler arazların *hâdiş* olduğunu ortaya koyar. Şöyle ki, bir cismin sabit bir şekilde duruyor iken hareketli olduğu, hareketli hâlde iken tekrar durduğu gözlemlenmektedir. Cisim durduğu esnada onda hareket bulunmamakta, hareket meydana geldiğinde ise daha önce sahip olduğu durma hâli gözden kaybolmaktadır. Cisim hareketlendiğinde daha önce bulunan sükûnun gözden kayboluşu ya ‘gizlenme’yle (*kumûn*) ya mutlak ‘yok olma’yla (*‘adem*) ya da başka bir yere ‘intikal’le olur. Cisim hareketlendiğinde onda sükûnun yok olması gizlenme ile olamaz. Zira hareket ve sükûn aynı anda bir mahalde

⁶⁶ el-Cuveynî, *eş-Şâmil*, 167; el-Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 38.

⁶⁷ Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, *Tebsıra*, 1:68-69; el-Cuveynî, *eş-Şâmil*, 167.

⁶⁸ Örneğin bir cismin kendisi varlığını sürdürdüğü halde renginin siyah iken beyaza dönüştüğü açık bir şekilde gözlemlenir. Siyah olmadığı durumda onun zatı mevcut olduğu için cisim kendi zatı sebebiyle siyah olmuş olamaz. Eğer cisim zatı gereği siyah olsaydı kendisinin siyah olarak nitelenmesinin illeti olan zatı var olmaya devam ettiği sürece ondaki siyahlığın devam etmesi gerekirdi. Aynı şekilde onun siyahlığının illeti olan zatı mevcut olduğu halde, cismin beyaza dönüşmesi de mümkün olamazdı. Böylece söz konusu cismin, kendi zatı gereği değil de zatına sonradan ilişen bir mana/araz sebebiyle siyah olduğu ortaya çıkar. 'Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *Uşûlu'd-Dîn*, 37.

var olacak olsaydı bu durum iki zıt niteliğin aynı anda aynı mahalde bulunmasını gerektirirdi ki bu imkânsızdır. Ayrıca sükûnun gözden kaybolması bir başka yere intikalle de olamaz, zira kendi başına kaim olamayan arazların bir yerden diğer yere intikali söz konusu değildir. Eğer araz bir yerden diğer yere intikal edecek olsaydı bu durum bir arazın başka bir arazi taşıması problemine yol açardı, zira intikal/hareket de bir arazdır. Dolayısıyla hareket/intikal, arazların değil kendi başına kaim ve yer kaplayan cevherlerin taşıyabildiği bir niteliktir. O hâlde cisimdeki sükûnun ortadan kalkışı, ancak yok olma (*‘adem*) ile söz konusu olmaktadır. Sükûn hâlinde sonra cismin hareketli olması ise ondaki hareketin bir yoktan meydana gelişle gerçekleştiği anlamına gelmektedir. Çünkü söz konusu hareket daha önce başka bir yerde mevcut değildir. Dolayısıyla cismin hareketliyken sakin olması, sakinken hareketli olması, cismin sonradan meydana gelen ve yok olan *hâdis* şeylere konu olduğunu ortaya koyar.⁶⁹ Hareket ve sükûn arazlarının *hâdis* oluşuna yönelik bu delili renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, kuruluk, ıslaklık, birleşme, hayat, ölüm, ilim, cehalet, kudret, acziyet vb. birbirine zıt diğer araz çiftlerine de uygulamak mümkündür.⁷⁰

Kelamcılara göre *hâdis* olmalarının yanında arazların bir başka özelliği, kendi başlarına var (*kâim*) olamamalarıdır. Buna göre hareket, sükûn, birleşme ve ayrışma gibi arazlar hariçte ancak bir cisme ya da cevhere ilişerek var olabilirler. Örneğin bir araba, at, gezegen vb. bir cisim olmaksızın hareketin kendi başına dış dünyada kaim olması düşünülemez. Yine arazlar kendi başlarına kaim olamadıkları gibi birbirlerini de taşıyamazlar. Örneğin kendi başına kaim olamayan renk arazi hareketi taşıyamaz. Arazların her biri yer kaplayan cevher ve cisimlerde ortaya çıkarlar ve onlardan bağımsız olarak var olmaları da mümkün değildir.⁷¹

Diğer taraftan arazlar kendi başına var olmadıkları gibi yer kaplayan cevherler/cisimler de var olduklarında belli tür arazları taşımak zorundadırlar. Buna göre herhangi bir araba, at, gezegen, yıldız vb. cisim düşünülemez ki o; hareket, sükûn, birleşme, ayrışma, renk, sıcaklık-soğukluk vb. araz çiftlerinden birini taşımaksızın var olabilsin.⁷² Örneğin bir at ya

⁶⁹ Kādî ‘Abdulcebbar, *Şerhu’l-Uşûli’l-Ĥamse*, 1:172; el-Mâturîdî, *Kitābu’t-Tevhîd*, 93.

⁷⁰ el-Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 38.

⁷¹ Cevher-araz teorisinin detaylı ve sistematik bir açıklaması için bkz. İbn Meymûn, *Delâletu’l-Ĥâ’irîn*, 196 vd.

⁷² Kelamcılar cevher ve cisimlerin arazlardan yoksun kalmasının imkânsız olduğunu savunmakla birlikte, cevherin tek başınayken ya da birleşik haldeyken hangi tür arazlardan yoksun kalıp kalamayacağı konusunda uzlaşmamışlardır. Örneğin Eş‘arîler cevherlerin hareket-sükûn, birleşme-

hareket ya da sükûn hâlinindedir. İnsan, hareket ya da sükûn araz çiftlerinden birini taşımayan bir cisim tahayyül edemez. Eğer hareket-sükûn gibi arazlar *hâdiş* ise ve cismin de bu türden *hâdiş* arazlardan yoksun kalması ya da onlardan önce bulunması mümkün değil ise bu durum cisimlerin de *hâdiş* olması gerektiği anlamına gelir.⁷³ Kelamcıların bu delilini el-Ğazâlî'nin de ortaya koyduğu üzere şu kıyas formunda ifade etmek mümkündür:

I-) Her *hâdiş*lerden ayrı kalmayan *hâdiş*tir.

II-) *Âlem* *hâdiş*lerden ayrı kalmaz.

III-) *Âlem* *hâdiş*tir.⁷⁴

Kelamcılarca cevher-araz teorisi ekseninde bu kıyas formunda savunulan *hüdüş* delilinin en önemli vurgusu, evrendeki yer kaplayan cisimlerin hiçbir zaman ve koşulda hareket, sükûn, birleşme ve ayrışma gibi *hâdiş* mekânsal oluş arazlarından (*ekvân*) yoksun kalamayacağıdır. Hareket sükûn vb. mekansal oluş arazları *hâdiş*tirler. Bu durumdan *hâdiş*lerden yoksun kalamayan veya onları önceleyemeyen cevher ve cisimlerin de *hâdiş* olması sonucu çıkar. Eğer topyekûn âlem cevher ve arazlardan oluşuyorsa, bu durum da âlem de *hâdiş*tir.⁷⁵

Kelamcılara göre âlemin *hâdiş* oluşu bir başlangıcı olması gerektiğini de ortaya koyar. Zira eğer âlem *hâdiş* varlıklardan yoksun olmadığı hâlde kadîm olsaydı bu durumda başlangıcı olmayan bir *hâdiş*in var olduğunun kabul edilmesi gerekirdi ki bu saçmadır.⁷⁶ Yine âlem *hâdiş* varlıklardan yoksun olmadığı hâlde ezeli olsaydı, feleklerin dönüşleri de sonsuz olmak

ayrışma gibi mekânsal oluş arazlarının yanında renk arazının da taşınması gerektiğini iddia etmişlerdir. Bu konuda bkz. el-Eş'arî, *Makâlât*, 442, 782; İbn Fûrek, *Mucered*, 243.

⁷³ Kelamcıların cisimlerin mekânsal oluş arazlarından yoksun kalamayacağını savunmalarının gerekçesi bir araya gelerek cisimleri oluşturan cevherlerin zatî niteliklerinin *mutehayyiz* yani yer kaplayıcı oluşlarıdır. Bu ise ancak cevhere bir mekân tahsis etmekle olur. Cevherin yer kaplaması ya da mekân işgal etmesi (*tehayyuz*) hareket-sükûn, birleşme-ayrışma gibi mekânsal oluş arazları olmaksızın söz konusu olamaz. Cevherlerin hareket-sükûn, birleşme-ayrılma gibi mekânla ilişkili bir araz taşımaksızın var olamamaları onların *hâdiş* oluşunun da göstergesidir. Çünkü hareket-sükûn gibi arazlar *hâdiş*tir, *hâdiş*lerden ayrı olamayanlar da *hâdiş*tir. İbn Metteveyh, *et-Tezkira*, 1:37, 51; el-Cuveynî, *eş-Şâmil*, 232-234, 428; Kâdî 'Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*, 1:156.

⁷⁴ el-Ğazâlî, *el-İktisâd*, 29-30.

⁷⁵ Kâdî 'Abdulcebbar bu argümanı şu şekilde ifade eder: "[1] Cisimlerde birleşme (*ictimâ*), ayrılma (*iftirâk*), sükûn ve hareket gibi arazlar (*me'ânî*) vardır. [2] Bu nitelikler *hâdiş*tir. [3] Cisim, bu türden arazlardan ayrı ya da önce olması mümkün değildir. 4. Mâdem ki cisimler *hâdiş* arazlardan önce ve ayrı değildir. O halde cisimlerin de taşıdıkları arazlar gibi *hâdiş* olması gerekir." Kâdî 'Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*, 156.

⁷⁶ Zira örneğin *hâdiş*lerden biri olan hareket başlangıcsız ve sonsuz olacak, bu durumda ezeli olan bir şeyin yok olması, tamamlanması ve son bulması gerekecektir. Bkz. el-Ğazâlî, *İktisâd*, 43; İmam Mâtürîdî'ye göre hareket veya birleşme gibi arazlar, o türden önceden geçmiş olanların sonuncusudur. Eğer bu türden arazlar geçmişe doğru sonsuza kadar devam etseydi başlangıcı olmayan bir mazinin şu anda son bulmaması gerekirdi. el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 97.

durumunda kalacaktı. Ancak bu da saçma sonuçlara yol açardı; çünkü feleklere bakıldığında kimisinin kimisinden hızlı hareket ettiği ve birinin dönüşünü diğerinden daha kısa ya da uzun sürede tamamladığı görülmektedir. Bu durumda sonsuz olan ve sayılamaması gereken dönüşler arasında fazlalık-eksiklik ilişkisi ortaya çıkacaktır. Bu ise sonsuz için geçerli olamaz. Çünkü bir sonsuz diğer bir sonsuzdan fazla ya da az olamaz. Yine kelamcılara göre evren geçmiş yönünden sonsuz olsaydı sonsuz sayıda hadise ve merhalelerin geçmiş ve nihayete ermiş olması gerekirdi ki bu saçmadır, zira tek tek sonu olmayan şeylerin nihayete ermesi mümkün değildir. Ayrıca bu durum şu anda bir hadisenin gerçekleşmesi, daha öncesinde sonsuz sayıda hadisenin bilfiil gerçekleşmesini gerektirirdi ki bu da saçmadır. Zira âlemde bilfiil sonsuzluğun gerçekleşmesi saçmadır. Diğer taraftan evrenin geçmiş bakımdan sonsuz olması, farklı miktarlarda sonsuzlukların bilfiil gerçekleşmesi probleminde de neden olacaktır. Örneğin şu anda evrenin durumu bir milyon yıl öncesindeki durumuyla karşılaştırıldığında şu anın geçmiş yönünden bir milyon yıl öncekine göre daha fazla olduğu aşıkardır. Ancak bir milyon yıl önce de evren sonsuz bir geçmişe sahipti denilirse şu anki sonsuz geçmişin bir milyon yıl öncesi sonsuz geçmişe göre daha fazla olması gerekirdi ki bir gerçek sonsuz diğerinden fazla olamayacağı için bu durum da saçmadır.⁷⁷

Kelamcılarca bu şekilde ortaya konulan *hudûş* delilinin dikkat çekici özelliği, evrenin bütünüyle cismani yani maddi ve fiziksel olmasını gerektirmesidir. Bunun sebebi cisimlerin asıllarını oluşturan cevherlerin ayrılmaz zatî niteliğinin “yer kaplama” (*tehayyuz*) oluşudur. Yer kaplama niteliği, cevher ya da cisimlerin hareket-sükûn, birleşme-ayırışma gibi mekânsal oluş arazlarından (*ekvân*) yoksun kalamamalarına neden olmaktadır. Kelamcıların cisimlerin asıllarını oluşturan cevherlerin yer kaplamaksızın var olamayacağını iddia etmeleri, o dönemde ruhanî nefisler, mufarık akıllar gibi madde ötesi, soyut varlık kategorilerini kabul eden İslâm filozoflarıyla çatışmaya düşmelerine neden olmuştur. Kelamcıların bu yaklaşımlarını Seyyîd Şerîf el-Curcânî (ö. 709/1309) şu şekilde aktarır:

Kelamcılar şöyle demiştir: Bütün cevherler, mekânlıdır (*mutehayyiz*) yani duyuşal işareti bizzat kabul eder. Nitekim daha önce kelamcıların soyut cevherleri (*el-cevâhiru'l-mucerrede*) reddettiği ve onların imkânsızlığına hükmettikleri geçmişti. Bu takdirde mekânlı ya bir veya daha çok bölünebilir ya da kesinlikle bölünmez. Bölünebilen, Eş'arîlere

⁷⁷ Bkz. el-Cuveynî, *eş-Şâmil*, 215-221; el-Ğazâlî, *el-İktisâd*, 44, 97.

göre cisimdir. Bölünemeyen ise *cevher-i ferttir*. Kelamcılara göre cevher bu iki kısımla sınırlıdır ve cisim en az iki *cevher-i fertten* oluşur.⁷⁸

Seyyid Şerif el-Curcānī'nin bu açıklamaları kelamcılarının melekler, ruh, nefis gibi varlıkları kabul etmedikleri anlamına gelmemektedir. Aslında kelamcılar da melekler, ruh vb. görünmeyen varlıkları kabul etmekle birlikte onların da yer kaplayan atomların bir araya gelmesiyle oluşan cisimler olduğunu iddia ederler. Onlara göre gezegenler, insanlar, ağaçlar, taşlar vb. görünen varlıklar yoğun (*keşif*) yapılı cisim iken melekler, ruh ve hava gibi varlıklar ise gözle görünmeyen ince (*latif*) yapılı cisimlerdir. Onlara *latif* cisim denilmesinin sebebi, *keşif* cisimlere nazaran daha az sayıda ve seyrek şekilde bir araya gelmiş atomlardan oluşmaları nedeniyledir. Onlar da yer kaplayan (*mutehayyiz*) atomlardan meydana geldikleri için hareket, sükûn gibi mekânsal oluş arazlarından yoksun kalmaları mümkün değildir.⁷⁹

Kelamcılarının evrendeki varlıkları hareket-sükûn gibi fiziksel oluşlardan yoksun kalamayan ve yer kaplayan cevher/atomlara indirgemiş olmaları konumuz açısından oldukça önemlidir. Onların fizik temelli bu yaklaşımı, evrenin başlangıcı ve sonuyla ilgili görüşlerini günümüz fiziğindeki teorilerle karşılaştırabilmemizi ve günümüz fiziğindeki teorileri kelamî açıdan evrenin başlangıcı ve sonunu ortaya koymak için kullanabilmemizi mümkün kılmaktadır. Zira kelamcılar da geçmişte bir takım fizik teorilerini kullanarak evrenin başlangıcını ve sonunu ispat etmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla *hudûs* delilinin sadece maddi/fiziksel varlıklar için geçerli olduğu, hâlbuki evrende melekler, ruh vb. gayr-i maddi varlıkların bulunduğu türünden eleştiriler kelamcılara yöneltilemez. Çünkü kelamcılar söz konusu gaybî varlıkları madde ya da fizik ötesi kabul etmemektedirler. Kelam fizik teorisi onları da kapsamaktadır. Kelamcılara göre hem melekler, ruh vb. *latif* cisimler hem de taşlar, ağaçlar, hayvanlar vb. *keşif* cisimler birbirilerine benzer (*mutemaşil*) ve aynı tür (*mutecānis*) atomlardan oluşmaktadır ve bunlar kendilerini *hādîş* hâle getiren hareket-sükûn gibi mekânsal oluş arazlarından yoksun kalamazlar.⁸⁰

Kelamcılarının benimsemiş olduğu cevher-araz teorisinin bir başka sonucu, evrendeki bütün varlıklara uygulanmasıdır. Buna göre ister *latif* ister *keşif* olsun bir bütün olarak evrendeki cisimler hareket-sükûn, birleşme-

⁷⁸ Seyyid Şerif el-Curcānī, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2:742 ayrıca bkz. Kādî el-Beydâvî, *Tavâli'u'l-Envâr min Me'tâli'i'l-Enzâr*, 133.

⁷⁹ Bu konuda bkz. İbn Füreke, *Mucerred*, 46, 48, 257, 271; Kādî 'Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11:331, 334.

⁸⁰ İbn Füreke, *Mucerred*, 209, 210; el-Cuveynî, *eş-Şâmil*, 154. İbn Metteveyh, *et-Tezkira*, 1:59; 'Abdulkâhir el-Bagdâdî, *Uşulu'd-Dîn*, 35.

ayrışma, renk, sıcaklık, koku vb. arazları taşıma yönünden benzer kurallara tabidirler. Kelamcıların bu yaklaşımı ay altı ve ay üstü alemin farklı yasalara tabi olduğunu, bu bağlamda ay üstü evrenin kevn ve fesada tabi olmadığını iddia eden Aristoteles taraftarlarına karşı çıkmalarına neden olmuştur. Nitekim bu kapsamda Kādī ‘Abdulcebbār’ın Aristoteles’e yönelttiği eleştiriler oldukça dikkate değerdir. O, Aristoteles taraftarlarını ay üstü evrendeki gök cisimlerinin birleşme-ayrışma, renk, koku, sıcaklık-soğukluk gibi arazlarından yoksun olduğunu iddia etmekle suçlamaktadır.⁸¹ Halbuki Kādī ‘Abdulcebbār’a göre eğer bir varlığın tek bir zaman ve yerde hareket, sükûn, birleşme ve ayrışma gibi oluşlardan yoksun kalamayacağı ispat edilirse, o varlığın tüm zaman ve mekânlarda bu türden fiziksel oluşlardan yoksun kalamaması gerekir. Çünkü zamanın ve mekânın zorunluluk, mümkünlük ve imkânsızlık hükümleri üzerinde bir etkisi söz konusu değildir. Bu nedenle şu anda bir varlığın birleşme ve ayrışma arazlarına sahip olması mümkünse bunun ay üstü âlemde de mümkün olması gerekir. Dolayısıyla Kādī ‘Abdulcebbār’a göre bu yaşadığımız dünya gibi ay üstü âlemde de kevn ve fesad söz konusu olabilir. Ona göre bu durum âlemin aynı zamanda tüm zaman ve mekanlarda *hâdiş* olduğunu göstermektedir.⁸² Dolayısıyla kelamcıların evrenin bütünüyle aynı fiziksel kanunlara tabi olduğuna yönelik bu söylemleri ve görünen fiziksel kanunlarının evrenin görünmeyen yerlerinde de geçerli olduğunu söylemelerinin, günümüz kozmolojisinin evrenin bütün olarak aynı fiziksel kanunlara tabi olduğu yönündeki prensibiyle uyduğu söylenebilir.

Kelamcılar bu şekilde evrenin bir başlangıcı olduğunu ortaya koyduktan sonra “Her *hâdiş* olan meydana gelmek için bir sebebe muhtaçtır” önermesini tartışırlar. Kelamcılara göre bu durum sezgisel olarak apaçıktır. Zira bir varlığın yok iken sonradan meydana geldiği kabul ediliyorsa, yeterli neden ilkesi gereği, kendisini meydana getirecek bir nedene ihtiyacı olduğunu akıl zorunlu olarak bilir.⁸³ Diğer türlü bir varlık yok iken kendi kendini meydana

⁸¹ “Aristoteles’e gelince, her ne kadar taraftarları tasdik ediyorlarsa da onun söylediklerine güvenilmez. Çünkü o, yetkin bir akla sahip değildir. Nitekim taraftarları ondan şunları nakletmektedirler: “Güneş, ay ve yıldızlar gibi ulvi cisimlerin parçalanması, cüzlere ayrılması ve bölünmesi mümkün değildir. Çünkü güneş sıcak değildir ve sıcak olması imkânsızdır. Bu cisimlerin sıcak veya soğuk, yaş veya kuru, yumuşak veya sert, ağır veya hafif olmaları mümkün değildir. Bu yıldızların bir yıldız daha artması ve onlardan bir yıldız eksilmesi imkansızdır.” Aristoteles’in bu söyledikleri saçma sapan şeylerdir. ... Aristoteles’in cahilliklerinden biri de sema, güneş, ay ve yıldızların akleden, temyiz gücüne sahip, işiten, gören, zarar veren, fayda veren, diriltlen ve öldüren olduklarına, bu âlemdaki bütün hadiselerin onların fiilleri ve etkileri olduğuna inanmasıdır.” Kādī ‘Abdulcebbār, *Teşbîtu Delâ’ili Nubuvve*, 165.

⁸² Kādī ‘Abdulcebbār, *Şerhu’l-Uşûli’l-Ĥamse*, 1:182.

⁸³ el-Ġazâlî, *el-İktisâd*, 38.

getirmiş olur ki bu saçmadır, zira yokluk bir şeyin sonradan meydana gelişine sebep olamaz. Bunun yanı sıra bir şeyin sonradan meydana gelişi o şeyin mümkün olduğunu da gösterir. Eğer bu şey imkânsız olsaydı o şeyin hiçbir şekilde varlığa gelmemesi gerekirdi. Eğer o şey zorunlu olsaydı her an var olması gerekirdi, zira zatı varlığını gerektiriyorsa zatı var olduğu sürece varlığı da lazım gelirdi. Evren sonradan meydana gelen mümkün bir şey ise var olması için varlığını yokluğuna tercih eden bir neden gerekir. Aksi takdirde kendisi dışında bir sebep olmaksızın varlığı yokluğuna eşit olmaya devam eder, böyle olunca da varlığa gelemezdi. Çünkü sonradan meydana gelen mümkün şeyin zatında bu durumu değiştirecek bir özellik bulunmamaktadır. Bu şey var olduğuna göre demek ki onun varlığını yokluğuna tercih edecek ve var olmasını irade edecek bir nedene ihtiyaç vardır.⁸⁴ Dolayısıyla bu durum *hudūs* delilinin üçüncü önermesinin yani “âlem *hādīs* olduğuna göre onu meydana getiren bir nedene ihtiyaç vardır” önermesinin doğruluğunu ortaya koyar.

