

hal' olayı gerçekleşmiş ve IV. Murad tah-ta çıkarılmıştır. II. Mustafa ve IV. Meh-med görevlerini gereği gibi yapmadıkları, IV. Mustafa ise suçsuz bir hükümda-rın (III. Selim) öldürülmesine sebebiyet verdiği gerekçesiyle hal'edilmiştir ki bu son vak'a halifenin fâsık olması sebebiyle hal'edilmesi kategorisine dahil edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müslim, "İmân", 78, "İmâre", 39; İbn Mâce, "Fiten", 2, "Cihâd", 40; Ebû Dâvûd, "Melâ-hîm", 17, "Cihâd", 87; Tirmizî, "Fiten", 12; Ne-sâî, "Bî'at", 34; Wensinck, *el-Mu'cem*, "hî" md.; Bâkullânî, *et-Temhîd* (Ebû Ride), s. 176, 179; Ebû Ya'lâ, *el-Ahkâmü's-sultânîyye*, s. 21-23; Mâverîdî, *el-Ahkâmü's-sultânîyye*, s. 13-20; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 150; İbnü'l-Cevzî, *el-Mun-tazam*, V, 122; VI, 339; VII, 66, 156-157; Sâbü-nî, *el-Bidâye*, s. 57; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, s. 72; *Mecelle*, md. 1521, 1522; Mâbeyinci Fah-rî Bey, *İbretnümâ* (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), An-kara 1989, s. 123; *Düstur*, İkinci tertip, İstanbul 1329, I, 166; Hudarî, *Muhâdarât* (Abbâsiyye), tür.yer.; Danişmend, *Kronoloji*, tür.yer.; E. Tyan, *Institutions du droit public musulman*, Paris 1954-56, I, 388-398, 434-437; II, 273, 321-326; Kemal A. Faruki, *The Evolution of Islamic Constitutional Theory and Practice*, Karachi 1391/1971, s. 21, 28, 45-46, 57-58; A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, New York 1985, s. 25, 32-38, 42, 61-64, 74-75, 80, 94-95, 105, 133, 140-142; Zâfir el-Kâsimî, *Nizâmü'l-hükûm fi's-şer'â ve't-târihi'l-İslâmî*, Beyrut 1405/1985, I, 377-386; M. Fâ-rûk en-Nebhân, *Nizâmü'l-hükûm fi'l-İslâm*, Beyrut 1408/1988, s. 474-482; M. Yûsuf Mûsâ, *Nizâmü'l-hükûm fi'l-İslâm*, Beyrut 1408/1988, s. 146-166; Abdürrezzâk es-Senhûrî, *Fıkhü'l-hilâfe ve tetavvuruhâ* (trc. Nâdiye Abdürrezzâk es-Senhûrî), Kahire 1989, s. 241-253; Nevin A. Mustafa, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet* (trc. Vecdi Akyüz), İstanbul 1990, s. 120, 234, 258-303; H. A. R. Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar* (trc. Kadir Durak v.dğr.), İstanbul 1994, s. 174-178; Selâhaddin Debûs, *el-Halife: tevlîyetüh ve 'azlüh*, İskenderiye, ts. (Müessesetü's-sekâfeti'l-câmiyye), tür.yer.; Cen-giz Kallek, "Biat", *DİA*, VI, 122.



M. AKİF AYDIN

HALA

Arapça asıllı olan hala kelimesi (hâle [حالة] çoğulu hâlât) "dayı" anlamındaki hâlin müennesi olup "annenin kız karde-şi" demektir. Ancak Türkçe'de bu an-lamda değil, Arapça'da amme (çoğulu ammât) kelimesiyle ifade edilen "baba-nın kız kardeşi" anlamında kullanılmak-tadır. Kur'ân-ı Kerîm'de üç yerde çoğul olarak birlikte zikredilen bu iki kelime (en-Nisâ 4/23; en-Nûr 24/61; el-Ahzâb 33/50) hadislerde de geçmektedir (bk. Wensinck, *el-Mu'cem*, "hvl", "amm" md.leri).

İslâm hukukunda hala muharremât, hidâne, nafaka, nikâh, velâyet ve miras konularında söz konusu edilir. Devamlı evlenme yasağı bulunan kan hısımların-dan biri de haladır (en-Nisâ 4/23). Diğer taraftan birden fazla evliliklerde bir ka-dınla halası aynı kişinin nikâhında bir araya gelemezler. Zira Hz. Peygamber, bir kadının halası ve teyzesi üzerine ni-kâhlanmasını yasaklamıştır (Buhârî, "Ni-kâh", 27; Müslim, "Nikâh", 37, 39; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 12). Vefat veya boşama gibi bir yolla evlilik bozulmuşsa öncelikle anneye ait olan hidâne hakkı, anne bu-lunmadığı veya gerekli şartları taşımadı-ğı takdirde sırasıyla anneanne, baba-anneye, öz kız kardeşe, anne bir kız kar-deşe, baba bir kız kardeşe, öz kız kardeş kızlarına, önce anneden, sonra babadan kız kardeş kızlarına, teyzelere ve sonun-da halalara geçer.