Kelamcılar evrenin bir başlangıcı ve bir nedeni olması gerektiğini ortaya koymalarının ardından son olarak onun nedeninin niçin tanrısal özelliklere sahip bir varlık olması gerektiğini tartışılar. Öncelikle evrenin nedeninin evren gibi sonradan meydana gelmiş (*hādīs*) olmaması, aksine ezeli (*kādīm*) olması gerekir; yoksa bu durum sonsuz nedenler zinciri (*teselsül*) problemini doğururdu. Bu nedenle kelamcılar evrenin nedeninin cisim, cevher, araz vb. sonradan meydana gelme özelliği taşıyan şeylere benzememesi gerektiğini vurgulamışlardır (*muḥālefetun li'l-ḥavādīs*). Bunun yanı sıra evrenin nedeninin evren gibi mümkün değil, zatı gereği zorunlu bir varlık (*vācibu'l-vucūd*) olması gerekir. Aksi takdirde evrenin nedeninin de varlığını yokluğuna tercih edecek başka bir *muracciḥ* ya da *muḥaṣṣiṣa* ihtiyacı olurdu ki bu durum da yine teselsüle yol açardı. Evrenin nedeninin bir ve tek olması gerekir, yoksa bu durum neyin yaratılıp neyin yaratılmayacağıyla ilgili irade çatışmasına yol açardı.⁸⁵ Daha başka böylesine büyük, yıldız ve gezegenlerle dolu bir evrenin nedeninin muazzam derecede kudretli (*el-kādiru'l-muṭlaḳ*) bir varlık olması gerekir. Ayrıca bu derece muhkem bir şekilde tasarlanmış bir evrenin yaratıcısının üstün bir bilgisi olması gerekir. Evrenin nedeninin irade sahibi, dilediğini yaratan bir varlık (*el-fā'ilu'l-muḥtār*) olması da gerekir, zira O, evrenin varlığını yokluğuna tercih etmiştir. Bunların yanı sıra evrenin nedeninin diri (*ḥayy*) olması da gerektirir, zira her şeye kadir ve her

⁸⁴ el-Ġazālī, *el-İktisād*, 38.

⁸⁵ Nūruddīn eṣ-Şābūnī, *el-Bidāye*, 21-24.

şeyi bilen bir varlığın diri olmaması düşünülemez.⁸⁶ İşte kelimcılara göre evrenin nedeninin ezeli, zorunlu, her şeye kadir, her şeyi bilen, irade ve hayat sahibi bir zat olması gerekir ki böyle özelliklere sahip tek varlık Tanrı'dır.

2. *Me'ād*: Klasik Dönem Kelamcılarına Göre Evrenin Sonu

Klasik dönem kelamcıları âlemin bir başlangıcının olduğunu göstermeye çalıştıkları gibi bir sonunun da olabileceğini ortaya koymaya çalıştılar. Ancak kelimcilerin evrenin başlangıcına yönelik yaklaşımlarıyla sonuna dair yaklaşımları arasında bazı farklar söz konusudur. Bu farklılıkların önceden bilinmesi konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

İlk olarak, kelimciler evrenin başlangıcının akli delillerle ispat edilmesi gerektiği konusunda aralarında büyük oranda uzlaşmakla birlikte evrenin sonunun akılla mı yoksa Peygamber'den gelen bir haberle mi (*sem*) bilinebileceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Örneğin Ebū Hâşim el-Cubbā'î (ö. 321/933) cisimlerin ebediyete kadar *bâkî*' kalmasının da kalmamasının da aklen mümkün olduğunu gerekçe göstererek "nakil cisimlerin yok olmasına dair bir şey getirmeseydi cisimlerin ebede kadar *bâkî*' kalacağını kabul ederdik" görüşünü savunmuştur. Diğer taraftan Ebū 'Alî el-Cubbā'î (ö. 303/916) ise Allah'ın cevherleri var etmeye güç yetirdiği nasıl akılla kanıtlanabiliyorsa bunun zıttı olarak onları yok etmeye de güç yetireceğinin akli delillerle gösterilebileceğini iddia etmiştir.⁸⁷ Dolayısıyla Ebū 'Alî'ye göre evrenin başlangıcında olduğu gibi evrenin sonunu da felsefi ve bilimsel delillerle kanıtlamak mümkündür.

Evrenin sonu konusunun akli delillerle kesin olarak ortaya konulamayacağına yönelik yaklaşım, bu görüşü savunan kelimcileri konuyla ilgili Kitap, Sünnet ve İcmā' gibi şer'î delilleri kullanmaya yöneltmiştir. Örneğin Basra Mu'tezilesi'ne mensup bir kelimci olan İbn Metteveyh (ö.

⁸⁶ Kâdî 'Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*, 1:106-108; ayrıca bkz. el-Gazâlî, *el-İktisâd*, 46 vd.

⁸⁷ İbn Metteveyh burada Ebū Hâşim'in tarafını tutarak Ebū 'Alî'yi eleştirir. Zira ona göre Ebū 'Alî cevherin zıddını (*fenâ*) akil yoluyla ispat etse bile, Kâdî'm'in yaratmayı (*icâd*) ve cevherleri yok etmeyi dilemesi hakkında nakle başvurması gerekir. Çünkü kadirin güç yetirdiği her şey hakkında bir tercihte bulunması zorunlu değildir. Dolayısıyla ona göre bu konuda "eğer nakil cisimlerin *fenâ*'sına dair bir şey getirmeseydi cisimlerin ebede kadar *bâkî*' kalacağını kabul ederdik." diyen Ebū Hâşim'in görüşü doğru gözükmektedir. *et-Tezkira*, 1:101-102; Kâdî 'Abdulcebbar da *fenâ*' ile Allah'ın varlığına istidlalde bulunulamayacağını çünkü *fenâ*'yı bilmenin yolunun *sem*' yani vahiy olduğunu, vahyin delil olarak kullanılabilmesinin ise Allah'ın varlığının bilinmesine (ma'rifetullah) dayandığını belirtir. Dolayısıyla Peygamber'e inanmak öncesinde Allah'ın varlığını bilmeyi gerektirdiğinden Peygamber'den gelen bir habere dayalı olarak bilinen *fenâ*' ile Allah'ın varlığına delil getirilemez. Çünkü peygamberin sözünün delil olarak kullanılabilmesi öncelikle Allah'ın varlığının ispatına dayalıdır. Kâdî'nin bu yaklaşımı *fenâ*'nın akılla değil nakille bilinebileceği konusunda Ebū Hâşim'in görüşünü paylaştığı anlamına gelmektedir. Kâdî 'Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*, 148; bu konuda ayrıca bkz. İbnu'l-Murtaḍâ, *Riyâdatu'l-Efhâm fî Laṭîfi'l-Kelâm*, 122.

V./XI. yüzyılın ortaları) cevherlerin yok olacağı hususunda icmanın mümkün olduğunu iddia eder.⁸⁸ Ayrıca ona göre Kitap da bu görüşü desteklemektedir. Zira “O, evvel ve *āhîr*dir.”⁸⁹ ayetindeki evvel oluş nasıl ki evrenin başlangıcına ya da Allah’ın bütün varlıklardan önce oluşuna işaret ediyorsa, O’nun *āhîr* oluşu da O’nunla birlikte başka hiçi bir varlığın *bākî*⁹⁰ kalmayacağına, sadece O’nun mevcut olacağına delalet eder.⁹⁰ Yine İbn Metteveyh’e göre “Yeryüzündeki her canlı yok olacaktır.”⁹¹ ayetindeki “yeryüzündeki” (*men ‘aleyhā*) ifadesi her ne kadar bazıları tarafından akıl sahiplerinin yok olacağı şeklinde yorumlansa da cisimlerin bir kısmının yok olması tamamının yok olmasını gerektirmesi nedeniyle akıl sahipleri dışındakilerinin de yok olacağı anlamına gelir.⁹² Aynı şekilde İbn Metteveyh’e göre “O’nun zatı dışındaki her şey helak olacaktır.” ayetindeki helakın, sadece ölüm anlamında anlaşılması doğru olmayıp bu kelime gerçekte yokluk (*‘adem*) anlamına gelir. Çünkü buradaki helak bütün varlıkları kapsamaktadır ve ölüm ise bütün var olanlar hakkında gelmemektedir. Bunların yanı sıra İbn Metteveyh’e göre yeniden yaratmayla ilişkili ayetler⁹³ de *fenā*’ya işaret etmektedir. Çünkü yeniden yaratma sadece *ma’dūmlar* hakkında doğru olur.⁹⁴

Kelamcıların evrenin sonuyla ilgili yaklaşımlarına dair değinilmesi gereken bir başka önemli husus, bu meselenin öte dünyada gerçekleşecek

⁸⁸ İbn Metteveyh, *et-Tezkira*, 1:101; İbn Metteveyh Ebū ‘Osmān el-Cāhîz’in (ö. 255/869) cevherlerin *fenā*’sını kabul etmediğine yönelik iddiaların ona İbnu’r-Rāvendî tarafından atılmış bir iftira olduğunu savunur. Ona göre eğer el-Cāhîz böyle bir görüş iddia etmiş olsaydı ondan başkalarının da bu görüşü aktarması gerekirdi ki böyle bir şey olmamıştır. İbn Metteveyh’in evrenin yok olacağı konusunda icma olduğuna yönelik iddiası daha başka kelamcılar tarafından da paylaşılmıştır. ‘Abdulkāhîr el-Bağdādî ehl-i sünnet ve’l-cemaatin üzerinde ittifak ettiği meseleleri anlatırken *de fenā*’ ile ilgili şunları söylemektedir: “[Ehl-i sünnet ve’l-cemaate mensup olanlar] âlemin tamamının, kudret ve imkân yoluyla yok olmasının üzerinde birleşmişlerdir. Ancak şeriat yönünden, cennetin ve cehennem azabının ebedî olduğunu söylemişlerdir. Cisimlerden bir kısmının yok olmasını, bir kısmının da yok olmamasını caiz görmüşlerdir.” *el-Farq Beyne’l-Fırağ*, 286, 299. Ayrıca bkz. Kāḍî ‘Abdulcebbar, *el-Muǧnî*, 11:441.

⁸⁹ 57/al-Ḥadîd:3.

⁹⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkira*, 1:101. Zeydiyye’ye mensup bir kelamcı olan İbnu’l-Murtaḍā da şöyle söyler: “Bize göre Yüce Allah’ın “O evvel ve ahîrdir” [57/el-Ḥadîd:3] sözünden dolayı tıpkı O’nun varlığının ilk olması gibi son olması ve O’nunla birlikte başka herhangi bir mevcudun *bākî*’ kalmaması gerekir. İbnu’l-Murtaḍā, *Riyāḍatu’l-Afhām fî Laṭîfi’l-Kelām*, 122.

⁹¹ 28/Şaşa:88.

⁹² İbn Metteveyh burada cisimlerin *fenā*’ ile yok olacağını iddia eden Ebū Hāşim ve Ebū ‘Alî’nin *fenā*’ var olduğu zaman cevherlerin bir kısmının var bir kısmının ise yok olmasının mümkün olmadığı böyle bir durumda cevherlerin tümüyle yok olacağı görüşünü kastetmektedir. İbn Metteveyh’in kendisi de bu görüşe katılmaktadır. *et-Tezkira*, 1:114. *Fenā*’nın var olması halinde cevherlerin tümünün yok olacağıyla ilgili tartışmalar için bkz. *et-Tezkira*, 1:114-115. Ancak ilerde de göreceğimiz gibi el-Eş’arî gibi kelamcılar Allah’ın evrendeki cevherlerin bir kısmını tamamen yok edip diğerlerini tutabileceğini kabul etmişlerdir. Bkz. İbn Füreğ, *Mucerred*, 240-42.

⁹³ 17/el-İsrâ:51; 85/el-Burûc:13; 10/Yûnus:4; 27/en-Neml:64; 29/el-Ankebût:19; 30/er-Rûm:11, 27.

⁹⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkira*, 1:101.

durumlarla ilgili salt nakle (*sem*) dayalı yönlerinin de olmasıdır. Kelamda kabir azabı, kıyamet, haşir, hesap, amel defteri, mizan, cennet, cehennem gibi öte dünyaya dair konuların “*sem* ile iman edilmesi gereken konular” başlığı altında ele alınmasından da anlaşılacağı üzere kelamcılar bu türden konuları genelde akli spekülasyonların dışında tutmuşlardır.⁹⁵ Ancak bu âlemde imkânsızlık bildiren hususların öte dünyada da imkânsız olması nedeniyle ortaya konulan bazı teorilerin kelamcılarının öte dünya ile ilgili yaklaşımlarını da etkilediği söylenebilir. Nitekim kelamcılarının bu dünyanın nasıl cevher, araz ve cisimlerden oluşuyorsa haşrin de bu şekilde cismani olacağını savunmaları,⁹⁶ Mu‘tezile kelamcılarının Allah’ın görülmesinin bu dünyada mümkün olmadığı gibi öte dünyada da mümkün olmayacağını ileri sürmeleri⁹⁷ ve yine hareketin sonsuza kadar sürmeyeceğini savunan Ebu’l-Huzeyl’in cennet ve cehennemdekilerin hareketlerinin bir gün duracağını iddia etmesi gibi örnekler burada zikredilebilir.⁹⁸

Bu bölümde ele alacağımız hususlar daha çok evrenin yok olmasının imkânıyla ilgili olup, Allah’ın bunu ne zaman gerçekleştireceğine yönelik herhangi bir iddiayı kapsamamaktadır. Zira Kur’an’da “ansızın” gerçekleşeceği ifade edilen kıyamet gününe yönelik konuları kelamcılar *sem*’iyyâtla ilgili bir alan kabul etmişler ve bunları akla dayalı tartışmaların dışında tutmuşlardır.⁹⁹ Dolayısıyla felsefi ya da bilimsel bir teoriyle evrenin bir sonunun olacağını ortaya konması, Allah’ın kıyameti tam olarak o şekilde gerçekleştireceği veya tam o vakitte evreni yok edeceği anlamına gelmemektedir. Eğer insanlar kıyametin ne zaman kopacağını bilselerdi bu hem teklife zarar verir hem de bu durum insanların her an hazırlıklı olmaları açısından kıyametin dinî bir motivasyon aracı olarak kullanılmasının da önüne geçerdi. Ancak kelamcılarının evrenin yok olabileceğine dair yürüttüğü tartışmaların Tanrı’nın bir bütün olarak âlemi yok etmesi anlamındaki bir kıyamet inancını makul hâle getirdiği söylenebilir. Zira eğer akıl var olan bir şeyin yok olmasını imkansız görseydi ya da bunun imkânını kelamcılar o dönemde geçerli bir teori ile ortaya koyamamış olsalardı, kıyametle ilgili rivayetlerin ya da Allah’ın ilk ve son olduğu, âlemi belli bir süreliğine yarattığı, O’nun dışındaki her şeyin fâni olduğu gibi ayetlerin farklı şekillerde

⁹⁵ Bu konuda bkz. Nüreddin eş-Şübûnî, *el-Bidâye*, 90.

⁹⁶ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Uşûlu’l-Dîn*, 34, 235-23.

⁹⁷ Nüreddin eş-Şübûnî, *el-Bidâye*, 39.

⁹⁸ eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihâl*, 65.

⁹⁹ 7/el-A’râf:187. Sana kıyametin ne zaman kopacağını soruyorlar. De ki: "Onun bilgisi ancak Rabbimin katındadır. Onu tam vaktinde ortaya çıkaracak olan ancak O'dur. O göklere de, yere de ağır gelmiştir. O, size ancak ansızın (*bağteten*) gelecektir."

tevil edilmesi gündeme gelebilirdi. Halbuki birazdan ele alacağımız üzere çoğu kelamcı Mu'ammer b. 'Abbād es-Sulemī (ö. 215/830) ve Ebū 'Uşmān el-Cāhiz (ö. 255/869) gibi kelamcıları Allah'ın âlemi bir defa yarattıktan sonra bütünüyle yok edemeyeceğine yönelik iddialarından dolayı eleştirmişler, bunun akli delillere ve naslara aykırı olduğunu iddia etmişlerdir.

Evrenin sonuyla ilgili belirtmemiz gereken bir başka husus, bu konunun evrenin ebedî olabileceğine yönelik bir hassasiyeti içinde barındırmasıdır. Bunun sebebi konuyla ilgili aklî tartışmaların yanında Kur'an'daki ayetlerin de kelamcıları bir taraftan Allah'ın evreni bütünüyle yok edebileceği fikrine yöneltirken diğer taraftan sonrasında O'nun ebediyete kadar sürecek yepyeni bir âlemi yaratabileceğini savunmalarına neden olmuştur.¹⁰⁰ Zira kelamcılar öte dünya da dâhil olmak üzere Allah'ın dışındaki her şeyin mutlak bir yoklukla karşı karşıya kalacağını savunmuş olsalardı bu durum yok edilen varlıkların yeniden yaratılması ve cennet/cehennemin ebediliğiyle ilgili çok sayıda ayeti tevil etmelerini gerektirirdi.¹⁰¹ Halbuki birazdan ifade edeceğimiz üzere kelamcıların çoğu Cehm b. Şafvān (ö. 128/745-46) ve Ebu'l-Huzeyl el-'Allāf gibi cennet ve cehennemin ebedi olamayacağını savunan kişileri eleştirmeleri, böyle düşünmediklerini ortaya koymaktadır.

Bu hususları hatırlattıktan sonra kelamcıların âlemin sonuyla ilgili tartışmalarına yakından bakacak olursak, onların konuyu genellikle "*fenā*" kavramı ekseninde tartıştıkları görülmektedir. Sözlükte 'gelip geçici olmak', 'yok olmak' ve 'ölmek' gibi anlamlara gelen *fenā*¹⁰² konusunda günümüze ulaşan kelamî tartışmaların ilk örneklerini Bağdat Mu'tezilesi'nin önderlerinden Ebu'l-Huseyn el-Ḥayyāṭ'a (ö. 300/913 ?) kadar gerilere götürmek mümkündür. O, İbnu'r-Rāvendī'nin (ö. 301/913-14 ?) Mu'tezile kelamcılarına yönelttiği eleştirileri cevaplamak için yazdığı *el-İntisār* adlı eserinde âlemin sonu hakkındaki görüşlere de yer vermektedir. Bu eleştirilerden birinde İbnu'r-Rāvendī, Mu'tezile kelamcılarından Mu'ammer'i Allah'ın geride Kendisinden başka bir şey kalmayacak şekilde evreni bütünüyle yok edemeyeceği görüşünü savunmakla suçlamaktadır. İbnu'r-Rāvendī'ye göre Mu'ammer'in bu görüşü problemlidir; zira eğer Allah, Mu'ammer'in iddia ettiği gibi, bir şeyi ancak başka bir şeyle yok edebiliyorsa,

¹⁰⁰ 'Abdulkāhīr el-Bağdādī, *el-Farq Beyne'l-Firaq*, 286, 299; İbn Metteveyh, *et-Tezkira*, 1:118. İbnu'l-Murtaḍā, *Riyāḍatu'l-Efhām fi Laṭīfi'l-Kelām*, 122.

¹⁰¹ 2/el-Bakara:25, 81, 82; 3/Āli 'İmrān:116; 5/el-Mā'ide:85; 6/el-En'ām 128; 9/el-Tevbe:68; 11/Hüd:107.

¹⁰² Bkz. Mustafa Kara, "*fenā*," TDV İslām Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/fena> (11.06.2022).

-bu durum her defasında geride kendisiyle diğer şeyin yok edildiği şey kalacağı için-, Allah'ın sırf kendisi kalacak şekilde âlemi yok edemeyeceği anlamına gelmektedir. Böyle olunca da "O, ilktir, sondur."¹⁰³ ayetine aykırı bir durum ortaya çıkacaktır.¹⁰⁴

El-Ḥayyât, İbnu'r-Rävendî'nin bu itirazına cevap verirken, öncelikle bir şeyin yok olmasının (*fenâ'*) o şeyin kendisinden farklı olup olmadığına ya da bir şeyi yok etmek için başka bir şeyin gerekip gerekmediğine dair tartışmaların kelamın anlaşılması ve çözümü zor "*daḳîḳ*" ve "*laṭîf*" meseleleri arasında olduğunu söyler.¹⁰⁵ Bu türden konular hakkında insanlar arasında birçok ihtilaf meydana gelmiş, farklı görüşler savunulmuştur. Dolayısıyla el-Ḥayyât burada *fenâ'* konusunda farklı görüşler beyan edenleri hemen tekfir etmenin doğru olmadığını ima etmektedir.¹⁰⁶

El-Ḥayyât daha sonra *fenâ'* konusunda o dönemde yaşanan ihtilafları zikreder. Onun aktardığı görüşleri 5 farklı grup altında toplamak mümkündür:

- 1) Bir topluluk bir şeyin diğer bir şeyin *fenâ'*sı olamayacağını iddia etmiştir. Bunlara göre Allah bir şeyi yok etmek istediğinde *fenâ'*nın hâricinde başka bir şey yaratmadan da onu yok edebilir.
- 2) Bir başka topluluk ise Allah bir şeyi yok etmek istediğinde onun için bir *fenâ'* yarattığını ve bu *fenâ'*nın da Allah ile kaim olduğunu iddia etmiştir.
- 3) Başka bir topluluk Allah bir şeyi yok etmek istediğinde o şeye hulul eden bir "mana" yarattığını ve bu mananın hululüyle ikinci bir hâlde o şeyi yok ettiğini iddia etmiştir. Yok olma (*fenâ'*) gerçekleştiğinde bu mana *fenâ'* olarak isimlendirilmiş olur.
- 4) Bir diğer topluluk ise bir şeyin *fenâ'*sının başka bir şeyde gerçekleştiğini iddia etmiştir.
- 5) Son olarak başka bir topluluk ise Allah'ın cisim için her zaman bir *beḳâ'* yarattığını ve cismin bununla *bâḳî'* olduğunu iddia etmiştir. Allah bu cismi yok etmek istediğinde onun için bir *beḳâ'* yaratmaz ve o cisim hemen yok olur.¹⁰⁷

El-Ḥayyât daha sonra İbnu'r-Rävendî tarafından Mu'ammer'e yöneltilen bir şeyin başka bir şey tarafından yok edilmesinin Allah'ın ilk ve son olduğu

¹⁰³ 57/al-Ḥadîd:3.

¹⁰⁴ el-Ḥayyât, *Kitābu'l-İntişâr ve'r-Red 'ale'bnî'r-Rävendî el-Mulḥid*, 19-20.

¹⁰⁵ Kelamda *daḳîḳ* ve *laṭîf* konular daha çok bilimsel ve felsefi konulara karşılık gelmektedir. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Mehmet Bulgen, "Science and Philosophy in the Classical Period of Kalâm: An Analysis Centered Upon the Daḳîḳ and Latif Matters of Kalâm," 938-967.

¹⁰⁶ el-Ḥayyât, *Kitābu'l-İntişâr*, 19.

¹⁰⁷ el-Ḥayyât, *Kitābu'l-İntişâr*, 19.

ilkesine aykırılık teşkil edeceği iddiasını cevaplandırmaya çalışır. El-Ḥayyât'a göre Mu'ammer'in bu görüşlerini, tekfire neden olacak şekilde yorumlamak doğru değildir. Aksi takdirde hâlihazırda cennet ve cehennem ebedî olduğunu savunan birçok Müslümanın da tekfir edilmesi gerekirdi ki onlar da Allah'ın yanında daha başka varlıkların hep ebeden var olacağını iddia etmektedirler.¹⁰⁸

El-Ḥayyât'ın cisimlerin sonluluğu konusunda İbnu'r-Rāvendī'den aktardığı görüşlerden biri de el-Cāhiz'e ait olduğu belirtilen "Allah cisimleri her ne kadar yoktan yaratmışsa da onları tekrar yok etmesinin imkânsız olduğu" görüşüdür. İbnu'r-Rāvendī, el-Cāhiz'in bu iddiasının da sadece Allah'ın *bāki'* kalacağı görüşüne aykırı olduğunu söyler. Ayrıca ona göre cismin var oluşundan sonra yokluğu imkânsız ise bu durumda yokluğundan sonra var oluşu da imkânsız olacaktır. El-Ḥayyât ise İbnu'r-Rāvendī'nin el-Cāhiz'e atfettiği bu görüşlerin, büyük bir iftira olduğunu ve onun kitaplarında bu türden görüşlerin bulunmadığını savunur.¹⁰⁹ Ancak bize göre yine de İbnu'r-Rāvendī'nin getirdiği bütün bu eleştiriler *fenā'* konusunda o dönemde Müslümanlar arasında belirgin görüş ayrılıkları olduğunu ve konunun çok farklı şekillerde tartışıldığını ortaya koyduğu için önemlidir.

Fenā' konusunda kelimciler arasındaki tartışmaları öğrenebileceğimiz kaynaklardan biri de Ebu'l-Ḥasen el-Eş'arī'nin *Maḳālātu'l-İslāmiyyin* adlı eseridir. El-Eş'arī, Müslüman düşünürlerin çeşitli konulardaki fikir ve öğretilerini aktardığı bu eserinde, Cehm b. Şafvān ve taraftarlarının cennet ve cehennem içindeki halklarla birlikte yok olacağını iddia ettiklerini belirtir. Böylelikle Allah, kendisi dışında bir varlık bulunmayan tek mevcut hâline gelecektir. Zira O vardı ve O'nunla birlikte başka bir varlık yoktu. Dolayısıyla onlara göre Allah'ın ilk oluşu nasıl ki bu âlemin sonradan meydana gelişini gerektiriyorsa son oluşu da cennet ve cehennem ebedî surette var olmamasını gerektirir.¹¹⁰

¹⁰⁸ el-Ḥayyât, *Kitābu'l-İntişār*, 20.

¹⁰⁹ el-Ḥayyât, *Kitābu'l-İntişār*, 21-22, 91-92; Bu konuda ayrıca bkz. İbn Metteveyh, *et-Tezkira*, 101; İbnu'r-Rāvendī'nin el-Cāhiz'e atfettiği bu görüş Mu'ammer'e nispet edilene benzer görünse de birbirinden farklıdır. Zira Mu'ammer Allah'ın yarattığı şeyleri başka şeylerle yok ettiğini ileri sürerken, el-Cāhiz'in ise bir kere yarattıktan sonra Allah'ın cisimleri hiç yok edemeyeceğini iddia ettiği belirtilmektedir. Diğer taraftan Mu'ammer ve el-Cāhiz'in Allah'ın her şeyi yok edemeyeceğinden değil de cennet ve cehennem ebedî olacağı sözü nedeniyle âlemi yok edemeyeceği görüşünü savundukları da belirtilmektedir. Zira O'nun vadinden dönmesi muhaldir. Bu konuda ayrıntılı bir değerlendirmeye için bkz. Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 180-181.

¹¹⁰ el-Eş'arī, *Maḳālāt*, 224; el-Eş'arī burada Cehm'e herhangi bir eleştiride bulunmasa da Cehm'in bu yaklaşımı kelimcilerin genel olarak kabul ettiğine aykırıdır. Zira kelimciler Allah'ın sadece kendisi kalacak şekilde evreni yok edeceğini ancak daha sonra verdiği söz üzere içinde ebediyete kadar

El-Eş'arî *Maḳālāt*'ında kelamcılarının devamlılık ve yok etme hakkındaki ihtilaflarından da söz eder. Onun aktardığı bu ihtilaflar daha çok el-Ḥayyāt'ın da zikrettiği üzere *beḳā'* ve *fenā'*nın devamlı olan ve yok edilen ile aynı olup olmadığı, *fānī'* ve *bāḳī'* için bir *fenā'* ya da *beḳā'*nın gerekip gerekmediği gibi konulara dairdir. Ona göre Ebu'l-Huḳeyl, bir şeyin yaratılmasının o şeyden başka olduğu gibi yok etmenin de yok edilenden başka olduğunu iddia etmiştir. Varlığını devam ettirme, Allah'ın bir şeye "*bāḳī'* ol" sözü, *fenā'* da "*fānī'* ol" sözüdür. El-Eş'arî kitabında Mu'ammer'in *fenā'* konusundaki görüşlerini de aktarır. Ona göre Mu'ammer "*fānī'* için bir *fenā'* vardır, bu *fenā'* için de bir *fenā'* vardır, bu böyle sonsuza kadar devam eder" görüşünü savunmuştur. Dolayısıyla ona göre Allah'ın bütün varlıkları yok etmesi imkânsızdır.¹¹¹

El-Eş'arî daha başka kelamcılarının *fenā'* ve *beḳā'*nın nerede bulunduğu dair yaptıkları tartışmalara da yer verir. Onun aktardığına göre Ebu'l-Huḳeyl, yaratma ve zamanın mekânsız olarak bulunması gerektiği gibi *fenā'* ve *beḳā'*nın da mekânsız olarak bulunması gerektiğini iddia etmiştir. Muhammed b. Şebīb ise *fenā'*nın bir sıfat olduğunu ve cismin onun yüzünden yok olacağını ileri sürmüştür. Ona göre *fenā'* cismin var oluşu esnasında cisme hulul eder ve o var olduktan sonra cisim yok olur. Ancak cismi yok etmedikçe ona *fenā'* denilmez. Basra Mu'tezilesi'nin önderlerinden Ebū 'Alī el-Cubbā'ī ise cismin *fenā'*sının mekânsız olduğunu iddia etmiştir. Ona göre *fenā'*, cisme ve cisim cinsinden olan her şeye zıttır. Ayrıca o bir şeyin *fenā'*sının başka bir şeyle olabileceğini de savunmuştur. Örneğin beyaz var olduktan sonra meydana gelen siyah beyaz için *fenā'*dir. Aynı şekilde, varlığı bir şeyi yok eden her şey, o şeyin *fenā'*sıdır.¹¹²

İmām el-Eş'arî'nin *fenā'* konusunda kelamcılardan aktardığı bir başka tartışma arazların yok olup olamayacağıdır. Ona göre bazı kelamcılar yok edilmenin arazlar için söylenemeyeceğini iddia etmişlerdir. Bunlara göre arazlar sürekli olmalarının imkansızlığı sebebiyle herhangi bir yok etme (*fenā'*) fiiline ihtiyaç duymaksızın yok olurlar. Arazların *bāḳī'* olmasını caiz görenler ise onların yok edilmesinin de caiz olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak bu kelamcılar da arazların mekansız bir *fenā'* ile mi başkası sebebiyle

sürecek cennet ve cehennemin de bulunduğu yepyeni bir evren yaratacağını savunmuşlardır. Cehm'in benimsediği görüş kabul edildiği takdirde ise birçok ayette ifade edilen cennet ve cehennemin ebediliği tartışmalı hale gelecektir.

¹¹¹ el-Eş'arî, *Maḳālāt*, 506.

¹¹² el-Eş'arî, *Maḳālāt*, 508.

mi (örneğin beyaz rengin yerine siyahın gelmesi beyaz için *fenā'* olur) yoksa *fenā'*sız mı yok edildikleri konusunda ihtilaf etmişlerdir.¹¹³

El-Eş'arî'nin aktardığı bu görüşler o dönemde arazların *beķā'* ve *fenā'*sı konusunda kelamcılar arasında iki görüşün ön plana çıktığını göstermektedir. Bunlardan bir şeyin yaratılmasının ve varlığının *beķā'*yi da içerdiği görüşünü savunanlar birtakım arazların varlıklarının devamlı olabileceğini kabul etmişlerdir. Diğer taraftan yaratma ve var olmanın *beķā'*yi ihtiva etmediğini savunanlar ise *beķā'*nın cevher ya da cismin sonradan kazandığı bir mana/araz olduğunu savunmuşlardır. Bazı arazların devamlılığa sahip olduğunu savunanlar, söz konusu bu arazlar için *fenā'*nın mümkün olduğunu iddia ederlerken, ikinci görüşü savunanlar ise *fenā'*nın arazlar için söz konusu olmayacağını iddia etmişlerdir. Zira arazlar devamlılığa sahip olmadığı için varlıklarının ikinci anında kendiliğinden yok olacaklarından, bunlar için herhangi bir yok etme (*fenā'*) gerekmemektedir.¹¹⁴

*Maķālāt'*ta el-Eş'arî'nin *fenā'* konusunda kendi görüşlerine ulaşmak mümkün olmasa da Ebū Bekr İbn Füreķ (ö. 406/1015) *Mucered'de* "*Beķā'*, *fenā'*, yeniden yaratma ve ilk yaratma konusunda el-Eş'arî'nin görüşünün açıklanması" adlı bölümde onun bu konudaki düşüncelerine yer verir. İbn Füreķ'in aktardığına göre el-Eş'arî, o dönemde kelamcılar tarafından çoğunlukla kabul edilen âlemin cisim, cevher ve arazlardan oluştuğu görüşünü benimser. el-Eş'arî'ye göre arazların *beķā'*sı mümkün olmamakla birlikte cisimlerin temel bileşenlerini oluşturan cevherler sürekliliğe sahiptir. Ancak cevher ve cisimler sonradan meydana geldikleri ve önceleri olmadığı için onları süreklilikle nitelemek ilk yaratıldıkları anda değil meydana gelişinin ikinci anında mümkündür. Cevherin sonradan meydana gelmesi sürekliliğin cevherin varlığı, *hudūsu* ve *icādından* başka bir şey olduğunu ortaya koyar.¹¹⁵ Cismin ilk var olduğunda *beķā'*ya sahip olmaması ayrıca onun bu özelliğe zatı itibarıyla sahip olmadığını da gösterir. Bu durum sürekliliğin sonradan kazanılan bir *mana/araz* olduğuna anlamına gelir. Sürekliliğin bir araz olması ise diğer arazların ona sahip olamamasına neden olur. Zira arazlar başka arazları taşıyamazlar. Bir arazın sürekliliğe sahip olmaması onun iki an boyunca varlığını sürdürememesine yol açar.

¹¹³ el-Eş'arî, *Maķālāt*, 498.

¹¹⁴ Bu konuda bkz. Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 175, 182.

¹¹⁵ İbn Füreķ, *Muceredu Maķālâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, 238.

Böylelikle araz var olur, sonra yok olur, sonra yeniden yaratılmak suretiyle mevcut olur. Tekrar yaratılan arazlar ise yoktan yaratılırlar.¹¹⁶

El-Eş'arî'ye göre *beḳā'* cisimlerin sonradan kazandığı bir *mana*/araz olmakla birlikte *fenā'* bir *mana* ya da şey değildir. O, *fenā'*yı "sürekli olması mümkün olan bir şey için sürekliliğin yaratılmaması" olarak tanımlar. Dolayısıyla arazlar sürekliliğe sahip olamadıklarından ötürü onlar için "yok oldu" (*feniye*) ifadesinin gerçek anlamda kullanılması mümkün olmayıp ancak mecazi olarak kullanılabilir. Arazlardan her biri kendisi yoluyla yok olacağı bir *manaya* ya da başka bir araza ihtiyaç olmaksızın, varlıklarının ikinci anında yok olurlar. Dolayısıyla arazlar kendileri dışında bir şeye bağlı olarak yok edilmezler. Bu nedenle bir zıttın gelmesiyle önceki arazın yok olması ifadesi de bir mecaz olup, bununla gerçekte olan bir zıttın yaratılması ya da daha önce bulunan ancak kendiliğinden yok olan bir arazın benzerinin yaratılmasıdır. Örneğin siyah bir cismin siyah olma niteliğinin sürekliliği ve onu gören kimsenin de onun sürekli olduğunu sanması, onun ikinci anda da varlığını sürdürmesinden değil, benzerlerinin sürekli yeniden yaratılmasından (*teceddudu'l-emşāl*) kaynaklanmaktadır.¹¹⁷

El-Eş'arî'ye göre arazlar için söylenemese de sürekliliği mümkün olan cevherlere gerçek anlamda "yok oldu" denilebilir. Ancak bununla kastedilen cevherde bir *fenā'*nın yaratılması değil *beḳā'*nın yaratılmamasıdır. Dolayısıyla "Allah şunu yok etti (*efnā'*)" sözünün anlamı, o şey için sürekliliği yaratması imkân dahilinde olduğu hâlde onu yaratmamasıdır. Ona göre "Allah, cismi 'yok etti'" ifadesi cisim için bir yok olma yaratması anlamına gelseydi, bu durum yok olma niteliğinin yok olan şeyde meydana gelmesini gerekli kılardı ki bu imkânsızdır. Zira yok oluşun cisimde meydana gelmesi cismin var olmasını gerektirirken, diğer taraftan onun cisim için bir yok oluş olması cismin yokluğunu gerektirirdi.¹¹⁸

İbn Füreḳ'in bütün bu aktardıkları, el-Eş'arî'nin yokluğun bir fiil gerektirmeyeceği görüşünü savunduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre arazların yok oluşu kendi kendine olurken cevher ve cisimlerin yok olması ise Allah'ın onlar için *beḳā'* arazını yaratmaması ile olur. Böyle olunca da Allah âlemin bir kısmını ya da tamamını yok etmeyi dilediğinde, cisimlerdeki sürekliliği yaratmayı kesmesi yeterli olacaktır. Âlemin yok olduktan sonra yeniden yaratılması söz konusu olduğunda ise el-Eş'arî, ister cevher isterse araz olsun ilk yaratmaya konu olan her şeyin yok olmasının ve yeniden

¹¹⁶ İbn Füreḳ, *Mucerred*, 240.

¹¹⁷ İbn Füreḳ, *Mucerred*, 242.

¹¹⁸ İbn Füreḳ, *Mucerred*, 241.

yaratılmasının mümkün olduğunu iddia eder. Allah'ın evreni ilk defa yaratmasını zorunlu kılan akli bir delil olmadığı gibi onu yeniden yaratmayı zorunlu kılan akli bir delil de söz konusu değildir. Bu durum öte dünyada yeniden dirilişi gerektiren şeyin ilahi bildirim olduğunu ortaya koyar.¹¹⁹

Yok olma ve süreklilik konularında İmâm el-Eş'arî'ye benzer bir yaklaşım İmâm el-Mâturîdî tarafından da savunulmuştur. El-Mâturîdî'ye göre cisimlerin taşıdıkları hareket, sükûn, sıcaklık, soğukluk, renk vb. niteliklerine karşılık gelen arazlar sürekliliğe sahip değildirler. Eğer arazlar *bâkî'* olsalardı *beķā'* da bir araz olduğu için bu durum bir arazın diğer arazi taşıması problemini doğururdu ki bu imkânsızdır. Bu nedenle el-Mâturîdî'ye göre de arazlar var oluşlarının ikinci anında kendiliğinden yok olurlar. Allah aynı cinsten başka bir arazi onun yerine yaratarak cismin taşıdığı arazların cins bakımından devamlılığını sağlar. El-Mâturîdî'ye göre arazlar sürekli olamamakla birlikte cisimler *beķā'* arazını taşıyabilirler. Ancak *beķā'* da bir araz olduğu için cisimlerin *beķā'*sı ise Allah'ın onlarda sürekli bir şekilde devamlılık arazını yaratmasıyla gerçekleşir. Allah *beķā'* arazını yaratmadığı takdirde cisimler varlıklarını devam ettiremeyerek yok olurlar. Dolayısıyla el-Mâturîdî'ye göre gerek arazların gerekse cisimlerin devamlılığı Allah'ın âleme sürekli müdahalesini gerektirmektedir.¹²⁰

el-Eş'arî'nin ve el-Mâturîdî'nin *fenā'*yla ilgili yaklaşımlarını açıkladıktan sonra tekrar *Maķālāt* yazarlarına dönecek olursak bu konuda kelamcılarının görüşlerini görmemizi sağlayan bir başka müellif Bağdat Mu'tezilesi'nin önde gelen isimlerinden Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî'dir. O, Ebu'l-Huzeyl ve Bısr b. el-Mu'temir gibi kelamcılarının bir şeyin varlığının devamlılığını sağlayan *beķā'*nın sürekli olmadığı ve her an yenilendiğini iddia ettiklerini belirtir. Dolayısıyla onlara göre yaratılma bir an için olup, bir şeyin varlığının devamlılığı onun için *beķā'*nın sürekli yeniden yaratılmasıyla gerçekleşir. El-Kâ'bî'ye göre Mu'ammer ise bir şeyin yaratılması, *beķā'*sı ve *fenā'*sının o şeyden farklı olduğunu iddia etmiştir. Ona göre her *fenā'* için bir başka *fenā'* vardır ve bu böyle sonsuza kadar devam eder. El-Kâ'bî, Mu'ammer'in bu iddiasının Allah'ın eşyanın tamamını yok etmesinin imkânsız olduğu sonucuna yol açacağını belirtir.¹²¹

El-Kâ'bî'nin konuyla ilgili görüşlerini aktardığı bir başka kelamcı ise Dırâr b. 'Amr'dır (ö. 200/815 [?]). Âlemdeki cisimlerin tümüyle arazlardan oluştuğunu iddia eden Dırâr, *beķā'*nın *bâkî'* olandan başka bir şey olduğunu

¹¹⁹ İbn Füreķ, *Mucerred*, 243.

¹²⁰ el-Mâturîdî, *Kitābu't-Tevhîd*, 96-97.

¹²¹ el-Kâ'bî, *Kitābu'l-Maķālāt*, 464.

ve Allah'ın *beḳā'*yı sürekli olmasını istediği cisimde sürekli yarattığını iddia etmiştir. Allah bir cismin yok olmasını dilediğinde ise onda *beḳā'* yaratmaz ve cisim o anda yok olur.¹²² El-Kā'bi, bunun yanı sıra Muhammed b. Şebīb'in de *fenā'*nın *fānī'* olandan başka bir şey olduğunu iddia ettiğini aktarır. Ona göre *fenā'* bir cisme hulul eder ve hululden sonraki ikinci anda -bu anda *fenā'* olarak isimlendirilir- cisim yok olur (*fānī'*).¹²³ El-Kā'bi'nin bu aktardıkları *fenā'* ve *beḳā'*nın cisimden ayrı olduğunu iddia eden kelimcilerin bu ikisini ayrı bir *mana* ya da araz olarak gördüklerini ortaya koymaktadır.

Fenā' ve *beḳā'* konusunda düşüncelerini dile getiren bir diğer *Maḳālāt* yazarı ise Şī'i kelimci Şeyḫ Mufīd'dir (ö. 413/1022). Bağdat Mu'tezilesi'ne yakın görüşler savunduğu bilinen Şeyḫ Mufīd, arazların *bāḳī'* olmamasıyla birlikte cevherlerin *beḳā'*sının caiz olduğunu iddia etmiştir. Ona göre cevherler birçok vakit var olurlar ve sadece taşıdıkları *beḳā'* arazlarının gitmesiyle yok olurlar. Şeyḫ Mufīd, en-Nazzām dışında tevhid ehlinin çoğunluğunun bu görüşü savunduğunu iddia eder. En-Nazzām farklı olarak Allah'ın cisimleri tekrar tekrar yarattığını (*yuceddidu'l-ecsām*) ve her an onları var ettiğini iddia etmiştir.¹²⁴

Kelimcilerin *fenā'* konusundaki görüşlerini öğrenebileceğimiz kaynaklardan biri de Mu'tezile'nin Basra ekolüne mensup bir kelimci olan Kādī 'Abdulcebbār'ın öğrencilerinden Ebū Raşīd en-Nisābūrī'dir (ö. 5/11. yüzyıl). O, Basra ve Bağdat Mu'tezilesi arasındaki görüş farklılıklarını açıklarken cevherin *fenā'*sıyla ilgili tartışmalara da yer vermektedir. Ona göre Bağdat Mu'tezilesinden el-Ḥayyāt, cevherin Allah'ın yok etmesiyle (*i'dām*) yok olacağını savunurken, buna karşılık Bağdat Mu'tezilesi'nin şeyhlerinden el-Kā'bi ise cevherin ancak Allah'ın onda *beḳā'*yı yaratmayı kesmesiyle yok olacağını ileri sürmüştür. En-Nisābūrī'nin kendisinin de görüşlerini desteklediği Basra Mu'tezilesi ise cevherin *fenā'* ile yok olacağını savunmuştur. Onlara göre *fenā'* cevhere zıttır ve cevher nasıl bir mahalde bulunmuyorsa o da herhangi bir mahalde var olmaz. Ancak bu kelimciler bazı cevherlerdeki *fenā'*nın diğerleri için *fenā'* olup olmayacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Ebū 'Alī, baştan bazı cevherlerdeki *fenā'*nın diğerleri için *fenā'* olamayacağını savunurken sonrasında görüş değiştirerek bazı cevherlerdeki *fenā'*nın diğerleri için de *fenā'* olacağını söylemiştir. Ebū Hāşim ve takipçileri de bu son görüşü benimsemişlerdir.¹²⁵

¹²² el-Kā'bi, kendisinin de bu görüşü benimsediğini belirtir. el-Kā'bi, *Kitābu'l-Maḳālāt*, 464.