Miras hukuku açısından hala zevi'l-er-hâm sınıfındaki mirasçılar arasında yer alır ve ashâbü'l-ferâiz ile asabe mirasçı-ların bulunmaması halinde bu grup içi-nde belli şartlarla mirasa hak kazanır. Na-fakaya gelince, Mâlikî ve Şâfiîler'e göre birbirinin usul ve fûrûu olmayan akra-balar arasında nafaka mükellefiyeti yok-sa da Hanefîler bunlardan birbiriyle ev-lenmeleri haram olanları nafaka mükel-lefi kabul etmiştir. Hanbelîler ise yalnız ashâbü'l-ferâiz ve asabe olarak başka akrabasına mirasçı olanları onlara karşı nafaka mükellefi saymıştır. Buna göre Hanefîler, hala ile yeğeni arasında karşı-lıklı nafaka mükellefiyeti bulunduğunu kabul etmişken Hanbelîler yalnızca ye-ğeni nafaka mükellefi saymıştır.

Bir kızın evliliği söz konusu olduğunda asabe velisi bulunmazsa bazı hukukçula-ra göre hâkim, bazılarına göre de arala-rında bir öncelik sıralaması söz konusu olmakla birlikte erkek tarafından akraba olan kadınlar onu evlendirme yetkisine sahiptir. Hala da bunlardan biridir. Kişi-nin izinsiz girebileceği evlerden biri de halasının evidir (en-Nûr 24/61).

BİBLİYOGRAFYA :

Wensinck, *el-Mu'cem*, "hvl", "amm" md.le-ri; Buhârî, "Nikâh", 27; Müslim, "Nikâh", 37, 39; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 12; Tirmizî, "Nikâh", 30; Kâsânî, *Bedâ'îc*, IV, 41; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VI, 231; VII, 697; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 284, 638; Karaman, *İslâm Hukuku*, I, 258, 341, 351, 419; *Mu.F*, III, 87-89; XIX, 10-11; XXX, 337-338.



VECİ AKYÜZ

HALÂ

(الخلاء)

Âlemin içinde
veya ötesinde var olduğu
düşünülen boşluk.

Arapça'da "boş olmak, boş kalmak" anlamında masdar olan halâ kelimesi "boşluk" anlamında isim olarak da kulla-nılmaktadır; zıddı melâdir (doluluk). Ha-lâ, farklı felsefî anlayışlara göre "cisim-den bağımsız olarak var olan boyut" ve-ya "cismin doldurduğu var sayılan farazî boşluk" şeklinde açıklanır. Bazılarına gö-re ise "var olması imkânsız şey" anlamı-na gelir (krş. Cürçânî, *et-Ta'rifât*, "hâlâ" md.). Felsefe ve kelâmda boşluk kavra-mı sözlük anlamının ötesinde "herhangi bir cisimden yahut yer kaplayan cevher-den hâli olan yer" mânasındadır. Bu ta-nım bir bakıma halâ kavramının muhte-vasında adem anlamının bulunduğunu ifade etmektedir.

Gerek antik Yunan felsefesinde gerek-se İslâm düşünce tarihinde mekânın ta-nımı ve hareketin (yer değiştirme) açık-lanışıyla ilgili olarak geliştirilen alternatif görüşler kaçınılmaz olarak boşluğun ka-bul veya reddine yol açmıştır. Bu tutu-mun cevher meselesine bakışla da ilgisi vardır. Atomcu cevher anlayışına bağlı akımlar genellikle boşluğu kabul eğilimin-de olmuşlar, hilomorfist (madde-sûret teorisi yanlısı) Aristocu akımlar ise boş-luğu imkânsız görmüşlerdir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin Basra ekolü, Eş'ariyye ve kısmen Mâtürîdiyye "cevher-i ferd" an-la-yışları yüzünden halâyı kabul etmiş, İs-lâm filozofları ise (Eflâtuncu Ebû Bekir er-Râzî ve Aristo tenkitçisi Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî dışında) boşluğu reddetmiş-lerdir (bk. CEVHER).