¹²³ el-Kā'bi, *Kitābu'l-Maḳālāt*, 464.

¹²⁴ Şeyḫ Mufīd, *Evā'ilu'l-Maḳālāt*, 96-97.

¹²⁵ en-Nisābūrī, *el-Mesā'il fi'l-Ḥilāf beyne'l-Başriyyin ve'l-Bağdādiyyin*, 83.

En-Nisābūrī'nin aktardığına göre Basra ve Bağdat Mu'tezililerin konuyla ilgili ihtilafa düştüğü meselelerden biri de cevherlerden bazılarının varlığını devam ettirirken bazılarının yok edilmesinin mümkün olup olmadığıdır. Basra Mu'tezilesinden Ebū Hāşim bazı cevherlerin *bāķī*' iken bazılarının *fānī*' olmasının caiz olmadığını savunurken Bağdat Mu'tezile'sinden el-Kā'bī bazı cevherler *bāķī*' iken bazılarının *fānī*' olmasının mümkün olduğunu iddia etmiştir. Ebū 'Alī de sonradan görüş değiştirerek bu konuda Ebū Hāşim gibi düşünmüştür.¹²⁶ Ebū Hāşim ve Ebū 'Alī gibi önde gelen iki kelimcünün Yüce Allah'ın evreni topyekûn yok edebileceğini savundukları halde kısmen yok etmesinin mümkün olmadığını iddia etmeleri dikkate değerdir.¹²⁷

Fenā' konusunda Bağdat ve Basra Mu'tezilesi arasındaki farkları öğrenmede bir başka önemli kaynak yine en-Nisābūrī gibi Kāđī 'Abdulcebbār'ın öğrencilerinden İbn Metteveyh'tir. O, kelimcilerin cevher-araz teorisi konusundaki görüşlerini açıklamaya yönelik yazdığı *et-Tezkira fī Ahkāmī'l-Cevāhir ve'l-A'rāđ* adlı eserinde *fenā*' konusu detaylı bir şekilde ele almaktadır.¹²⁸ İbn Metteveyh'in aktardığı tartışmalar içinde ilgi çekici olanlardan biri *fenā*'nın sorumlulukla (*teklif*) ilişkisi konusundadır. Ona göre kelimciler teklifle ilişkili olarak "yok etmede öldürmekten daha fazla fayda olduğunu" iddia etmişlerdir. Ancak Ebū 'Alī bu faydanın bilinmesini lütufla açıklarken Ebū Hāşim ise zorunluluğu (*ilcā*') ortadan kaldırmak şeklinde izah etmiştir. Ebū 'Alī'ye göre mükellef, yapmakla yükümlü kılındığı ilahi emirleri yerine getirme karşılığında mükafatın tekliften sonra olduğunu ve yok edildikten sonra kendisinin yeniden yaratılacağını bildiğinde, tâtleri hemen

¹²⁶ en-Nisābūrī, *el-Mesā'il fi'l-Hilāf*, 87; en-Nisābūrī de bu konuda Ebū Hāşim ve Ebū 'Alī destekleyerek cevherlerin bazıları *fānī*' iken diğerlerinin *bāķī*' kalamamasının gerekçesini cevherlerin tek cins oluşuyla açıklar. Bu durum cinste onlardan bazılarına zıt olan şey diğerlerine de zıt olmasını gerektirir. Zıt mevcut olduğunda onlardan bir kısmının yok olması diğerlerinin yok olmasından daha uygun omadığından onların tamamının yok olması gerekir. Dolayısıyla cevherlerin tamamına zıt olan *fenā* bir yönüyle mevcut olduğunda cevherlerden bazılarının yok olması diğerlerinin yok olmasından daha uygun değildir. Bu durumda onların tamamının yok olması gerektiği ortaya çıkar. *el-Mesā'il fi'l-Hilāf*, 87.

¹²⁷ Ebū Hāşim'in bu iddiası kelimcilerin çoğunluğu tarafından eleştirmiştir. 'Abdulkāhir el-Bağdādī, ehl-i sünnet ve'l-cemaatin üzerinde ittifak ettiği meseleler arasında "cisimlerden bir kısmının yok olmasını, bir kısmının da yok olmamasını caiz olduğu" görüşünü de zikreder. *el-Farq Beyne'l-Firaq*, 286, 299; ayrıca bkz. İbn Füre, *Mucered*, 240-42; bkz. İbn Metteveyh, *et-Tezkira*, 1:114.

¹²⁸ İbn Metteveyh eserinde *Fenā*' konusunu ele aldığı bazı başlıklar şunlardır: Cevherlerin *Fenā*'sı ve *İ'adesi* Üzerine, *Fenā*'nın Cevhere Zıt Bir *Ma'nā* Olması Üzerine, *Fenā*'nın Diğer Arazilardan Farklı Bir Araz Olması Üzerine, *Fenā*'nın Cevhere Zıt Olması İçin Bir Mahalde Bulunmadan Var Olmasının Şart Oluşu Üzerine, Allah'ın Cevherin Varlığından Önce *Fenā*'yı Var Etme Kudretinin İmkânı Üzerine, *Fenā*'da Bir Fayda Var Olması Üzerine, *Fenā*'nın *Bāķī*' Olmaması Üzerine, *Fenā*'nın Cihetinin Olmaması Üzerine, *Fenā*'nın Hepsinin *Mütemâsil* (aynı) Olması Üzerine, *Fenā*'ya Sadece Allah'ın Güç Yetirmesi ve Allah'ın *Fenā*'yı Doğrudan Yapması Üzerine, *Fenā*'nın İdrāk Edilip Edilemeyeceği Üzerine, *Fenā*' Mevcut Olduğunda Cevherlerin Tümüünün Yok Olması Üzerine. Bkz. İbn Metteveyh, *et-Tezkira*, 1:101-119.

fayda elde etmek veya zarardan kaçınmak için yerine getirmek yerine vacip olmaları ve salt güzel/iyi olmaları nedeniyle yapacaktır. Eğer durum böyleyse ve lütuf, mükellef tarafından tâatlerin en güzel şekilde yapılması anlamına geliyorsa, Ebû 'Alî'ye göre teklifin yok olmayla (*fenā'*) sona ermesi gerekli olacaktır. Yoksa teklifin sona ermesi öldürme ve hemen sonrasında mükafat ve ceza olduğunda, arada bir fasıla olmadığı için, kişi ibadetleri sırf iyi ve güzel oldukları için değil de daha çok fayda ve zarardan kaçınmak için yapacaktır. Dolayısıyla bu durum teklifin sona ermesinin yok etme ile gerçekleşmesinin öldürmeden daha faydalı olduğu anlamına gelir.¹²⁹

Ebû Hâşim ise "eğer *fenā'* olmasaydı, teklif güzel olmazdı" görüşünü zorlamanın (*ilcā'*) ortadan kalmasıyla açıklamaktadır. Ona göre teklif sadece zorlamanın ortadan kalkmasıyla güzel olur. Kişi tâatleri zorlama olmaksızın yapmalıdır. Eğer mükâfat ya da ceza teklifle bitişik olursa, o zaman kişi tâatleri yapmaya zorlanmış olur. Bu yüzden Ebû Hâşim'e göre teklif ile mükafat/ceza arasında bir aralık bulunmalıdır. Halbuki öldürme tâatlere bitişik olabilir. Mükellefiyetleri zorlama olmaksızın yerine getirmeye daha uygun olduğu için teklifin yok etmeyle (*ifnā'*) sona ermesi ölümle sona ermesinden daha faydalıdır.¹³⁰

İbn Metteveyh ise her iki görüş arasında uzlaştırılmayacak bir fark olmadığını savunur. Zira meseleye lütuf ekseninde yaklaşan Ebû 'Alî'nin de *ilcā'* ekseninde yaklaşan Ebû Hâşim'in de yok etmede fayda olduğunu savunmasının nedeni teklif ile mükafat/ceza arasında bir aralık/fasıla olması gerektiğini savunmalarıdır. Arada bir fasıla olmadığına Ebû 'Alî'ye göre kişi ibadetleri lütuf için değil de daha çok mükafat kazanmak ya da cezadan kaçınmak için yapabiliyorken, Ebû Hâşim'e göre ise teklifle mükafatın ya da cezanın bitişik olması zorlamaya neden olmaktadır. Bu nedenle onlar teklif konusunda yok etmede öldürmeye göre ilave faydaların olduğunu savunmuşlardır. İbn Metteveyh'e göre yok etmede ölüme göre ilave faydalar varken bir kişi: "Teklif için öldürme yeterli değil midir? diyemez. Nitekim öldürme bütün mükellefleri kapsamaz. Allah bazı varlıkları öldürür bazılarını yaşatır. Yine ölüm, mükelleflerin hesap günü karşılıklarını alacakları cennet ve cehennemi hayatını başlatmaz. Ancak *fenā'* böyle değildir. *Fenā'*nın küçük bir cüzü bile topyekûn bu âlemi yok etmeye yeter. İbn Metteveyh'e göre teklifin sona ermesinde yok etmenin öldürmeye göre faydalarından biri de budur. Onun bu yaklaşımı, Ebû Hâşim'de olduğu gibi

¹²⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkira*, 1:110.

¹³⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkira*, 1:110.

Allah'ın âlemin bir kısmını yok edip diğer kısmını var tutmaya devam etmesinin mümkün olmadığı görüşünü savunduğu anlamına gelmektedir.¹³¹

Klasik dönemde evrenin bir sonu olup olmadığı konusunu tartışanlardan biri de Eş'arî kelamcısı 'Abdulkâhir el-Bağdâdî'dir (ö. 429/1037-38). El-Bağdâdî'ye göre evrenin ezeli (*kadîm*) olduğunu söyleyenler, onun yok olmasını mümkün görmezken *hâdis* olduğunu söyleyenler ise bunu caiz görmüşlerdir.¹³² Ancak evrenin yok olmasını caiz görenler onun yok olmasının tam olarak nasıl gerçekleşeceği konusunda aralarında uzlaşmamışlardır. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, Allah'ın bir cismin *fenâ*'sını dilediğinde onda *bekâ*'yı yaratmayacağını savunurken; el-Bâkıllânî (ö. 403/1013) ise cisimlerin hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma gibi mekânsal oluşlardan ve renklerden soyutlanamayacağını, bir cismin *fenâ*'sını irade ettiğinde Allah'ın ondan oluşları ve renkleri keseceğini savunur. Cisimde oluş ve renk yaratılmadığında ise o cisim yok olur. Bir başka Ehl-i sünnet kelamcısı Ebu'l-Abbâs el-Çalânî (ö. 4/10. yüzyıl başları ?) ise "Allah'ın cisimde yok olmayı yarattığını ve bununla kendisinde *fenâ*'nın yaratılışının ikinci hâlinde cismi yok ettiğini" iddia etmiştir.¹³³

el-Bağdâdî daha başka Ebü 'Alî ile oğlu Ebü Hâşim'in Allah'ın *fenâ*'yı mahalsiz olarak yarattığı ve bununla bütün cisimleri yok ettiğini iddia ettiklerini belirtir. Onlar ayrıca bu *fenâ*'nın bütün cisimlere zıt bir araz olduğunu ve onunla bütün cisimlerin yok olacağı görüşünü savunmuşlardır. Dolayısıyla onlar cisimlerin bir kısmı *bâkî*' iken bir kısmının *bâkî*' olmasını imkânsız görmüşlerdir. Ancak el-Bağdâdî Ebü 'Alî ve Ebü Hâşim tarafından savunulan bu görüşün İslam dininin bazı önemli kaidelerinde sorunlara yol açacağını belirtir. Öncelikle onların bu görüşü bir mahalde olmayan arazın varlığını sonucunu doğurur ki arazlardan cisimlerden bağımsız var olabilmeleri *hudûş* delilini geçersiz kılar. Ayrıca onların bu görüşü Allah'ın bazı cisimleri yok etmeye kadir iken bazılarını yok edememesi sonucunu doğurur ki bu durum Allah'a acizlik nispet etmek anlamına gelir. Bunların yanı sıra onların bu görüşü Allah'ın tek başına *bekâ*'sını imkânsız hale getirecektir; zira cisimler ancak zıtları ile fani olabilmektedirler. Bu da

¹³¹ İbn Metteveyh, *et-Tezkira*, 1:110.

¹³² 'Abdulkâhir el-Bağdâdî, detay vermemekle birlikte Mu'tezile kelamcısı el-Câhiz'in bu konuda müstesna olduğunu belirtir. Çünkü o, evrenin *hâdis* olduğunu savunduğu halde cisimlerin yok olmasının imkânsız olduğunu iddia etmiştir. El-Bağdâdî, *Uşûlu'd-Dîn*, 66-67; ayrıca bkz. el-Bağdâdî, *el-Farq Beyne'l-Fırağ*, 286, 299.

¹³³ 'Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Uşûlu'd-Dîn*, 66-67, 87, 230.

Allah'ın gelecekte cevher ve cisimlerin zıddı olan *fenā*'dan yoksun kalmasını imkânsız kılacaktır.¹³⁴

Fenā' ve *beķā*' konusundaki tartışmalar Endülüs çevresini de meşgul etmiş görünmektedir. *El-Faşl* adlı kitabında bu konudaki tartışmalara özel bir bölüm ayıran İbn Hāzm (ö. 456/1064) *beķā*' ve *fenā*' sıfatlarının, ne "*bāķī*" ve "*fānī*"nin aynı ne de onlardan gayrı olduğunu iddia eden kişileri çelişkiye düşmekle suçlar. O, *beķā*'yı "bir şeyin varlığı (*vucūd*) ve onun belli bir zaman sürecinde var (*kāim*) ve *şābit* olmasıdır" şeklinde tanımlarken, *fenā*'yı ise "bir şeyin olmaması/yokluğu (*adem*) ve genel olarak o şeyin hükümsüz (*butlān*) olmasıdır" diyerek açıklar. Dolayısıyla ona göre *beķā*', *bāķī*'nin varlığıyla kaim ve mevcut olurken onun yokluğu durumunda ise yok olur.¹³⁵ İbn Hāzm'a göre yüz kızarıklığının ya da kızgınlığın yok olması gibi arazların *fenā*'sı müşahade ile açık olarak bilinmektedir. Allah cevherleri de yok etmeye kadir olmakla birlikte O, şu ana kadar böyle bir şey yapmamıştır ve bununla alakalı bir ilahi metin (*naş*) de insanlara ulaşmamıştır.¹³⁶ İbn Hāzm'ın bu açıklamaları onun cevherlerin ve âlemin bir ilk yaratılışa sahip olmakla birlikte âlemin ebediyete kadar süreceği ve âlemin sonuna yönelik bir akli delilin ortaya konulamayacağını fikrini benimsediğini göstermektedir.

Ünlü kelamcı ve mezhepler tarihçisi Ebu'l-Feth eş-Şehristānī'nin (ö. 548/1153) evrenin sonuyla ilgili vermiş olduğu bilgiler bazı kelamcılarının daha önce detaylarını bilmediğimiz görüşleri hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlar. O, Ebu'l-Huzeyl'in cennet ve cehennem ehlinin hareketlerinin bir gün duracağını bu nedenle cennet ve cehennemin *fānī*' olduğunu iddia ettiğini belirtir. Ona göre Ebu'l-Huzeyl'in bu şekilde bir görüşe sahip olmasının nedeni, âlemin *hudūsu* görüşüne bağlılığından kaynaklanmaktadır. Zira *hādīş*ler, öncesi bakımından nasıl sonsuz bir geçmişe sahip olamıyorlarsa sonrası bakımından da sonsuza uzanan bir geleceğe sahip olamazlar. Bu doğrultuda o, Ebu'l-Huzeyl'in şöyle dediğini iddia eder: "Geçmişe yönelik sonsuza dek devam eden hareketleri kabul etmediğim gibi, geleceğe yönelik

¹³⁴ 'Abdulkāhir el-Bağdādī, *Uşūlu'd-Dīn*, 231. el-Bağdādī daha başka İbnu'r-Rāvendī'yi kaynak göstererek el-Cāhiz'ı cisimlerin sonradan meydana gelişini kabul ettiği halde yok olmalarını inkar ettiği görüşünden dolayı eleştirir. el-Bağdādī'ye göre bu görüş Allah'ın bir şeyi yoktan yarattığı halde yok edemeyeceği görüşünü doğurur. Halbuki cisimlerdeki arazlarda olduğu gibi *hudūsu* mümkün olan bir şeyin yok olması da mümkündür. Eğer bu görüşe cennet ve cehennemin yok olmayacağı görüşüyle itiraz edilirse el-Bağdādī'ye göre onların yok olmaları aklen caizdir, ancak haber ve şer'at onların daimî olduğunu söylediği için onların ebedi olduğuna inanılır. Yoksa onlar Allah'ın sonradan meydana getirdiği bir şeyi yok edemeyeceği için ebedî kalacak değildirler. *Uşūlu'd-Dīn*, 229.

¹³⁵ İbn Hāzm, *el-Faşl fi'l-Milel ve'l-Ehvā' ve'n-Nihāl*, 3:724.

¹³⁶ İbn Hāzm, *el-Faşl*, 3:726.

sonsuz kadar giden hareketleri de kabul etmiyorum. Her iki taraf da daimî bir sükûn ile son bulur.”¹³⁷

Ancak eş-Şehristânî Ebu'l-Huzeyl'i bu görüşünden dolayı eleştirir. Ona göre Ebu'l-Huzeyl'in hatası, hareket için gerekli olanın, sükûn için gerekmeceğini zannetmesidir. Eş-Şehristânî muhtemelen bu eleştirisinde cennet ve cehennemdekilerin ebedî sükûn içinde olmalarının *hâdiş*lerin sonu olmasını garanti etmeyeceğini belirtmek istemektedir. Zira sükûn da hareket gibi *hâdiş* bir mekânda oluş (*kevn*) arazıdır. Eğer hareketin ebediliği *hudûş* deliline aykırı olacaksa ebedî surette sükûn içinde bulunma da *hudûş* deliline aykırı olacaktır. Dolayısıyla cennettekilerin ebediyete kadar hareket içinde bulunmasıyla sükûn içinde bulunması arasında gerçekte *hudûş* delili açısından bir fark söz konusu değildir.¹³⁸

Eş-Şehristânî'nin âlemin sonuyla ilgili aktardığı alternatif görüşlerden biri de el-Câhiz'e aittir. Ona göre el-Câhiz'in dikkat çekici özelliklerinden biri cisimlerin farklı tabiatlara sahip olduğunu ve bunların kendilerine özgü etkileri bulunduğunu ileri sürmüş olmasıdır. Bu doğrultuda el-Câhiz, tabiatçı filozofların da etkisi altında kalarak, arazların değişken olmakla birlikte kendilerine özgü tabiatları olan cevherlerin yok olmasının imkânsız olduğunu savunmuştur.¹³⁹ eş-Şehristânî'nin bu şekildeki anlatımı, onun Mu'ammer ve el-Câhiz gibi kelimcilerin Allah'ın cennet ve cehennemi ebedî kılacağı sözü (*va'd* ve *va'îd*) nedeniyle evreni yok etmeyeceği görüşüne katılmadığı anlamına gelmektedir.

Ancak eş-Şehristânî, el-Câhiz konusundaki tutumunda yalnız değildir. Biraz daha geç döneme ait olmakla birlikte kelimcilerin evrenin sonuyla ilgili tartışmaları hakkında detaylı bilgi alabileceğimiz isimlerden biri olan Zeydiyye kelimcisi İbnu'l-Murtaḍâ da (ö. 840/1437) el-Câhiz konusunda benzer bir tavır takınmaktadır. Ona göre kelimcilerin çoğunluğu evrendeki cisimlerin asıllarını oluşturan cevherlerin yok olmasının mümkün olduğunu iddia etmişler ancak el-Câhiz, bir kere var olduktan sonra cevherlerin yok olmasının imkansız (*muḥāl*) olduğunu ileri sürmüştür. İbnu'l-Murtaḍâ, el-Câhiz'in bu görüşünün hatalı olduğunu söyler. Zira yüce Allah'ın “O iltir ve sondur.”¹⁴⁰ sözünden dolayı tıpkı O'nun varlığının ilk olması âlemin bir

¹³⁷ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 65.

¹³⁸ eş-Şehristânî, *el-Milel*, 65-66.

¹³⁹ eş-Şehristânî, *el-Milel*, 88.

¹⁴⁰ 57/el-Ḥadîd:3.

başlangıcı olmasını gerektirdiği gibi, son olması da O'ndan başka herhangi bir mevcudun *bāki*' kalmamasını gerektirir.¹⁴¹

İbnu'l-Murtaḍā, kelamcılar arasında âlemin yok oluş biçimiyle alakalı tartışmalara da yer verir. Ona göre Basralı kelamcılar âlemin yok edilmesinin, onun zıttı olan *fenā*'nın bir mahalde olmaksızın yaratılmasıyla olacağını savunurlarken, el-Berze'î ve İbn Şebîb ise aksine, *fenā*'nın tıpkı *beḳā*' gibi âleme hulul edeceğini ve ikinci anda *fenā*'nın da nefyedilmesiyle âlemin yok olacağını iddia etmişlerdir. İbnu'l-Murtaḍā'ya göre en-Nazzām ise âlemi oluşturan cevherlerin sürekli yenilendiğini, bunların varlığının yenilenmemesi durumunda âlemin de yok olacağını belirtmiştir. İbnu'l-Murtaḍā'nın bu açıklamaları en-Nazzām'ın Allah'ın sürekli yaratmasına dayalı vesileci bir evren tasavvuru savunduğunu göstermektedir. Zira ondaki cevherlerin varlığı belli bir faille anbean yenilenmektedir. İbnu'l-Murtaḍā'ya göre el-Ḥayyāt ve Karmīsīnī ise konuya Allah'ın kadir-i mutlaklığı ekseninde yaklaşmışlar ve Allah'ın, âlemi tıpkı yoktan var ettiği gibi herhangi bir şeyden kaynaklanmaksızın yok edebileceğini savunmuşlardır. Ayrıca onlar, tıpkı var etme gibi, kudretin yok etmeye taalluk edebileceğini ileri sürmüşlerdir. Cevherlerin *beḳā*' arazının sürekli yenilenmesiyle kalıcı olduğunu iddia eden el-Ka'bī ise cevherin taşıdığı kalıcılığın yenilenmemesiyle yok olacağını savunmuştur. İbnu'l-Murtaḍā'ya göre Allah'ın cevherleri "Ol!" (*kun*) emriyle yarattığını iddia eden Ebu'l-Huzeyl ise Allah'ın "Yok ol!" (*ifne*) emriyle cevheri yok edeceğini iddia etmiştir. Filozoflardan bazıları ise cevherin ulaşacağı bir sınır bulunduğunu ve cevherin oraya ulaşmasıyla yok olacağını savunmuşlardır.¹⁴²

İbnu'l-Murtaḍā'ya göre kelamcıların *fenā*' konusunda tartıştıkları konulardan biri de *fenā*'nın idrak edilip edilemeyeceğidir. Ebū Hāşim ile Kāḍī 'Abdulcebbār *fenā*'nın idrak edilip edilemeyeceğinin kesin olarak tespit edilemeyeceğini savunurken Ebū 'Alī ile Ebū 'Abdullah el-Başrī (ö. 369/979-80) *fenā*'nın tıpkı zıttı gibi idrak edilebileceğini savunmuşlardır. İbnu'l-Murtaḍā'nın kendisi ise *fenā*' idrak edilseydi ona dokunulması mümkün olacağı ve cisme benzeyeceği gerekçesiyle bu görüşü eleştirir.¹⁴³

¹⁴¹ İbnu'l-Murtaḍā, *Riyāḍatu'l-Efhām fī Laṭīfi'l-Kelām*, 122.

¹⁴² İbnu'l-Murtaḍā, *Riyāḍatu'l-Efhām*, 122, İbnu'l-Murtaḍā cevherin *fenā*'sıyla ilgili görüşleri aktardıktan sonra kelamcılarının bütün bu görüşlerini yorumlamaktadır. Ona göre filozofların iddia ettiği gibi cevherin sınırı olduğuna ilişkin bir delil söz konusu değildir. Yine ona göre kadirliğin yok olma ile ilişkisi konusunda bir delil yoktur. Ayrıca o, *fenā*'nın cevhere hulul etmeyeceğini, bu ikisinin birbirleriyle zıt olduğunu belirtir. İbnu'l-Murtaḍā, *Riyāḍatu'l-Efhām*, 122.

¹⁴³ İbnu'l-Murtaḍā, *Riyāḍatu'l-Efhām*, 122; konunun detaylı bir şekilde ele alınmasıyla ilgili bkz. İbn Metteveyh, *et-Tezkira*, 1:113-114; İbn Metteveyh burada Ebū Hāşim'in *fenā*'nın idraki konusunda

İbnu'l-Murtaḏā ayrıca yok etme (*fenā'*) ve ölüm olmasaydı teklifin güzel (*ḥasen*) olmayacağı görüşünü tartışır. Onun burada daha önce konuyla ilgili görüşlerini açıkladığımız Ebū Hāşim ekseninde meseleye yaklaştığı anlaşılmaktadır. İbnu'l-Murtaḏā'ya göre tâat ve isyan ölümüne ve mükafat ve cezaya bitişik olursa kul o şeye zorlanmış olur. Evrenin bir gün yok olacağını bilmesi anlamında bir *fenā'* ise zorlamanın ortadan kaldırılmasında ölümden ve sırf mühlet vermekten daha etkilidir.¹⁴⁴ İbnu'l-Murtaḏā'nın bu yaklaşımı evrenin sonunun geleceğini bilen bir kişinin şu an içinde bulunduğu sınav dünyasının bir gün mutlaka sona ereceğini ve insanın kendisini ölümden daha ziyade insanların toplu halde diriltileceği ebediyete kadar sürecek ahiret yurduna hazırlaması gerektiğini vurgulaması açısından önem arz etmektedir.

Son olarak teklifle ilişkili "*fenā'*" kavramını çoğunlukla kelamcılar mutlak yok olma (*i'dām*) şeklinde anlamışlarsa da bu kavramı evrendeki birleşik cisimlerin atomlarının birbirlerinden ayrılması (*iftirāk*) şeklinde anlayan kelamcıların da bulunduğunu belirtmeliyiz. Çoğunlukla Behşemiyye'ye karşı fikirler savunmalarıyla dikkat çeken Huseyniyye'ye mensup kelamcılar cevherlerin mutlak yok olmasını kabul etmeyip *fenā'*nın gerçekte cisimleri oluşturan atomların birbirlerinden ayrılarak dağılması olarak anlamışlardır. Onlar ahiretteki yeniden yaratmayı ise birbirlerinden ayrı düşen atomların yeniden bir araya getirilip yeni baştan bir âlemin yaratılması olarak açıklamışlardır.¹⁴⁵

Kelamcılardan aktardığımız bütün bu açıklamalar klasik dönem kelamında evrenin sonu konusunun canlı bir şekilde tartışıldığını ve bazen aynı mezhebin içinde bile farklı görüşler dile getirildiğini ortaya koymaktadır. Diğer taraftan kelamcıların detaylarda farklı düşüncelerine rağmen çoğunlukla Allah'ın evreni başlangıçta ilk defa yarattığı gibi onu sadece Kendisi kalacak şekilde yok edeceğini ve daha sonra yok ettiği şeyleri yeniden yaratarak ebediyete kadar sürecek yeni bir evren yaratacağını savundukları görülmektedir. Ancak evrenin sonunun geleceğini savunan bu kelamcılar Allah'ın bunu cisimler için mahalsiz bir *fenā'* arazi yaratarak mı

tevakkufl ettiğini Ebū 'Abdullah ve ve Ebū 'Alī'nin ise *fenā'*nın kesin olarak idrak edilemeyeceğini savunduğunu belirtir.

¹⁴⁴ İbnu'l-Murtaḏā, *Riyāḏatu'l-Efhām*, 123; konunun detaylı değerlendirmesi için bkz. İbn Metteveyh, *et-Tezkira*, 1:110.

¹⁴⁵ Konuyla ilgili detaylı bir inceleme için bkz. Orhan Şener Koloğlu, "Fena: Son Dönem Mutezilesinde Teklifin Sonlandırılması Üzerine Tartışmalar," 425-471; Orhan Şener Koloğlu, "Mu'tezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'āde)," 7-40; konuyu Mu'tezile kelamcılarında Taḳıyyuddīn en-Necrānī (7/13. yüzyıl) üzerinden değerlendiren bir çalışma için bkz. Büşra Nur Hatipoğlu Yakut, *Taḳıyyuddīn en-Necrānī'nin Ulûhiyet Anlayışı*, 44 vd.

yoksa cisimlerde halihazırda var olan *beḳā'*yı yaratmayı iptal ederek mi ya da cisimleri oluşturan atomları birbirinden tamamen ayırarak mı gerçekleştireceği gibi birçok detay konularda ihtilaf etmişlerdir.

Kelamcıların evrenin sonuyla ilgili yürüttükleri tartışmaların bir başka dikkat çekici yönü ise onların bu meseleyi daha çok kendi zamanlarında yaygın olarak kullanılan felsefi ve bilimsel kavram ve kuramlarla tartışmalarıdır. Bu bağlamda özellikle cevher/atom, araz, *fenā'*, *beḳā'* ve *ḥudūş* gibi kavramlar o dönemde kelamcılara evrenin bir başlangıcının yanı sıra bir sonu olduğunu da ispatlamada bir zemin sağlamış görünmektedir. Bu durum günümüzde de kelamcıların, evrenin başlangıcı ve sonunu bilimsel ve felsefi kuramları kullanarak tartışmaları gerektiği sonucunu doğurmaktadır. Ancak klasik dönemde geçerli kabul edilen cevher-araz teorisini günümüz dünyasında evrenin başlangıcı ve sonuyla ilgili tartışmalarda doğrudan kullanmak pek mümkün görünmemektedir. Günümüz kozmolojisinde evrenin başlangıcı ve sonuyla ilgili hususlar Büyük Patlama, Entropi ve Büyük Çöküş gibi kavram ve teoriler yoluyla tartışılmaktadır. Bu durum bizi kelamı güncelleme doğrultusunda günümüz bilimsel kozmolojisinde evrenin başlangıcı ve sonuyla ilişkili olarak kullanılan kavram ve kuramlara daha yakından bakmaya sevk etmektedir.

3. Modern Kozmoloji Açısından Evrenin Başlangıcı ve Sonu

Yunanca *kozmos* (düzen) ve *logia* (bilgi/bilim) kelimelerinden meydana gelen kozmoloji Türkçede “evrenbilim” anlamına gelir. Kozmolojinin temel araştırma alanını oluşturan evrenin din ve felsefede bazen farklı kullanımları olsa da günümüz bilimsel kozmolojisinde evren dendiğinde “madde, enerji, uzay ya da zaman olsun, fiziksel bir varlığı olan her şey” anlamı kastedilir.¹⁴⁶ Bu kapsamda kozmolojiyi bir bütün olarak fiziksel evrenin kökenini, gelişimini, yapısını, işleyişini ve geleceğini araştıran bilim olarak tarif etmek mümkündür.¹⁴⁷

Kozmoloji nispeten yeni bir disiplin olsa da insanoğlunun evrenin başlangıcına ve sonuna yönelik konulara merakı, oldukça eski dönemlere uzanır. Antik çağlardan günümüze ulaşan mitoslar yeryüzü ve gökleri de içine alan evrenin başlangıcı ve sonuyla ilişkili çok sayıda anlatımı içinde barındırmaktadır. Bunlar arasında yoktan (*ex nihilo*) yaratma; ilkel unsurlarla veya bazen kozmik yumurta gibi ilkel bir nesneyle temsil edilen

¹⁴⁶ Helge S. Kragh, *Conceptions of Cosmos From Myths to the Accelerating Universe: A History of Cosmology*, 1.

¹⁴⁷ John F. Hawley ve Katherine A. Holcomb, *Foundations of Modern Cosmology*, 4-5.

kaotik bir durumdan yaratma; birleşme, ayrılma, bölünme şeklinde yaratma; dünya ebeveynlerinin parçalanması sonucunda yaratılış; yeryüzünde bir delik yoluyla yaratma ve ilkel suların derinliklerine dalarak yaratma (dünyalı dalgıç) sayılabilir.¹⁴⁸ Yaratılışa yönelik bu anlatımlar günümüz insanına efsanevî görünen özelliklere sahip görünseler de kadim toplumların kendilerine ve doğaya yönelik kavrayışlarını yansıttıkları için önemlidir.

Antik Yunan'da MÖ 6. yüzyılda felsefi yaklaşımın ortaya çıkışıyla birlikte insanlık, evrenin başlangıcı ve sonuna yönelik meseleleri rasyonel bir şekilde tartışma imkanına sahip oldu.¹⁴⁹ Sokrat öncesi doğa filozofları evreni, mitolojik dilden daha ziyade fiziksel ve matematiksel tarzda açıklamaya çalıştılar.¹⁵⁰ Platon (MÖ 427-347), *Timaeus* adlı eserinde amacı iyiliği yaymak olan Tanrı Demiurge'nin kozmosu önceden var olan bir madde karmaşasından (*kaos*) şekillendirdiğini iddia etti.¹⁵¹ Ancak Aristoteles, dünya merkezli bu kurulu düzenin ezeli olduğunu iddia ederek hocasının kaostan kozmosa şeklindeki yaratılış düşüncesine karşı çıktı.¹⁵² Aristoteles'e göre bazı hadiseler yok olur yerine başka hadiseler var olur. Bu nedenle zamanda geçmişe doğru sonsuza gidiş hiçbir zaman sonsuz sayıdaki hadiselerin aynı anda olması (fiili sonsuzluk) problemine yol açmaz.¹⁵³ Aristo'nun bu iddiaları her ne kadar İskenderiyeli John Philoponus (490-570) gibi filozofların eleştirilerine konu olsa da evrenin ezeli olduğu düşüncesi Orta Çağ boyunca felsefi çevrelerde hâkim paradigma olarak kalmaya devam etti.¹⁵⁴

Diğer taraftan evrenin Tanrı tarafından yaratıldığı inancına sahip olan semavi dinler, evrenin ezeli olduğu görüşüne karşı çıktılar. Bu doğrultuda "yoktan yaratma" (*creatio ex nihilo*) öğretisi Yahudilik, Hristiyanlık gibi dinlerin ana akım teologları tarafından savunulduğu gibi Müslüman kelamcılar tarafından da savunuldu. Evrenin bir başlangıcı olup olmadığı

¹⁴⁸ David Adams Leeming, *Creation Myths of the World*, 1-29.

¹⁴⁹ Kragh, *Conceptions of Cosmos*, 13.

¹⁵⁰ Milton K. Munitz, *Space, Time and Creation: Philosophical Aspects of Scientific Cosmology*, 6.

¹⁵¹ Plato, *Timaeus*, 29a, 30a; bkz. Plato, *Timeous and Critias*, 17, 18.

¹⁵² Aristotle, *De Caelo*, 2:3, 286a20-21. ayrıca bkz. bk. David A. Weintraub, *How Old is The Universe*, 10; Aristoteles'in Plato'yu evrenin yaratılışı konusunda eleştirisi için ayrıca bkz. George S. Claghorn, *Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus*, 127.

¹⁵³ Aristotle, *Physics* 3.7, 207b15. Bkz. *Complete Works of Aristotle*, 48.

¹⁵⁴ Philoponus, Proclus'a ve Aristoteles'e karşı kitaplar yazarak evrenin bir başlangıcı olduğunu savunmuştur. Philoponus'a göre eğer evren ezeli olmuş olsaydı kat edilmiş farklı büyüklüklerde fiili sonsuzluklar olmuş olurdu ki bu imkânsızdır. Dolayısıyla evrenin bir başlangıcı olmalıdır. Philoponus, *Against Proclus*, 9.4-9.19; 11.2-11.20; bkz. Philoponus, *Against Proclus on The Eternity of The World*, 1-5.

tartışması, filozoflarla (*felâsife*) semavi dinlerin teologları arasında Orta Çağ boyunca başlıca gerilim noktalarından birini teşkil etti.¹⁵⁵

Geçtiğimiz yüzyıla gelinceye kadar evrenin başlangıcı ve sonuna yönelik tartışmaların daha çok din ve felsefenin ilgi alanına girdiği görüşü hâkimdi. Ancak geçtiğimiz yüzyılda fizik ve astronomi gibi bilimlerde yaşanan gelişmeler evrenin kökeni, gelişimi ve sonuyla ilgili bilimsel teori ve modellerin geliştirilmesini mümkün kıldı. Bu bağlamda 1915 yılında Albert Einstein'ın Genel Görelilik Kuramı'nı geliştirmesi, 1920'li yılların sonlarında Edwin Hubble tarafından galaksilerin birbirinden uzaklaştığının tespit edilmesi ve 1965 yılında kozmolojik mikrodalga arka fon ışınımının keşfi gibi gelişmeler evrenin kökeni ve gelişimini araştıran bilimsel kozmolojinin (ya da fiziksel kozmoloji) ortaya çıkmasını sağladı.¹⁵⁶ Artık insanlık bir zamanlar teoloji ve felsefenin sahasında sayılan evrenin kökenine ve sonuna dair konuları bilimsel ekseninde tartışabilmektedir.¹⁵⁷

3.1. Modern Kozmoloji Açısından Evrenin Başlangıcı

İnsanoğlu var oluşundan bu yana evrenin başlangıcı olup olmadığını anlamaya çalıştı. Ancak sadece geçtiğimiz yüzyıldan itibaren bu soruyu bilimsel olarak cevaplama imkânı buldu. Günümüzde Büyük Patlama Kuramı (*Big Bang Theory*), evrenin kökeni ve evrimini açıklamada standart olarak kabul gören kozmolojik modeldir. Teori, uzay-zaman da dâhil olmak üzere bir bütün olarak evrenin teklik (*singularity*) adı verilen sonsuz derecede sıcak, yoğun ve sıfır boyutundaki bir noktadan yaklaşık 13.7 milyar yıl önce genişlemeye başladığını söyler.¹⁵⁸ Bu hadise genelde patlama olarak anılsa da burada aslında kastedilen madde ve enerjinin mevcut bir uzay içinde genişlemesi değil uzay da dahil olmak üzere bir bütün olarak evrenin genişlemesidir. Evren genişleyip soğudukça atom altı parçacıklar ve atomlar oluşmuş, sonrasında bunlar kütle çekimin etkisiyle bir araya gelerek galaksi ve galaksi kümelerini meydana getirmiştir.¹⁵⁹

¹⁵⁵ Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinlerin teologlarının yoktan yaratmayı filozoflara karşı ne şekilde savduklarıyla ilgili bkz. Jacobus Erasmus, *Kelam Kozmolojik Argümanı: Yeni Bir Değerlendirme*, 29-54.

¹⁵⁶ Helge Kragh, "The Science of the Universe: Cosmology and Science Education", 644; ayrıca bkz. Stephen G. Brush, "How Cosmology Became a Science", 62; Ernan McMullin, "Is Philosophy Relevant to Cosmology?", 179.

¹⁵⁷ Hawley ve Holcomb, *Foundations of Modern Cosmology*, 4-5.

¹⁵⁸ Joseph Silk, *A Short History of the Universe*, 66.

¹⁵⁹ Steven Weinberg, *The First Three Minutes*, 14; Alexander Vilenkin, "The Beginning of the Universe," 150.

Bilimin gelmiş geçmiş en önemli başarılarından biri olarak kabul edilen Büyük Patlama Kuramı (BPK),¹⁶⁰ birtakım teorik ve teknolojik ilerlemelerin zemin oluşturmasından sonra geliştirilebilmiştir. Kurama zemin hazırlayan en önemli gelişmelerden birinin günümüzde kozmoloji bilimine de teorik çerçevesini sağlayan Genel Görelilik Kuramı olduğu belirtilir.¹⁶¹ Kütle çekiminin uzay-zaman dokusunu nasıl etkilediğini açıklamak için Albert Einstein (1879 - 1955) tarafından 1915 yılında geliştirilen bu kuram, yine Einstein tarafından geliştirilen Özel Görelilik Kuramı'nın (1905) genişletilmiş bir versiyonudur. Özel Görelilik, uzay ve zamanın ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olduğunu iddia etmekle birlikte kütle çekimini ihtiva etmiyordu. Ancak Einstein on yıl sonra geliştirdiği Genel Görelilik Kuramı'yla kütle çekiminin gerçekte büyük cisimlerin uzay-zaman dokusunu bükmesi sonucunda ortaya çıktığı sonucuna ulaştı. Buna göre Güneş, Ay ve Dünya gibi kütleler arasında gözlemlenen yer çekimi kuvveti gerçekte onların uzay-zamanı eğiltmelerinden kaynaklanmaktadır.¹⁶²

Einstein'in Genel Görelilik Kuramı, insanların o güne kadar sahip olduğu uzay ve zaman algısının köklü bir şekilde değişmesine neden oldu. Zira onun bu teorisi, uzay ve zamanın geçmişte Newton'un (1643-1727) iddia ettiği gibi olay ve hadiselerden bağımsız mutlak ve ezeli varlıklar olmadığı, tam aksine madde ve enerjinin etkisiyle şekillenebilen dinamik bir yapısı olduğu anlamına geliyordu.¹⁶³ Dolayısıyla onlar maddi evrenin içinde tanımlanmışlardı ve bu yüzden evrenin başlangıcından önceki bir zamandan bahsetmek anlamsızdı.¹⁶⁴ Ancak Einstein, teorisini formüleştiren o

¹⁶⁰ Fred C. Adams ve Greg Laughlin, *The Five Ages of the Universe: Inside the Physics of Eternity*, 3.

¹⁶¹ Scott Dodelson ve Fabian Schmidt, *Modern Cosmology*, 1-2. Ünlü kozmolog Stephen Hawking verdiği bir seminerde de şunları söylemektedir: "Son yüz yılda kozmolojide muazzam ilerleme kaydettik. Genel Görelilik Teorisi ve evrenin genişlemesinin keşfi, her zaman var olan ve sonsuza kadar devam eden bir evrenin eski resmini paramparça etti. Bunun yerine, Genel Görelilik evrenin ve zamanın kendisinin Büyük Patlamada başlayacağını öngördü. ... Evrenin genişlemesi, 20. yüzyılın veya herhangi bir yüzyılın en önemli entelektüel keşiflerinden biriydi. Bu keşif evrenin bir başlangıcı olup olmadığı konusundaki tartışmayı değiştirdi. Galaksiler şimdi birbirinden uzaklaşıyorsa, geçmişte birbirlerine daha yakın olmuş olmalılar. Hızları sabit olsaydı, yaklaşık 15 milyar yıl önce hepsi üst üste binmiş şekilde olurdu. Bu evrenin başlangıcı mıydı? Pek çok bilim insanı, evrenin bir başlangıcı olması konusunda hâlâ mutsuzdu çünkü bu, fiziğin bozulduğunu ima ediyor görünüyor." Bkz. Stephen Hawking, "Origins of the Universe: Stephen Hawking's J. Robert Oppenheimer Lecture", https://www.berkeley.edu/news/media/releases/2007/03/16_hawking_text.shtml (13.06.2022).

¹⁶² Albert Einstein, *Relativity, The Special and the General Theory*, 57, 103 vd; ayrıca bkz. Brian Greene, *The Fabric of The Cosmos: Space, Time and The Texture of Reality*, 68-72.

¹⁶³ Christopher Ray, *Time, Space and Philosophy*, 135-136, 199.