Grek atomculuğunda boşluk şu iki an-lamda kabul edilmiştir: a) Her biri sonlu olan sonsuz sayıdaki kozmik sistemin içinde yüzdüğü uçsuz bucaksız ve mut-lak boşluk; b) Atomlar arasındaki boşluk (Wolfson, s. 493). Demokritos'un sistem-leştirdiği materyalist atomculuk yalnız atomlar ve boşluğun (atomlardan hâli olan mutlak bir hiçliğin) var olduğunu bir ilke olarak kabul etmiş, bu ilkeye da-yanarak bir yandan atomların hareketini açıklamak, öte yandan kozmik varlığın hiçbir başlangıç fikrine dayanmayan son-suzluğunu temellendirmek istemiştir. Epikuros ve Lucretius tarafından sürdürü-len Aristo sonrası materyalist atom-culuk ise sadece atomlar ve boşluğun

gerçek olduğu ilkesine dayalı olarak geliştirilmiştir (Lange, I, 10, 64, 84).

Eflâtun, unsurların çeşitli geometrik şekillerden oluşan temel parçacıklardan meydana geldiğine inandığından oluş ve bozuluşu yani hareketi açıklamak için boşluk kavramına ihtiyaç duymuştur. Buna göre cisimlerin bir araya gelişi, bu cisimlerin hacimleri oranında boşluklar meydana getirir; ancak cisimleri bu boşlukları kapatmak üzere sıkıştıran kuvvet, küçük cisimleri büyük boşluklara iterek tabiatla hiç boş yer kalmamasını temin eder. Sürekli boşlukların meydana gelişine karşılık bu boşlukların sürekli doldurulması evrendeki dinamik yapıyı oluşturur.

Aristo, mekân anlayışına paralel olarak boşluğun varlığını kesin biçimde reddetmektedir. Meseleyi *Fizika* adlı eserinin dördüncü kitabında etraflı şekilde ele alan filozof, "kuşatan cismin iç sınırı" şeklinde tanımladığı mekânı bu suretle kuşatan-kuşatılan arasındaki hayali yüzey kavramına indirmiştir. Böyle bir mekân tanımını cisimler arası ve cismanî âlem ötesi boşluk fikrini mantıksız kılmaktadır (Kaya, s. 137-138).

Aristo, Leukippos ve Demokritos'un kastettiği anlamdaki atom yahut cisimden hâlî olan mutlak ve sonsuz boşluk kavramını savunmaların delillerini şöyle sıralamaktadır: Boşluk olmasaydı hareket mümkün olmazdı, çünkü dolu olan bir mekân başka şeyi kapsayamaz; cisimlerin bastırılıp büzülmesi yahut bir başka cismi emmesi mümkün olmazdı; birçok gökyüzü hadisesi meydana gelemezdi; varlık dizileri oluşamaz, mahiyetler farklılaşamazdı (son iki delil özellikle boşluğu kabul eden Pisagorcular tarafından ileri sürülmektedir). Aristo'ya göre bu deliller geçersizdir, çünkü hareketi açıklamak için boşluk kavramı zorunlu değildir. Nesnelerdeki niteliksel hareketler dolu ortamlarda pekâlâ gerçekleşmektedir. Yer değiştirme hareketi için de aynı şey söz konusudur. Yerinden ayrılan bir cisim geride bir boşluk bırakmaz; zira terk edilen mekân aynı anda bir başka cisim tarafından işgal edilir. Zorlamalı hareketin açıklanmasında ise boşluk tamamen anlamını yitirmektedir. Çünkü itme etkisi boşlukta iletilemez ve boşlukta hareket son bulamaz. Buna göre cismin ya sürekli hareketsiz olması yahut sonsuza kadar hareket etmesi zorunludur. Bunlar ise gözlemlere aykırıdır. Şu halde tabii ve zorlamalı hareket

dolu ortamlarda mümkündür (*Physica: Physics*, IV, 6-9; a.e. [İng. trc.], I, 292-295).

Âlemin içinde onun cismaniyetini ayırıp süresiz kılan bir boşluk kabul etmeyen Aristo, âlemin dışında da sonsuz bir boşluk kabul etmez. Çünkü filozofa göre âlemin dışında ne basit ne de mürekkep herhangi bir cisim vardır; cismin fiilen mevcut olduğu dolu bir mekân yahut bilkuvve mevcut olduğu bir boşluk bulunmamaktadır; dolayısıyla hareketin ölçüsü olan zaman da yoktur (*De Caelo: On the Heavens*, I, 7, 275^b; 9, 278^b, 279^b; III, 2, 300^b, a.e. [İng. trc.], s. 366, 369-370, 391). Boşluğu inkâr etmekle Aristo, aslında maddenin ezelliğini de temellendirip bir şeyin hiçlikten meydana gelmesinin imkânsızlığını bir defa daha ileri sürmüş oluyordu (Davidson, s. 27). Şu halde Grek atomcuları, atomlar ve onlardan oluşan cismanî sistemler arası mutlak bir boşluk kabul ederken Aristo ve taraftarları, esasen tek olan kozmik sistemin ne içinde ne de dışında boşluk olduğunu kabul etmektedirler. Stoa filozofları ise âlem içinde bir boşluğun bulunduğunu reddederken âlemin dışında bir boşluğun bulunduğunu kabul etmişlerdir (Plutarkhos, s. 118-119).