¹⁶⁴ Stephen Hawking, *A Brief History of Time*, 8-9.

zamanlar yaygın kabul edilen evrenin statik olduğu fikrinden etkilenmiş ve bunu desteklemek için teorisine kozmolojik sabiti ilave etmişti.¹⁶⁵

Einstein'in kozmolojik sabitine rağmen Genel Görelilik Kuramı, BPK'nın gelişimine giden yolda önemli adımlardan biri oldu. Zira kozmolojik ölçeklerdeki tek temel önemli kuvvet olan yerçekimi, evrenin bir bütün olarak evrimleşme şeklini belirlediğinden, bu teori ile bilim adamları, evrenin büyük ölçekli yapısını ve evrimini incelemeye başlayabildiler.¹⁶⁶ Nitekim çok geçmeden 1920'lerde Rus kozmolog Alexander Friedmann (1888-1825) ve Belçikalı fizikçi ve Katolik rahip Georges Lemaitre (1894-1966) Einstein'ın Genel Görelilik Kuramı'ndan da faydalanarak evrenin genişleme hâlinde olduğunu gösteren bir takım denklemler geliştirdiler.¹⁶⁷

BPK'nın geliştirilmesi sürecinde bir diğer önemli gelişme ise gözlemsel astronomi alanından geldi. 1929'da Amerikalı gökbilimci Edwin Hubble (1889-1953), 100 inçlik bir teleskopla galaksilerin kırmızıya kayma (*red shift*) durumunu sergilediğini keşfetti. Bu bir taraftan galaksilerin birbirlerinden uzaklaştığı anlamına gelirken diğer taraftan da geçmişe doğru gidildikçe birbirlerine daha yakın olmaları gerektiği anlamına geliyordu.¹⁶⁸ Çok geçmeden bu gelişmeyi Lemaitre (1894-1966), evrenin geçmişte daha küçük olması gerektiği ve hatta "ilkel atom" olarak adlandırdığı küçük ve yoğun tek bir noktada toplanmış olabileceği şeklinde yorumladı. Lemaitre, bu ilkel atomun uzay-zaman dokusunun ortaya çıktığı yer olduğunu öne sürdü. Lemaitre'nin bu hipotezi 1940'lı yılların sonunda George Gamow (1904-1968) ve arkadaşları tarafından daha da geliştirilerek BPK hâlini aldı.¹⁶⁹

Evrenin büyük patlamayla genişlemeye başladığı iddiası, evrenin kökeni hakkında bir dizi tartışmayı beraberinde getirdi. Zira Genel Görelilik kullanılarak evrenin genişlemesinin zamanda geriye doğru ekstrapolasyonu, evrenin boyutunun sıfıra yakın, maddenin enerji yoğunluğunun ve yer çekimi alanının gücünün sonsuz olma eğiliminde olduğu bir duruma işaret

¹⁶⁵ Einstein galaksilerin genişlediğinin anlaşılmasından daha sonra bu kozmolojik sabit eklemesine "en büyük hatam" diyecektir. Bu konuda bkz. Paul Davies, *About Time: Einstein's Unfinished Revolution*, 135; ayrıca bkz. Heinz R. Pagels, *The Cosmic Code: Quantum Physics as the Language of Nature*, 56; John D. Barrow, *New Theories of Everything: The Quest for Ultimate Explanation*, 130.

¹⁶⁶ Robert J. Russell, "Theological Lessons from Cosmology: Two Case Studies", 309.

¹⁶⁷ Helge Kragh, *Cosmology and Controversy: The Historical Development of Two Theories of the Universe*, 22-23; Silk, *A Short History of the Universe*, 52.

¹⁶⁸ James S. Trefil, *The Moment of Creation: Big Bang Physics from Before the First Millisecond to the Present Universe*, 12-15; Weinberg, *The First Three Minutes*, 30; Joseph Silk, *The Infinite Cosmos: Questions From The Frontiers of Cosmology*, 107.

¹⁶⁹ Helge Kragh, *The Science of the Universe: Cosmology and Science Education*, 20.

ediyordu.¹⁷⁰ Büyük patlamadan hemen önceki bu başlangıç tekilliği evrenin $t=0$ olarak da ifade edilen en erken evresine atıfta bulunmak için kullanıldı. Bu olay aynı zamanda, tarihte, evrenin şu an geçerli fizik yasalarının da doğduğu bir noktayı temsil ettiği için, “evrenin doğumu” ya da “yaratılış” olarak da anılır. Kozmolog Narlikar BPK'nın evrenle ilgili ortaya çıkardığı durumu şu şekilde anlatır:

Büyük Patlama Evreni'nin aşağıdaki tasvirine sahibiz. $t=0$ ile gösterebileceğimiz bir çağda, Evren patlayarak var olur. ... $t=0$ dönemi “yaratılış” hadisesi olarak alınır. Bundan önce Evren yoktu, gözlemciler yoktu, fiziksel yasalar yoktu. Her şey aniden $t=0$ 'da ortaya çıktı. Evrenin “yaşı”, bu olaydan bu yana geçen ve yaklaşık 10-15 milyar yıl olarak tahmin edilen kozmik zaman olarak tanımlanır.¹⁷¹

Evrenin bir başlangıcı olduğunu ima eden BPK, ilk geliştirildiği dönemde natüralist dünya görüşünü benimseyen bilim çevrelerinde şaşkınlığa yol açtı. Zira kuram evrenin yaklaşık 10-15 milyar yıl önce, standart Genel Görelilik ile tam olarak tanımlanamayan bir tekillikten, yani bilinen fizik yasalarının çöktüğü sonsuz bir eğrilik ve enerji yoğunluğu bölgesinden ortaya çıktığını belirtiyordu.¹⁷² Evrenin bilim tarafından tam olarak tanımlanamayan bir olaydan ortaya çıktığını söylemek ise bilimin çözümlene yetkisinin ötesine taşan felsefi ve teolojik konuların olduğu anlamına geliyordu.¹⁷³ Örneğin uzay, zaman da dahil olmak üzere evrenin bir başlangıcı olduğu fikri yaratılış ve doğa üstü bir varlığın müdahalesini akla getiriyordu. Geçtiğimiz yüzyılın önemli kozmologlarından Stephen Hawking (1942-2018) bu durumu şu şekilde tasvir eder:

Büyük patlama olarak adlandırdığımız o anda, evrenin yoğunluğu ve uzay-zamanın eğriliği sonsuz olurdu. Matematik, sonsuz sayıları gerçekten işleyemediğinden bu, Genel Görelilik Teorisi'nin (Friedmann'ın çözümlerinin dayandığı), evrende teorinin kendisinin çöktüğü bir nokta olduğunu öngördüğü anlamına gelir. Böyle bir nokta, matematikçilerin tekillik (*singularity*) dediği şeyin bir örneğidir. Aslında, tüm bilim teorilerimiz uzay-zamanın pürüzsüz ve neredeyse düz olduğu varsayımına dayalı olarak formüle edilmiştir, bu yüzden uzay-zamanın eğriliğinin sonsuz olduğu büyük patlama tekilliğinde geçerliliklerini yitirirler. Bu, büyük patlamadan önce olaylar olsa bile, daha sonra ne olacağını belirlemek için bunları kullanamayacağımız

¹⁷⁰ Christopher Ray, *Time, Space and Philosophy*, 196-199; Jonathan J. Halliwell, “Quantum Cosmology and The Creation of the Universe,” 76-85.

¹⁷¹ Jayant Narlikar, *The Structure of the Universe*, 125.

¹⁷² Jonathan J. Halliwell, “Quantum Cosmology and The Creation of the Universe,” 76-85.

¹⁷³ Russell, *Theological Lessons from Cosmology: Two Case Studies*, 310.

anlamına gelir, çünkü büyük patlama anında öngörülebilirlik çöker. Benzer şekilde, halihazırda olduğu gibi, sadece büyük patlamadan bu yana ne olduğunu bilsek bile onun öncesinde ne olduğunu belirlememize imkân yoktur. Bize göre, büyük patlamadan önceki olayların hiçbir sonucu olamaz, bu nedenle onlar bilimsel bir evren modelinin parçası olmamalıdır. O halde onları modelden çıkarmalı ve zamanın büyük patlamada başladığını söylemeliyiz.¹⁷⁴

Hawking devamında çoğu insanın, ilahi bir müdahaleyi çağrıştırdığı için zamanın bir başlangıcı olduğu fikrinden hoşlanmadığını belirtir. Hawking'e göre Katolik Kilisesi de büyük patlama modelini benimsemiş ve 1951'de resmî olarak onun Kitab-ı Mukaddes'e uygun olduğunu ilan etmiştir. Hawking, bu durumun bazı bilim insanlarını zamanın büyük patlamada bir başlangıcı olduğu sonucuna varmaktan kaçınmak için bir dizi girişimde bulunmalarına neden olduğunu belirtir. En geniş desteği alan öneri ise Fred Hoyle, Hermann Bondi, ve Thomas Gold tarafından savunulan Durağan Durum (*Steady State*) Kuramı (DDK) olmuştur.¹⁷⁵

Hawking'in de belirttiği üzere evrenin bir başlangıcı olmadığı varsayımı üzerine kurulu olan DDK, evrenin genişlemesiyle uyumlu olarak yeni madde, yıldızlar ve galaksilerin kendiliğinden yaratıldığını ve böylece evrenin genişlemesine rağmen sabit yoğunluğunu korumaya devam ettiğini iddia eder. Maddenin sürekli yaratılmasına rağmen yoğunlukta bir artış yoktur, çünkü evren bir bütün olarak genişlemektedir.¹⁷⁶

DDK, 1950'lerde oldukça popüler olsa da devam eden süreçteki yeni keşifler kuramın BPK karşısında gözden düşmesine yol açtı. Bu doğrultuda dikkat çekici gelişmelerden biri "kozmetik mikrodalga arka plan radyasyonu"nun 1965 yılında Arno Penzias ve Robert Wilson tarafından keşfedilmesi oldu. Bu gelişme BPK'nın önemli öngörülerinden birinin, yani evrenin patlamadan arda kalan fosil olan ve her yere eşit şekilde yayılan bir radyasyonla dolu olduğu varsayımının doğrulandığı anlamına geliyordu.¹⁷⁷

Kuşkusuz BPK'yı destekleyen kanıtlar sadece bunlardan ibaret değildir. Evrendeki helyum, hidrojen gibi hafif kimyasal elementlerin miktarlarının, BPK'nın öngördüğü şekilde olması da kuramı doğrulayan önemli delillerden biri sayılır. Örneğin teori, büyük patlama olsaydı, evrendeki helyum miktarının yüzde 25 civarında olacağını belirtir ve helyum günümüzde

¹⁷⁴ Hawking, *A Brief History of Time*, 9.

¹⁷⁵ Hawking, *A Brief History of Time*, 9.

¹⁷⁶ Bu konuda bkz. Mario Bunge, "Cosmology and Magic," 118.

¹⁷⁷ Helge S. Kragh, *Conceptions of Cosmos*, 202.

uzaydaki atomların yaklaşık yüzde 25'ini oluşturmaktadır. Bunların yanı sıra evrendeki galaksi ve yıldız oluşumlarına yönelik delillerin de BPK ile uyumlu olması söz konusudur. Gökbilimcilerin çok eski galaksilere ve yıldızlara baktıklarında ölçtükleri kimyasalların miktarı BPK ile örtüşmektedir.¹⁷⁸

DDK artık gündemden düşse de bu durum BPK'ya alternatif model ve teorilerin günümüzde olmadığı anlamına gelmemektedir. Döngüsel Evren, Çoklu Evrenler, Kuantum Yaratılışı, Plazma Evreni Teorisi gibi hipotezler burada alternatif olarak zikredilebilir. Örneğin bunlardan Kuantum Yaratılışı hipotezi, evrenin büyük patlama anındaki çok küçük bir noktadan ortaya çıkışını bir kuantum hadisesi olarak değerlendirir ve kuantum kütleçekimi (*quantum gravity*) gibi birleştirme kuramlarıyla Genel Görelilik'in yol açtığı başlangıç ve son tekilliklerinden kaçınmaya çalışır.¹⁷⁹ Bu durum, daha önce de bir takım fiziksel süreçlerin yaşandığı ihtimalini gündeme getirdiği büyük patlamanın evrenin mutlak başlangıcını temsil etmediği anlamına gelecektir. Ancak bu tarz alternatif teorilerin BPK'da olduğu gibi gözlemsel kanıtlara sahip olmadığı hatta bu aşamada bunlara teori bile denilemeyeceği belirtilmektedir.¹⁸⁰ Bu durum evrenin başlangıcını esas alan BPK'nın günümüz bilim çevrelerinde diğer varsayımlara göre çok daha fazla destek görerek standart kozmoloji teorisi hâline gelmesini sağlamaktadır.¹⁸¹ Dolayısıyla günümüz bilimsel kozmolojisinde evrenin ezeli olduğunu ortaya koyan başarılı bir model söz konusu olmadığı ve şu anda evrenin bir başlangıcı olduğunu söyleyen BPK'nın birtakım gözlemlerle de desteklenen en başarılı model olduğu söylenebilir.¹⁸²

BPK'nın uzay-zaman da dahil olmak üzere bir bütün olarak evrenin bir başlangıcı olduğunu ima etmesi, beraberinde bir takım felsefi ve teolojik tartışmaları da getirmiştir.¹⁸³ Günümüzde bazı bilim insanları, teolog ve

¹⁷⁸ Karen C. Fox, *The Big Bang Theory*, 56-60.

¹⁷⁹ Michael Heller, "Time of The Universe," 61.

¹⁸⁰ Russell, "Theological Lessons from Cosmology: Two Case Studies," 310, 311.

¹⁸¹ Fox, *The Big Bang Theory*, 135.

¹⁸² Teorik fizikçi Alexander Vilenkin "Evren bir başlangıca sahip midir?" adlı makalesinin sonuç kısmında şunları söylemektedir: "Bu noktada, bu sorunun cevabı muhtemelen evet gibi görünüyor. Burada, bir başlangıçtan kaçınmanın bir yolunu sunar gibi görünen üç senaryoyu ele aldık ve hiçbirinin geçmişte sonsuz olamayacağını gördük. Hem sonsuz şişme hem de döngüsel evren senaryoları $H_{av} > 0$ 'a sahiptir, bu da onların geçmiş jeodezik olarak eksik olmaları gerektiği anlamına gelir. Ayrıca basit bir ortaya çıkan evren modelini inceledik ve kuantum çöküşünden kaçamayacağı sonucuna vardık. Daha genel ortaya çıkan evren modelleri göz önüne alındığında bile, çökmeye karşı başışıklığı olan çözümleri kabul eden herhangi bir madde kaynağı yok gibi görünüyor." bkz. Audrey Mithani ve Alexander Vilenkin, "Did the Universe Has A Beginning" (2015), <https://arxiv.org/abs/1204.4658> (23-03-2022); Jacobus Erasmus, *Kelam Kozmolojik Argümanı: Yeni Bir Değerlendirme*, 179.

¹⁸³ Bu konuda bkz. Lawrence Dewan, "Creation, Metaphysics, and Cosmology", 91-108.

filozoflar, bu gelişmeyi semavi dinlerin yoktan yaratmaya yönelik inançlarının bilim tarafından desteklenebileceği şeklinde yorumlamaktadırlar.¹⁸⁴ NASA'nın Goddard Uzay Çalışmaları Enstitüsü kurucu müdürü olan Robert Jastrow'un (1925–2008) aşağıdaki ifadeleri teorinin teolojik yankılarını güzel bir şekilde tasvir etmektedir:

Sorunun büyüklüğünü düşünün. Bilim, Evren'in belirli bir anda patlayarak var olduğunu kanıtlamıştır. Bu etkiyi hangi sebebin ürettiğini sorar. Evrene madde ve enerjiyi kim ya da ne koydu? Evren yoktan mı yaratıldı, yoksa önceden var olan malzemelerden bir araya mı getirildi? Ve bilim bu sorulara cevap veremez. ... Bilim insanının geçmiş arayışı, yaratılış anında sona erer. Bu, ilahiyatçılar dışında hiç kimsenin beklemediği, son derece tuhaf bir gelişmedir. Onlar her zaman Kitab-ı Mukaddes'in şu sözünü kabul ettiler: "Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı."¹⁸⁵

Yukarıdaki satırlarda Astronom Robert Jastrow'un BPK'nın evrenin başlangıcı olduğuna yönelik imasını semavi dinlerin yaratılış inancıyla ilişkilendirmesi manidardır. O devamında bilimin yaratılışın gizeminin perdesini asla kaldıramayacak gibi görüldüğünü belirtir. Ona göre aklın gücüne inanan bilim insanı için hikâye kötü bir rüya gibi bitmektedir. Birçok bilimsel keşif ve ilerlemeden sonra bilim insanı tam da en yüksek zirveyi fethetmek üzereyken yüzyıllardır orada oturan bir grup ilahiyatçı tarafından karşılanmıştır. Dolayısıyla Jastrow'a göre evrenin başlangıcı olup olmadığına yönelik tartışmada bilim ilahiyatçılar hakkı çıkmıştır.¹⁸⁶

BPK sonrasında ortaya çıkan felsefi ve teolojik tartışmaların konumuz itibarıyla en dikkat çekici olanı ise evrenin başlangıcından hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan kozmolojik delillerin yeniden gündeme gelmesidir. BPK'yı kelamcıların klasik görüşleriyle ilişkilendiren ise William Lane Craig olmuştur. O, *Kelam Kozmolojik Argümanı* (1979) adlı eserinde bir takım felsefi delillerin yanında BPK'nın kelamcılarının evrenin bir başlangıcı olduğu iddiasına bilimsel destek sağladığını belirtmektedir.¹⁸⁷ Craig'e göre evrenin bir başlangıcı olduğuna bir başka bilimsel destek ise bir sonraki bölümde ele alacağımız termodinamik sahasındaki Entropi

¹⁸⁴ Ian G. Barbour, *Religion in an Age of Science*, 128; John L. Bell, "Cosmological Theories and the Question of the Existence of a Creator", 110.

¹⁸⁵ Robert Jastrow, *God and Astronomer*, 107.

¹⁸⁶ Robert Jastrow, *God and Astronomer*, 107.

¹⁸⁷ William Lane Craig, *The Kalām Cosmological Argument*, 110-130; bu konuda ayrıca bkz. Enis Doko, "Kalam Cosmological Argument and The Modern Science," 1-13; alternatif bir yaklaşım için bkz. Rahim Acar, "Büyük Patlama Teorisi Kelam Kozmoloji Argümanını Destekler mi?", 343-363; Ahmet Mekin Kandemir, "Big Bang Teorisi'nin Hudûs Delili Açısından Değerlendirilmesi", 365-388.

kuramıyla gelmiştir ki bu kuramın asıl dikkat çekici yönü evrenin bir sonu olduğunu da ima etmesidir.¹⁸⁸

3.2. Modern Kozmoloji Açısından Evrenin Sonu:

Geçtiğimiz yüzyılda fizik ve astronomi gibi bilimlerde gerçekleşen ilerlemeler evrenin başlangıcı konusunda olduğu gibi sonu konusunda da bir takım bilimsel teorilerin gündeme gelmesini sağladı.¹⁸⁹ Bu durum şimdiye kadar daha çok teolojiye ait bir alan olarak görülen eskatoloji konusunu bilimsel kozmolojinin de bir dalı hâline getirdi. Evrenin uzak geleceğindeki son durumunun ne şekilde olacağıyla ilgili meseleler günümüzde, fiziksel eskatoloji (*physical eschatology*) kapsamında ele alınmaktadır.¹⁹⁰

Evrenin sonuyla ilişkili günümüz kozmolojisinde ortaya atılan teorilere yakından baktığımızda bunların bazılarının bir önceki konuda ele aldığımız evrenin genişlemesiyle de ilgili olduğu ve evrenin açık, kapalı ve düz olup olmamasına göre farklı ihtimalleri barındırdığı görülmektedir.¹⁹¹ Bu teorilerden birine göre, eğer evrenin şu anda genişlemesine neden olan karanlık enerji yeterince fazla, evren de açık ve düz ise bu durum genişlemenin sürekli devam etmesine neden olacaktır. Evrenin sürekli genişlemesi ise bir süre sonra evrenin ısısının mutlak sifıra düşmesi ve galaksiler, yıldızlar, gezegenler ve hatta atomları oluşturan parçacıkların birbirlerinden uzaklaşması sonucunu doğuracaktır. Günümüz kozmologlarına göre bu durum iki açıdan evrenin sonunu gündeme getirmektedir. Büyük Donma (*Big Freeze*) adı verilen hipotez, genişleme sonucunda ısının mutlak sifıra düşüşünün evreni yaşanılmaz kılacağını öngörür. Zira mutlak sıfır durumunda herhangi bir kimyasal reaksiyon ya da değişimin olması söz konusu olmayacaktır. Büyük Yırtılma (*Big Rip*) adı verilen diğer hipotez ise atomları oluşturan parçacıkların adeta sonsuz mesafelerle birbirlerinden ayrılmasını öngörür. Atomları oluşturan parçaların bu şekilde dağılması ise birbirleriyle etkileşememelerine ve gözden kaybolmalarına yol açar.¹⁹²

¹⁸⁸ William Lane Craig, *The Kalām Cosmological Argument*, 130-132.

¹⁸⁹ William Poundstone, *The Recursive Universe*, 142.

¹⁹⁰ John D. Barrow, "The Far, Far Future," 26; Fred C. Adams and Gregory Laughlin, *A Dying Universe: The Long-Term Fate and Evolution of Astrophysical Objects*, 159; William Lane Craig, "Theism and Physical Cosmology," 542, 334-338.

¹⁹¹ Jamal N. Islam, *The Ultimate Fate of the Universe*, 112-114; James E. Lidsey, *The Bigger Bang*, 70; Fred C. Adams ve Greg Laughlin, *The Five Ages of the Universe: Inside the Physics of Eternity*, 164; Paul Davies, "Eternity: Who Needs it?," 42.

¹⁹² Serge Parnovsky and Aleksei Parnowski, *How the Universe Works: Introduction to Modern Cosmology*, 129.

Diğer taraftan evrenin kapalı ve kütle yoğunluğunun kritik eşikten fazla olmasına bağlı olarak genişlemenin sonsuza kadar sürmeyecek tam tersine evrenin geri kapanacağını öngören teoriler de vardır. Büyük Çöküş (*Big Crunch*) adı verilen bu teori, evrenin genişlemesinden sorumlu karanlık enerjinin yeterli seviyede olmamasına bağlı olarak genişlemenin giderek yavaşlayacağı ve sonrasında kütleçekimin galip gelmesiyle galaksilerin geri çekilmesi ve başlangıçtaki madde ve uzay-zamanın yok olduğu sonsuz sıcak, yoğun ve sıfır boyuttaki ilk tekillik hâline döneceğini öngörür.¹⁹³ Büyük Patlama öncesi tekilikte ne olduğu bilinmediği gibi Büyük Çöküş'ün yol açtığı tekilikten sonra da ne olacağı bilinmemektedir.¹⁹⁴ Teorik fizikçi Paul Davies evrenin sonuna yönelik Büyük Çöküş'ün yol açacağı bu durumu şu şekilde anlatır:

Anladığımız kadarıyla "Büyük Çöküş" sadece maddenin sonu değildir; her şeyin sonudur. Büyük Çöküş'te zamanın kendisi yok olduğu için, Büyük Patlama'dan önce ne olduğunu sormak anlamsız olduğu gibi, bundan sonra ne olacağını sormak da anlamsızdır. Bir şeyin gerçekleşmesi için "sonraki" yoktur; durağanlık için bile zaman ya da boşluk için yer yoktur. Büyük Patlama'da yoktan var olan bir evren, Büyük Çöküş'te hiçliğe geri dönecek, birkaç zilyon yıllık muhteşem varoluşundan geriye bir hatıra bile kalmayacaktır.¹⁹⁵

Davies devamında "böyle bir ihtimal yüzünden depresyona girmeli miyiz?" diye sorar. Ona göre zamanın tükenmek üzere olduğu bir evrende ölümsüzlük için fazla ümit görünmemektedir. Tek teselli bir gün mutlaka gerçekleşecek toplu soykırım için biraz daha vaktin var görünmesidir.¹⁹⁶

Günümüz kozmolojisindeki teoriler, evreni bir sonun beklediğini belirtmekle birlikte bunlardan hangi ihtimalin daha geçerli olduğu kesin olarak ortaya konulamamaktadır. Evrenin genişleme hızının artmasından hareketle Büyük Yırtılma ve Büyük Donma gibi teoriler Büyük Çöküş'e göre daha yüksek ihtimal görünse de evrenin geometrisinin düz olup olmadığı, enerji ve kütle yoğunluğu miktarı, açık mı yoksa kapalı bir evren mi olduğu gibi konuların belirsizliği nedeniyle bu konuda kesin bir şey söylemek zordur. Ancak evren kapalı bir evrense Büyük Patlama'dan Büyük Çöküş'e ömrü, evrenin açık olduğunu söyleyen diğer ihtimallere göre daha kısa olacağı söylenmektedir.¹⁹⁷

¹⁹³ Bu konuda bkz. Duane A. Dicus ve diğerleri, "The Future of the Universe," 90-101.

¹⁹⁴ Islam, *The Ultimate Fate of the Universe*, 113.

¹⁹⁵ Paul Davies, *The Last Three Minutes: Conjectures About The Ultimate Fate Of The Universe*, 123.

¹⁹⁶ Davies, *The Last Three Minutes*, 123.

¹⁹⁷ Adams ve Laughlin, *A Dying Universe: The Long-Term Fate and Evolution of Astrophysical Objects*, 202.

Kuşkusuz evrenin sonuna yönelik teoriler sadece bunlardan ibaret değildir. Bu konuda asıl tartışmalara yol açan teori ise 19. yüzyılın ortalarında Rudolf Clausius (1822-1988) ve William Thomson (1824-1907) gibi fizikçilerin katkılarıyla termodinamiğin ikinci kanununa dayalı olarak geliştirilen “entropi” olmuştur. Genellikle bir sistemdeki düzensizlik veya rastgelelik derecesi olarak yorumlanan entropi, mekanik işe dönüştürmek için bir sistemin termal enerjisinin kullanılmamasını temsil eden termodinamik bir miktar olarak tanımlanır.¹⁹⁸ Termodinamiğin ikinci yasası, kapalı bir sistem olarak tüm evrenin entropi durumunun zamanla geri döndürülemez şekilde artacağını ve sonunda en yüksek entropiye ulaşacağını söyler.¹⁹⁹ Entropinin maksimum denge ya da termal denge durumuna ulaşması ise gelecekte evrende iş yapmak için kullanılan enerjinin tükenmesine ve hareket, değişim gibi tabii süreçlerin durmasına yol açar.²⁰⁰ İkinci yasanın formüle edilmesinde önemli katkıları olan Rudolf Clausius bu durumu şu şekilde izah etmektedir:

Evrendeki entropi maksimum seviyeye ulaşma eğilimindedir. Evren entropinin en yüksek olduğu bu kısıtlayıcı duruma gelecekte ne kadar yaklaşırsa, değişim durumları da o kadar azalacaktır. Tamamlanmış son duruma ulaşıldığı düşünüldüğünde, artık ebediyen değişim vuku bulmayacak ve evren değişmez bir ölüm durumunda kalacaktır.²⁰¹

Termodinamiğin ikinci yasasının bir başka sonucu ise “ısı ölümü” adı verilen bir kıyamet senaryosunu gündeme getirmesidir. Bunun sebebi bu yasanın ısının sıcak bir bölgeden daha soğuk bir bölgeye kendiliğinden akacağını söylemesidir. Buna göre bir odadaki cisimlerin ısısı nasıl bir süre sonra birbirinin aynısı oluyorsa evrendeki her şeyin ısısı da gelecekte birbirinin aynısı olacaktır. Ancak bu durum da evrendeki her şeyin aynı sıcaklıkta olduğu bir ısı ölümünü beraberinde getirir. Zira her şey aynı sıcaklıkta ise iş yapılamaz ve tüm enerji,

¹⁹⁸ “Entropy,” Merriam-Webster,

<https://www.merriam-webster.com/dictionary/entropy> (01.09.2022); Gordon W.F. Drake, “entropy”. Encyclopedia Britannica, <https://www.britannica.com/science/entropy-physics> (01.09.2022).

¹⁹⁹ Freeman Dyson, bu durumu şu şekilde tasvir eder: “Entropi, düzensizliğin kesin bir ölçüsüdür. Bu önemlidir çünkü termodinamiğin ikinci yasası olarak adlandırılan temel bir fizik yasası vardır. İkinci yasa, herhangi bir kapalı sistemde, yani dışarıdaki dünyayla temasından izole edilmiş herhangi bir nesne koleksiyonunda, entropinin zamanla asla azalamayacağını söyler. Herhangi bir kapalı sistemde zaman geçtikçe entropi ya sabit kalır ya da artar. Tüm evreni bir sistem olarak kabul ederseniz, dışarıda onunla temas kuracak hiçbir şey yoktur ve bu nedenle ona ikinci yasa uygulanır. Evrenin entropisi asla azalmaz. Gerçek şudur ki, evrenin entropisi sürekli artmaktadır.” Bkz. Freeman J. Dyson, *A Many-Colored Glass: Reflections on the Place of Life in the Universe*, 73-74.

²⁰⁰ John D. Barrow ve Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, 166.

²⁰¹ Rudolf Clausius, “On The Second Fundamental Theorem Of The Mechanical Theory Of Heat,” 405.

atom ve moleküllerin hareketleri sona erer.²⁰² Teorik fizikçi Freeman J. Dyson bu durumu şu şekilde tasvir eder:

Termodinamiğin ikinci yasası, enerjinin yalnızca daha sıcak nesnelere daha soğuk nesnelere akabileceğini söyler. ... Bu durumda, farklı nesnelere arasındaki tüm sıcaklık farkları zaman geçtikçe küçülür de küçülür. Yeterince uzun süre beklersek, tüm sıcaklık farklılıkları ortadan kalkma eğiliminde olacak ve tüm evren tek tip bir sıcaklık durumuna meyledecektir. Tek tip sıcaklık durumu aynı zamanda maksimum entropi veya maksimum düzensizlik durumudur. Evren homojen sıcaklık durumuna ulaştığında, onun termodinamik dengede olduğunu söylüyoruz. Evren bir kez termodinamik dengede olduğunda, bir nesnenin diğerine hiçbir enerji akamaz. Her nesnenin sıcaklığı sabit kalır ve tüm termodinamik süreçler durur. ... "Isı ölümü" (*heat death*), tüm fiziksel değişimi durduran bir durum olan maksimum entropi durumudur. Yaşam, canlılar ve çevreleri arasındaki enerji akışlarını içerdiğinden, evren ısı ölümüne yaklaştıkça yaşam ortadan kalkmalıdır.²⁰³

Evrendeki yaşam, hareket ve değişim gibi süreçlerin bir sonu olduğunu öngörmesinin yanında entropi kuramının bir diğer dikkat çekici yönü, evrenin başlangıcı olduğunu ima etmesidir. Eğer şu anda evren git gide artan belli bir entropiye sahipse ve bu henüz doyum noktasına ulaşmadıysa, entropideki bu artış sonsuzdan beri süregelmiş olamaz. Zira ezelden beri devam eden entropinin çok daha önceden bir maksimum denge noktasına erişmesi gerekirdi. Dolayısıyla bu durum evrendeki entropi artışının belli bir sınırlı zaman süresince devam ettiği anlamına gelmektedir ki bu da evrenin bir başlangıcı olması gerektiği anlamına gelir.²⁰⁴ Nitekim evrenin başlangıcıyla ilgili bilim insanları arasındaki tartışmaların Büyük Patlama Teorisi'nin geliştirilmesinden daha önce termodinamiğin ikinci kanununa dayalı olarak başlaması tesadüf değildir. Bu bağlamda entropik yaratılış argümanı 19. yüzyılın sonlarında dinî, felsefî ve bilimsel çevrelerde yaygın bir şekilde tartışılmıştır.²⁰⁵

²⁰² S. S. Thipse, *Advanced Thermodynamics*, 124-125.

²⁰³ Dyson, *A Many-Colored Glass: Reflections on the Place of Life in the Universe*, 75; Evrenin sürekli genişleyeceği varsayılarak asla gerçek termodinamik dengeye ve dolayısıyla sabit bir sıcaklığa ulaşılmayacağı iddia edilse bile bu durum genişlemenin yol açacağı bir kozmolojik ısı ölümü olmadığı anlamına gelmemektedir. Evrenin genişlemesinin yol açabileceği kozmolojik ısı ölümü (*cosmological heat death*) için bkz. Fred C. Adams and Gregory Laughlin, "A Dying Universe: The Long-Term Fate and Evolution of Astrophysical Objects," 225.

²⁰⁴ Davies, *The Last Three Minutes*, 13; Caner Taslaman "Din Felsefesi Açısından Entropi Yasası," 99.

²⁰⁵ Helge S. Kragh, *Entropic Creation: Religious Contexts of Thermodynamics and Cosmology* (Science, Technology and Culture, 1700-1945), 47; Dyson, *A Many-Colored Glass: Reflections on the Place of Life in the Universe*, 74.

Entropi hakkında bir başka belirtmemiz gereken husus, bu kuramın diğer kuramlara göre çok daha belirleyici ve kesin oluşudur. Albert Einstein'ın entropi ve termodinamiğin ikinci yasası hakkında evrenin işleyişine dair asla devrilmeyecek tek anlayış olduğunu söylediği belirtilir.²⁰⁶ Yine termodinamik sahasında önemli çalışmaları bulunan William Thomson (Lord Kelvin) "Entropinin her zaman arttığı yasası, bence, doğa yasaları arasında en üstün konumda olanıdır." der. Ona göre geliştirilen bir teori Maxwell'in denklemleriyle uyuşmasa bile endişeye mahal yoktur, ancak termodinamiğin ikinci yasasına aykırı bulunan bir teorinin en ağır şekilde aşağılanmaya maruz kalması söz konusudur.²⁰⁷

Termodinamiğin ikinci kanununun bu derece belirleyici olması diğer kuramların entropiyle ne derece uyumlu olduğu tartışmasına neden olmuştur. Bu bağlamda entropi kuramıyla BPK'nın her ikisinin de evrenin bir başlangıcı olduğunu öngörmesi açısından birbiriyle uyuştüğünü görmek önemlidir. Evrenin ezeliğini iddia eden teorilerin ise entropi kuramıyla çatışma gibi ciddi bir sorunu olacaktır.²⁰⁸

Entropi ile uyuşup uyuşmadığı tartışılan teorilerden biri de evrim kuramıdır.²⁰⁹ Evrendeki düzensizliğin sürekli arttığını ve bir gün tüm yaşamsal süreçlerin duracağını söyleyen entropi kötümser bir sona işaret ederken, evrim teorisi ise doğal seçim ve adaptasyon gibi süreçlerle hayatın bir şekilde kendine yol bulacağına yönelik iyimser beklenti oluşturmaktadır.²¹⁰ Dünya'nın Güneş'ten enerji alan açık bir sistem olması nedeniyle kısmi entropi düşüşüne bağlı olarak canlılık ve düzenin oluşumunun entropi ile evrim kuramını birbiriyle uyumlu hâle getirdiği söylenebilir. Ancak bu durum evrimin sonsuza kadar sürmesinin mümkün olduğu anlamına gelmemektedir. Zira kapalı bir sistem olarak evrenin bütününe etkileyen genel entropi artışından günün birinde güneş sisteminin de olumsuz etkilenmesi söz konusu olacaktır.²¹¹ Esasen bu gerçek Darwin'in kendisi tarafından da itiraf edilmiştir. O şöyle söylemektedir:

Ölümsüzlükle ilgili olarak, hiçbir şey bana bunun ne kadar güçlü ve neredeyse içgüdüsel bir inanç olduğunu göstermiyor, çünkü şu anda çoğu fizikçinin sahip olduğu görüş, yani güneşin tüm gezegenlerle birlikte zamanla yaşam için çok soğuyacak oluşudur. ... Uzak bir

²⁰⁶ Bkz. J. Bevan Ott ve Juliana Boerio-Goates, *Chemical Thermodynamics: Principles and Applications*, 16.

²⁰⁷ A.S. Eddington, *The Nature of the Physical World*, 74.

²⁰⁸ Davies, *The Last Three Minutes*, 13.

²⁰⁹ Henry M. Morris, *Scientific Creationism*, 37-43.

²¹⁰ John D. Barrow ve Frank J. Tipler, "The Anthropic Cosmological Principle," 166.

²¹¹ Dyson, *A Many-Colored Glass: Reflections on the Place of Life in the Universe*, 73-74; Barrow, "The Far, Far Future," 38; Taslaman "Din Felsefesi Açısından Entropi Yasası," 96.

gelecekte insanın şimdi olduğundan çok daha mükemmel bir yaratık olacağına inandığım için, kendisinin ve diğer tüm canlıların bu kadar uzun ve yavaş bir ilerlemeden sonra yok olmaya mahkûm olması dayanılmaz bir düşüncedir. Ancak insan ruhunun ölümsüzlüğünü tamamen kabul edenlere, dünyamızın yıkımı o kadar korkunç görünmeyecektir.²¹²

Darwin'in, evrimin iyimser bir kuram olduğunu düşünmesine rağmen insanlığın ve yaşamın yok oluşla karşı karşıya kalacağından duyduğu karamsarlık dikkate değerdir. Evrenin yok oluşu karşısında o çareyi ruhun ölümsüzlüğünde aramaktadır.

Evrenin yok oluşuyla ilgili Darwin'e benzer bir hayal kırıklığını ve karamsarlığı Bertrand Russell (1872-1970) gibi ateist filozoflarda da gözlemlemek mümkündür. O, insanın asırlar boyu harcadığı bütün emeklerin Güneş Sistemi'nin ölümü içinde söneceğini ve kaçınılmaz bir şekilde bütün kazanım ve birikimlerinin viran olmuş bir evrenin enkazı altında yitip gideceğini belirtir. Russell'e göre bu gerçek öyle kesindir ki bunları reddeden bir felsefenin ayakta kalması mümkün değildir. Dolayısıyla bu gerçek ve aşılmaz çaresizlik altında ruhun varlığını emniyetle ikâme ettirmek mümkün değildir.²¹³

Darwin ve Russell gibi bilim insanı ve filozofların evrenin sonuyla ilgili kuramları dikkate almaları ve bunun üzerinden hayatın anlamını ve ruhun ölümsüzlüğünü sorgulamaları önemlidir. Evrenin ve insanın kökenine yönelik sorular entelektüel meraktan kaynaklanabilse de evrenin sonu söz konusu olduğunda işin içine varoluşsal kaygılar da devreye girmektedir. Bu noktada Russell'in karamsarlığa düşerken, Darwin'in çareyi ruhun ölümsüzlüğünde araması dikkate değerdir. Dolayısıyla evrenin sonuna yönelik kuramlar sadece bilimin sınırları içinde kalmamakta, insanın dünyadaki yeri, ruhun mahiyeti, ölümsüzlüğün imkânı, Tanrı'nın varlığı ve sıfatları gibi konularda önemli felsefî ve teolojik tartışmaları beraberinde getirmektedir. Nitekim İngiliz Matematik Fizikçisi E. T. Whittaker'in (1873-1956) şu sözleri de bu tespiti desteklemektedir:

Evrenin zaman içinde yaratıldığı ve eninde sonunda yok olacağı bilgisi metafizik ve teoloji için birincil öneme sahiptir: çünkü bu, Tanrı'nın Doğa olmadığını ve Doğa'nın Tanrı olmadığını ima eder; ve bu nedenle, Yaratan'ı yaratılışla özdeşleştiren ve O'nu maddi evrenin kendi kendini açması veya evrimi olarak resmeden felsefe olan panteizmin her

²¹² Charles Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, 433.

²¹³ Bkz. Bertrand Russell, "A Free Man's Whorship," 47-48.

biçimini reddediyoruz. Çünkü Tanrı dünyaya bağlı olsaydı, Tanrı'nın doğması ve yok olması gerekirdi. ... İnsan ırkının ve bu gezegendeki tüm yaşamın eninde sonunda yok olacağı kesinliği, evrenin anlamı ve amacına ilişkin yaygın olarak kabul edilen birçok anlayış için ölümcüldür. Özellikle ana fikri ilerleme olan ve umutlarını insanın yükselişine bağlayanlar bunun başında gelir.²¹⁴

Whittaker'in bu sözleri evrenin sonu konusunun tanrı inancının yanında hayatın anlamı ve amacı konusundaki fikirler üzerinde de etkileri olabileceğini gösterir niteliktedir. Bu durum insanın bu dünyada sorumluluğunu (teklif) ve öte dünyada dirilişini eksene alan din için evrenin sonu konusunu oldukça önemli hâle getirmektedir. Zira ölüm insan için her ne kadar tüm deneyimlerinin sonu olsa da hariçte devam eden ezeli bir evren olduğu iddiası, insanın öte dünyayı kabul etmemesine ya da bu evren içinde farklı ölümsüzlük çözümleri aramasına neden olabilmektedir. Bu noktada insanın sadece kendisinin değil evrenin de gelecekte bir yok oluşla karşı karşıya kalacağını bilmesi öte dünyada yeniden diriliş inancını desteklemektedir. Bu durumda insan ya yok olmayı kabul ederek büsbütün karamsarlığa düşecek ya da Tanrı'ya inanarak öte dünyada ebediyete kadar sürecek bir yaşamın ümidini taşıyacaktır. Kelamcıların “evrenin yok oluşunda (*fenā'*) teklif için bir fayda vardır” demelerinin muhtemel bir nedeni de budur.

Bütün bu açıklamalar modern kozmolojinin evrenin kökeni konusunda olduğu gibi sonu konusunda da bilimsel olarak gerekçelendirilmiş kuramlara sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Daha önce teolojinin bir alanı olarak görülen eskatolojinin günümüzde bilimin de bir parçası hâline geldiğini görmek manidardır. Geline bu durum, geçmişte bazı kelamcıların evrenin sonu konusunun akli delillerle de ispatlanabileceği iddiasını desteklemektedir. Ayrıca bu durum kelamcıların, evrenin başlangıcı konusunda olduğu gibi, evrenin sonu konusunda ortaya attıkları kavram ve kuramların fiziksel eskatoloji açısından ne anlama geldiği sorusunu gündeme getirmektedir. Klasik dönem kelamında ve modern kozmolojide konuyla ilgili kullanılan kavram ve kuramlar birbirlerinden oldukça farklı olsa da ulaştıkları sonuçlar benzer görünmektedir. Zira hem kelamcılar hem de çoğu günümüz kozmologu, evrenin bir başlangıcı ve sonu olduğunu iddia etmektedirler. Bu kapsamda özellikle Büyük Çöküş teorisinin evrenin sonunun başlangıçta olduğu gibi bir tekillikle gerçekleşeceği iddiasının *fenā'*nın yok olma olduğunu söyleyen kelamcılarını desteklediği söylenebilir. Zira evrenin genişlemeye başlamasını ifade eden Büyük Patlama'dan önceki

²¹⁴ E. T. Whittaker'in bu sözleri için bkz. John D. Barrow ve Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, 169.

başlangıç tekilliğinin yoktan yaratılış olarak değerlendirilmesi mümkün olduğunda, evrenin geri kapanması sonucunda gerçekleşecek büyük çöküşteki son tekilliğin de evrenin yok oluşu olarak değerlendirilmesi mümkün olacaktır.²¹⁵ Diğer taraftan Büyük Donma ve Büyük Yırtılma'daki evrenin genişlemesinin durmaksızın süreceğini iddia eden teorilerin ise *fenâ*'yı atomların birbirinden hiçbir şekilde etkileşemeyecek biçimde ayrılmaları olarak gören Hüseyiniyye'nin görüşlerine yakın olduğu söylenebilir. Her şeyin mutlak hareketsiz kalacağı bir durumu öngören entropi ise daha çok evrenin bir gün hareketsizlikle karşı karşıya kalacağını iddia eden Ebu'l-Huzeyl'in görüşünü andırmaktadır. Ancak bize göre modern kozmolojinin teorilerini kelamcılar için asıl önemli kılan nokta ise kelamcılarının geçmişte bir bütün olarak evreni fiziğe indirgemeleri ve evrenin sonu konusunu fiziksel teorilerle de ele almalarıdır. Bu durum evrenin başlangıcı ve sonuyla ilgili tartışmalarda günümüz kelamcılarının modern kozmolojinin şu anki ve gelecekteki kazanımlarından faydalanmalarında kelâm geleneği açısından bir engelin olmadığı anlamına gelmektedir.

Sonuç

Geçtiğimiz yüzyılda fizik ve astronomi gibi bilimlerde yaşanan gelişmeler, evreni bir bütün olarak araştıran bilimsel kozmolojinin geliştirilmesini sağladı. Bilimsel kozmolojinin doğuşu daha önce felsefe ve teoloji ekseninde tartışılan evrenin başlangıcı ve sonu gibi konularda bilimin de söz sahibi olmasını beraberinde getirdi. Bu durum bir taraftan evrenin ezeli olduğunu iddia eden felsefî görüşleri tartışmalı hâle getirirken diğer taraftan kelamcılarının evrenin başlangıcı ve sonuna yönelik argümanlarının yeniden gündeme gelmesini de sağladı. Bu bağlamda William Lane Craig'in klasik kelam *hudûş* delilini Büyük Patlama ve Entropi gibi bilimsel teorilerden de destek alarak Kelam Kozmolojik Argümanı adıyla güncellemeye çalışması dikkate değerdir.

Evrenin başlangıcı konusunda kelamcılarının kozmolojik görüşleriyle günümüz bilimini karşılaştıran çalışmalar varsa da aynı şeyi evrenin sonu

²¹⁵ Bu Büyük Patlama ve Büyük Çöküş Kur'an'daki bazı ayetlerle de ilişkilendirilebilir. Örneğin Kur'an'da "Göğü kudretimizle biz kurduk ve biz onu genişletmekteyiz" (51/ez-Zâriyat:47) ayeti evrenin genişlemesine işaret ederken; "O dehşet günü gökleri yazılı kâğıt tomarlarını dürer gibi düreriz. Yaratmaya başlamadan önceki hale döndürürüz. Sözümüz sözdür; biz bunu mutlaka yaparız." (21/el-Enbiyâ:104), "Kıyamet gününde bütün dünya O'nun avucundadır; gökler de O'nun kudret elinde dürülüp bükülmüştür." (39/ez-Zumer:67) gibi ayetler evrenin sonunda gerçekleşecek bir geri kapanma ya da çöküşü çağırılmaktadır. Yine Kur'an'da "O gün yer, başka bir yere, gökler de başka göklere dönüştürülür" denilmektedir (14/İbrâhîm:48). Bu ayetler farklı şekillerde yorumlanabilseler de birlikte değerlendirildiklerinde evrendeki kurulu düzenin mevcut haliyle ebedi olmadığını ortaya koymaktadır.

konusunda söylemek zordur. Halbuki kelamcılar evrenin başlangıcı konusunu olduğu gibi sonu konusunu da geliştirdikleri kavram ve teorilerle ispat etmeye çalışmışlardı. Dolayısıyla nasıl ki kelamcıların evrenin başlangıcı konusundaki iddiaları modern bilimle karşılaştırılıyorsa evrenin sonu konusundaki iddiaları da modern kozmolojiyle karşılaştırılmayı hak etmektedir. Bu bağlamda yaptığımız bu çalışmanın kelamcıların evreninin sonuyla ilgili geliştirdikleri kavram ve teorileri günümüz kozmolojisi açısından değerlendiren daha ileri çalışmalara katkı sağlaması beklenilebilir.

Sonuç olarak günümüzde insanların evren algısının belirlenmesinde önemli etkisi olan bilimsel kozmoloji, evrenin bir başlangıcı ve sonu olduğuna yönelik standart kabul edilen kuram ve modellere sahip görünmektedir. Esasen bu gerçek sadece teistler tarafından değil bazı ateist filozof ve bilim insanları tarafından da itiraf edilmektedir. Bu durum tanımı itibarıyla evrenin başlangıcı ve sonunu inceleyen bir disiplin olan kelam ilmini bilimsel kozmolojiyle ilişkili hâle getirmektedir. Kelamcıların geçmişte evrenin başlangıcı ve sonunu geliştirdikleri felsefi kavramların yanı sıra fiziğe dair teorilerle de ortaya koymaya çalışmış olmaları günümüzde de onları çağdaş fizik teorileri ve bilimsel kozmolojiyi kullanarak başlangıç ve sona dair meseleleri ele almalarını gerekli kılmaktadır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- ‘Abdulkâhir el-Bağdâdî. *el-Farq Beyne'l-Firaq*. Tah. M. M. Abdulhamîd. Beyrût: el-Mektebetu'l- ‘Aşriyye, 1416/1995.
- ‘Abdulkâhir el-Bağdâdî. *Uşûlu'd-Dîn*. İstanbul: Dâru'l-Funûn İlähiyat Fakültesi, 1928.
- Acar, Rahim. “Büyük Patlama Teorisi Kelam Kozmoloji Argümanını Destekler Mi?.” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006): 89-109.
- Adams, Fred C ve Greg Laughlin. *The Five Ages of the Universe: Inside the Physics of Eternity*. New York: Touchstone, 1999.
- Adams, Fred C., Laughlin, Gregory A.. *Dying Universe: The Long-Term Fate and Evolution of Astrophysical Objects. The Kalâm Cosmological Argument-2: Scientific Evidence for the Beginning of the Universe*, Haz. Paul Copan, William Lane Craig, içinde 159-225. New York: Bloomsbury, 2018.

- Altıntaş, Ramazan. "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri." *Kelâmda Bilgi Problemi*, içinde 73-104. Ed. Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz, Kadir Gömbeyaz. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Aristotle. *Complete Works of Aristotle*. ed. Jonathan Barnes, vol. 1. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- el-Bâkıllânî. *Temhîdu'l-Evâ'il ve Telhîşu'd-Delâ'il*. Haz. Şeyh İmâdu'd-dîn Aḥmed Ḥaydar. Beyrût: Muessetu'l-Kutubi'l-Şekâfiyye, 1407/1987.
- Barbour, Ian G.. *Religion in an Age of Science*. New York: SCM Press, 1990.
- Barrow, John D.. "The Far, Far Future." *The Far-future Universe: Eschatology from a Cosmic Perspective*. Haz. George Francis Rayner Ellis, içinde 23-39. Philadelphine: Templeton Foundation Press, 2002.
- Barrow, John D.. *New Theories of Everything: The Quest for Ultimate Explanation*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Barrow, John D. Tipler, Frank J.. *The Anthropic Cosmological Principle*. New York: Oxford University Press, 1986.
- el-Bezdevî, Ebu'l-Yusr. *Uşûlu'd-Dîn*. Ed. Hans Peter Linss Kâhira: Dâru İhyâ'ul-Kutubi'l-'Arabiyye, 1963.
- Bell, John L.. "Cosmological Theories and the Question of the Existence of a Creator." *Religion and the Challenges of Science*. Haz. William Sweet, Richard Feist, içinde 109-119. Burlington: Asgate, 2007.
- Brush, Stephen G. "How Cosmology Became a Science," *Scientific American*, 276:2 (1992): 62-70.
- Bulgen, Mehmet. "Cevher-Araz Teorisi (Kelâm Geleneği)." *İslam Düşüncesinde Teoriler-I: Metafizik*, Haz. Ömer Türker, içinde 2:540-586. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Bulgen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (TDV), 2018.
- Bulgen, Mehmet. "Science and Philosophy in the Classical Period of Kalâm: An Analysis Centered Upon the Daqiq and Latif Matters of Kalâm." *Kader* 19:3 (2021): 938-967.
- Bulgen, Mehmet. "Tanrı'nın Varlığını Kanıtlamanın (İsbât-ı Vâcib) Kelâm Bilgi Teorisindeki Yeri: Kâdî Abdülcebâr Örneği." *Marifetname* 9:2 (2022): 13-53.
- Bunge, Mario. "Cosmology and Magic." *Philosophical Implications of the New Cosmology* 47:1 (1962): 118.
- Claghorn, George S. *Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1954.
- Clausius, Rudolf. "On the Second Fundamental Theorem of the Mechanical Theory of Heat." *Philosophical Magazine* 35 (1868): 405-419.
- Craig, William Lane. "Philosophical and Scientific Pointers to Creatio ex Nihilo." *Journal of the American Scientific Affiliation* 32 (1980): 3-13.
- Craig, William Lane. *The End of the World*.
<https://www.reasonablefaith.org/writings/popular-writings/science-theology/the-end-of-the-world> (31-03-2022).
- Craig, William Lane. *The Kalâm Cosmological Argument*. Palgrave: Macmillan, 1979.
- el-Curcânî, es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Beyrût: Mektebetu Lubnân, 1985.
- el-Curcânî, es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkif: Mevâkif Şerhi*. Metin-Çev. Ömer Türker. 2. c. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- el-Cuveynî, İmâmu'l-Ḥarameyn. *el-'Aḳîdetu'n-Nizâmiyye fi'l-Erkânî'l-İslâmiyye*. Haz. 'Aḥmed Ḥicâzî es-Sekḳâ. Kâhira: Mektebetu'l-Kulliyyâti'l-Ezher, 1978.
- el-Cuveynî, İmâmu'l-Ḥarameyn. *eş-Şâmil fi Uşûli'd-Dîn*. Ed. 'Alî Sâmi Neşşâr, Fayşal Budayr 'Avn, Suheyr Muḥammed Muḥtâr. İskenderiyye: Munşe'atu'l-Ma'ârif, 1969.

- el-Cuveynî, İmâmu'l-Ḥarameyn. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâṭi'i'l-Edilleti fî Uşûli'l-İ'tikâd*. Ed. Muhammed Yûsuf Mûsa el-Abdulḥâmîd. Qâhira: Mektebetu'l-Ḥâncî, 1950.
- el-Cuveynî, İmâmu'l-Ḥarameyn. *Luma'u'l-Edille fî Kavâ'idi Ehli's-Sunne*. Haz. Fevkiyye Ḥuseyn Maḥmûd. Qâhira: Dâru'l-Ḳavmiyye, 1385/1965.
- el-Cuveynî, İmâmu'l-Ḥarameyn. *El-Burhân fî Uşûli'l-Fıkh*. Haz. 'Abdu'l-'azîm ed-Dîb. Doha: Câmî'atu Ḳaṭar, 1978.
- Darwin, Charles. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*. Ontario: Broadview Press, 2003.
- Davies, Paul. "Eternity: Who Needs it?." *The Far-future Universe: Eschatology from a Cosmic Perspective*. Haz. George Francis Rayner Ellis, içinde 41-51. Philadelphine: Templeton Foundation Press, 2002.
- Davies, Paul. *About Time: Einstein's Unfinished Revolution*. New York: Simon & Schuster, 2005.
- Davies, Paul. *God and the New Physics*. New York: Simon & Schuster, 1983.
- Davies, Paul. *The Last Three Minutes: Conjectures About the Ultimate Fate of the Universe*. New York: Basic Books, 1994.
- Davis, J.. "Cosmic Endgame: Theological Reflections on Recent Scientific Speculations on the Ultimate Fate of the Universe." *Science & Christian Belief* 11 (1999): 15-27.
- Dewan, Lawrence. "Creation, Metaphysics, and Cosmology", *Religion and the Challenges of Science*. Haz. William Sweet and Richard Feist, içinde 91-108. Burlington: Asgate Publishing Limited, 2007.
- Dhanani, Alnoor. *Kelâmın Fizik Kuramı*. Çev. Mehmet Bulgen. İstanbul: Klasik, 2021.
- Dicus, Duane A. ve diğerleri. "The Future of the Universe." *Scientific American* 248 (1983): 90-101.
- Dodson, Scott ve Fabian Schmidt. *Modern Cosmology*. London: Academic Press, 2021.
- Doko, Enis. "Evren Kendi Kendine Ortaya Çıkmış Olabilir Mi?." *Din Felsefesi Araştırmaları Dergisi* 4:7 (2021): 59-72.
- Doko, Enis. "Kalam Cosmological Argument And The Modern Science." *Kader* 16:1(2018): 1-13.
- Drake, Gordon W.F.. "entropy." *Encyclopedia Britannica*.
<https://www.britannica.com/science/entropy-physics>. (01.09.2022).
- Drees, W.. "Cosmology as Contact between Science and Theology." *Revista Portuguesa de Filosofia* 63 (2007): 533-553.
- Dyson, Freeman J.. *A Many-Colored Glass: Reflections on the Place of Life in the Universe*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2007.
- Eddington, A. S.. *The Nature of the Physical World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1929.
- Edwards, Rem B.. *What Caused The Big Bang?*. New York: Rodopi, 2001.
- Einstein, Albert. *Relativity, The Special and the General Theory*. New York: Penguin Books, 2006.
- Erasmus, Jacobus. *Kelam Kozmolojik Argümanı: Yeni Bir Değerlendirme*. Çev. Mehmet Bulgen. İstanbul: Albaraka, 2022.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Ḥasen. *Maḳâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İḥtilâfu'l-Muşallîn (İlk Dönem İslâm Mezhepleri)*. Metin-Çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Fox, Karen C.. *The Big Bang Theory*. New York: John Wiley & Sons, 2002.
- Frank, Richard. "Bodies and Atoms: The Ash'arite Analysis." *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*. Haz. Michael E. Marmura, içinde 34-53. Albany: State University of New York Press, 1984.
- Gazzâlî, Huccetu'l-İslâm. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd (İtikadda Orta Yol)*. Metin-çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik, 2012.

- Greene, Brian. *The Fabric of The Cosmos: Space, Time and The Texture of Reality*. New York: Alfred A. Knoph, 2004.
- Halliwell, Jonathan J. "Quantum Cosmology and The Creation of the Universe." *Scientific American*, 265:6 (1991), 76-85.
- Hatipoğlu Yakut, Büşra Nur. "Takıyyüddin en-Necrânî'nin Ulûhiyet Anlayışı." Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2022.
- Hawking, Stephen. "Origins of the universe: Stephen Hawking's J. Robert Oppenheimer Lecture." https://www.berkeley.edu/news/media/releases/2007/03/16_hawking_text.shtml (13.06.2022).
- Hawking, Stephen. *A Brief History of Time*. New York: Bantam Books, 1988.
- Hawley, John F. ve Katherine A. Holcomb. *Foundations of Modern Cosmology*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- el-Ḥayyât, Ebû'l-Ḥuseyn. *Kitâb'ul-İntişâr*. Ed. Albert Nasri Nader. Beyrût: el-Matbaatu'l-Katulikiyye, 1957.
- Heller, Michael. "Time of The Universe." *The Far-future Universe: Eschatology from a Cosmic Perspective*. Haz. George Francis Rayner Ellis, içinde: 53-64. Philadelphine: Templeton Foundation Press, 2002.
- Islam, Jamal N.. *The Ultimate Fate of the Universe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- İbn Füreke, Ebû Bekr Muḥammed. *Mucerredü Maḳâlâti's-Şeyḫ Ebi'l-Ḥasen el-Eş'arî*. Ed. Daniel Gimert. Beyrût: Dâru'l-Meşriḳ, 1987.
- İbn Ḥazm, Ebû Muḥammed. *el-Faṣl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Niḫal*. Nşr. Muḥammed İbrâhîm Nâsır, 'Abdurrahmân 'Umeyra. Beyrût: Dâru'l-Ceyl, [tsz].
- İbn Metteveyh. *et-Tezkira fî Ahkâmî'l-Cevâhir ve'l-A'râd*. Ed. Daniel Gimaret. Ḳâhira: Institut Français d'Archéologie Orientale, 2009.
- İbn Meymün. *Delâletu'l-Hâ'irîn*. Haz. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 1979.
- İbnu'l-Murtaḍâ, "Riyâdatu'l-Efhâm fî Laṭîfi'l-Kelâm." *el-Baḫr al-Zaḥḫâr al-Câmi' li-Mezâhib 'Ulemâ' el-Emşâr*. ed. Muḥammed Tamir. Beyrût: Dâr'ul-Kutub'ul-İlmiyye, 2001.
- İbnu'n-Nedîm. Muḥammed b. İşâḳ. *el-Fihrist*. Metin-çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019.
- İzmirli, İsmail Hakki. *Yeni İlm-i Kelâm*. Ankara: 1981.
- James S. Trefil. *The Moment of Creation: Big Bang Physics from Before the First Millisecond to the Present Universe*. New York: Courier Corporation, 2013.
- Jastrow, Robert. *God and Astronomer*. New York: W. W. Norton & Co Inc, 1992.
- el-Ka'bî, Ebu'l-Ḳâsim el-Belhî. *Kitâbu'l-Maḳâlât ve me'ahu 'Uyûnu'l-mesâ'il ve'l-cevâbât*. ed. Hüseyin Ḥanşu, Râciḫ Kurdî, 'Abdulḥamîd Kurdî. İstanbul, Amman: KURAMER, Dâr al-Fath 2018.
- Ḳâḍî 'Abdulcebbar. *el-Muḡnî fî Ebvâbi't-Tevḫîd ve'l-'Adl, et-Teklif*. Haz. Muḥammed 'Ali en-Neccâr 'Abdulḥalîm en-Neccâr. 11 c. Kâhire: ed-Dâru'l-Mışriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1963.
- Ḳâḍî 'Abdulcebbar. *Şerḫu'l-Uşûli'l-Ḥamse*. Metin ve çev. İlyas Çelebi. 2 c. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Ḳâḍî 'Abdulcebbar. *Teşbîtu Delâ'ili'n-Nubuvve (Mûcizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı)*. Metin-Çev. M. Şerif Eroğlu, Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Ḳâḍî el-Beyḍâvi. *Tavâli'u'l-Envâr min Meṭâli'i'l-Enzâr*. Haz. 'Abbâs Suleymân. Beyrût: Dâru'l-Cil el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâş, 1411/1991.

- Kandemir, Ahmet Mekin. "Big Bang Teorisi'nin Hudûs Delili Açısından Değerlendirilmesi." *Din ve Bilim Açısından Yaratılış*. Haz. Mehmet Bulgen, Enis Doko, içinde 365-388. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (İFAV), 2022.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Big Bang ve Yaratılış*. Ankara: Oku Okut Yayınları, 2022.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Kara, Mustafa. "Fenâ'." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fena> (11.06.2022).
- Kılavuz, Ulvi Murat. *Kelamda Kozmolojik Delil*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Fena: Son Dönem Mutezilesinde Teklifin Sonlandırılması Üzerine Tartışmalar." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18:1 (2009): 425-471.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Mu'tezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'âde)." *Usûl: İslâm Araştırmaları Dergisi* 9:7 (2008): 07-40.
- Kragh, Helge S.. "The Science of the Universe: Cosmology and Science Education." *International Handbook of Research in History, Philosophy and Science Teaching*. Haz. Michael R. Matthews, içinde 643-665. New York: Springer, 2014.
- Kragh, Helge S.. *Conceptions of Cosmos From Myths to the Accelerating Universe: A History of Cosmology*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Kragh, Helge S.. *Entropic Creation: Religious Contexts of Thermodynamics and Cosmology (Science, Technology and Culture, 1700-1945)*. Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2008.
- Kragh, Helge S.. "Cosmology and the Entropic Creation Argument." *Historical Studies in the Physical and Biological Sciences*. 37:2 (2007): 369-382.
- Kragh, Helge S.. *Cosmology and Controversy: The Historical Development of Two Theories of the Universe*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Leeming, David Adams. *Creation Myths of the World*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2010.
- Lidsey, James E.. *The Bigger Bang*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- el-Mâturidî, Ebû Manşûr. *Kitâbu'l-Tevhîd*. ed. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (TDV), 2017.
- McMullin, Ernan. "Is Philosophy Relevant to Cosmology?." *American Philosophical Quarterly* 18: 3 (1981): 177-189
- Morris, Henry M.. *Scientific Creationism*. San Diago: Creation-Life Publishers, 1974.
- Munitz, Milton K.. *Space, Time and Creation: Philosophical Aspects of Scientific Cosmology*. Illinois: The Free Press, 1957.
- Narlikar, Jayant. *The Structure of the Universe*. London: Oxford University Press, 1978.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. ed. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- en-Nesefî, Ebu'l-Mu'în. *et-Temhîd li-Ḳava'id-i-Tevhîd*. Tah. Muḥammed 'Abdurrahmân eş-Şâḡûl, Ḳâhîra: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2006.
- en-Nisâbü'rî, Ebû Reşîd. *el-Mesâ'il fi'l-Ḥilâf beyne'l-Başriyyin ve'l-Bağdâdiyyîned*. Ed. Ma'n Ziyâde - Ridvân es-Seyyîd. Beyrût: Ma'hedu'l-Inma' el-'Arabi, 1979.
- Ott, J. Bevan ve Juliana Boerio-Goates. *Chemical Thermodynamics: Principles and Applications: Principles and Applications*, London: Elsevier Ltd. 2000.
- Pagels, Heinz R. *The Cosmic Code: Quantum Physics as the Language of Nature*. New York: Courier Corporation, 2012.
- Parnovsky, Serge, Parnowski, Aleksei. *How the Universe Works: Introduction to Modern Cosmology*. New Jersey: World Scientific Publishing, 2018.
- Philoponus. *Against Proclus on the Eternity of the World*. 5 c. London: Bloomsbury, 2014.

- Plato. *Timeous and Critias*. Çev. Robin Waterfield, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Poundstone, William. *The Recursive Universe*. New York: Dover Publications, 2013.
- Ray, Christopher. *Time, Space and Philosophy*. London: Routledge, 2003.
- er-Râzî. Fahrüddîn. *Tefsîru'l-Fahrî'r-Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, et-Tefsîru'l-Kebîr*. 4 c. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî (Metafizik)*. Çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Fikriyat, 2022.
- Russell, Bertrand. "A Free Man's Whorship." *Mysticism and Logic, and Other Essays*, içinde 47-48. London: G. Allen & Unwin, 1917.
- Russell, Robert J.. "Theological Lessons from Cosmology: Two Case Studies." *CrossCurrents* 41:3 (1991): 308-321.
- es-Sâbüni, Nûru'd-Dîn. *el-Bidâye fî Uşûli'd-Dîn (Mâturîdiyye Akaidi)*. Metin-Çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (İFAV), 2013.
- eş-Şeyh el-Mufid. *Evâ'il'ul-Makâlât*. Ed. İbrâhîm el-Enşârî. Meşhed: el-Mu'temer el-'âlam li Elfîyye eş-Şeyh el-Mufid, 1413/2000.
- Silk, Joseph. *A Short History of the Universe*. New York: Scientific American Library, 1994.
- Silk, Joseph. *The Infinite Cosmos: Questions From the Frontiers of Cosmology*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Sülün, Murat. "Kur'an-ı Kerim'de 'Yaratma' -Kavramsal Çerçeve-." *Din ve Bilim Açısından Yaratılış*, içinde 81-93. Ed. Mehmet Bulgen, Enis Doko. İstanbul: İFAV, 2022.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcuddîn. *el-Milel ve'n-Nihâl*. Haz. Emîr 'Alî Mehnâ, 'Alî Hasan Fâ'ür. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcuddîn. *Nihâyetu'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm*. Haz. Alfred Guillaume. London: Oxford University Press, 1934.
- Taslaman, Caner. "Din Felsefesi Açısından Entropi Yasası." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30:1 (2006): 89-111.
- Taslaman, Caner. *Big Bang ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2003.
- et-Tehânevî. *Keşşâfu İşlâhâti'l-Funûn ve'l-'Ulüm*. Haz. Refîk el-'Acem. 2 c. Beyrût: Mektebetu Lubnân, 1996.
- Thipse, S. S. *Advanced Thermodynamics*. Oxford: Alpha Science, 2013.
- Trefil, James S. *The Moment of Creation: Big Bang Physics from Before the First Millisecond to the Present Universe*. New York: Courier Corporation, 2013.
- Vilenkin, Alexander. "Did the Universe Has A Beginning." arXiv:1204.4658v1, <https://doi.org/10.48550/arXiv.1204.4658>.
- Vilenkin, Alexander. "The Beginning of the Universe." *The Kalâm Cosmological Argument: Scientific Evidence fort he Beginnig of the Universe*, Haz. Paul Copan, William Lane Craig, içinde 150-158. New York: Bloomsbury, 2018.
- Weinberg, Steven. *The First Three Minutes: A Modern View of the Origin of the Universe*. New York: Fontana 1993.
- Weintraub, David A.. *How Old is The Universe?* Princeton: Princeton University Press, 2011.
- Yücedoğru, Tevfik. *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*. Bursa: Emin Yayınları, 2006.