İskenderiyeli Heron, *Pneumatica* adlı eserinde pompa ve sifonlardan oluşan bazı cihazların işleyişinden hareketle cismanî cevhere yayılmış süresiz küçük boşlukların varlığını kabul etmiş ve böylece cisimlerde oluşturulan yoğunluk farklarını da Aristo gibi nitel değişimlere değil cismin nihaî parçaları arasındaki küçük boş mekânlara bağlamıştır; bu boşluklar genişlemeyle artmakta, basınçla azalmaktadır (Hesse, VIII, 217). Eflâtun'un görüşlerini hatırlatan bu açıklamalar, özellikle onlara mesnet teşkil eden mekanik cihazlar bakımından İslâm dünyasındaki tartışmaların hareket noktalarından birini teşkil edecektir.

III. (IX.) yüzyıl kelâmcılarının boşluk kavramını ele aldıklarına dair herhangi bir bilgi yoktur. Konunun kelâm tartışmalarına girmesinde Ebû Bekir er-Râzî'nin boşluk fikrini savunmasının etkili olduğu düşünülebilir (aş. bk.). Ayrıca Simplicius, Philoponus gibi şârihlerin Arapça'ya tercüme edilmiş şerhlerinde boşluğun kabul veya reddine dair yer alan tartışmaların rolünden de söz edilebilir.

Ebû Reşid en-Nisâbüri ve İbn Metteveyh gibi müelliflerin verdikleri bilgilere

göre Bağdat Mu'tezilileri âlem içinde ve dışında boşluğun varlığını reddederken Mu'tezile'nin Basra ekolü boşluğun varlığını kabul etmiştir. Bağdat Mu'tezile-si'nin boşluğu inkâr için geliştirdiği yedi delil ana hatlarıyla şunlardır: 1. Atomlar arası mesafeler birbirine nisbetle az, çok yahut eşit olabilir. Bu mesafe boşluktan oluşsaydı boşluk bir ontik gerçeklik (şey'ün sâbitün) olmadığı için ölçülememesi gerekirdi. 2. Bizim boşluk diye algıladığımız şey eğer algılanıyorsa nasıl hiçlik olabilir? 3. Beden üzerinde şişe çekerken şişenin deriyi kendine çektiği görülür. Demek ki kâinat boşluğu reddetmektedir. 4. Kırık çıkıkçıların başvurduğu benzeri bir teknikle uyguladığı işlem de boşluğun olamayacağını kanıtlar. 5. Havası alınmış bir şişe suya sokulunca su ile dolması da âlemde boşluğun olamayacağını gösterir. 6. "Serrâkatü'l-mâ" (sıvı hırsızı, klepsudra) denilen cihaz boşluğun olamayacağını ispatlamaktadır. Ağzıyla gövdesi aynı genişlikte ve dibinde küçük delikler olan bu cihaz suya batırılır ve ağzı tıkanırsa dibindeki deliklerden su akmaz; ağzı açıldığında akmaya başlar. Suyun akmaması şişede bir boşluk oluşturmasının imkânsızlığındandır. 7. Bir kavanozda donan su, genişlemeyi sağlayacak bir boşluk bulamadığı için kavanozu çatlatır (Ebû Reşid en-Nisâbüri, s. 51-55). Bu delillerin bazıları boşluğun yokluğunu, bazıları da tabiatın boşluktan "nefret ettiğini" vurgulamaya yöneliktir. Bu delillerden kırık çıkıkçılarla ilgili olanı hariç hepsinin Grek yahut Helenistik kaynaklarda karşılıkları vardır (Dhanani, s. 74).

Boşluğu kabul eden Basra Mu'tezilileri'nin geliştirdiği deliller de ana hatlarıyla şunlardır: 1. Eğer boşluk olmasaydı hareket imkânsız olurdu. 2. Boşluk olmasaydı tamamen şişirilmiş bir tulum delinemezdi. 3. Şişirilmiş bir tulumun tamamen boşaltılıp ağzı kapatıldığında içinde boşluktan başka bir şey kalmayacaktır. 4. Havası emilmiş bir şişe suya daldırıldığında su içeriye herhangi bir ılıkı sesi çıkarmadan dolar. Eğer şişede hava kalmış olsaydı bu ses duyulacaktı (Nisâbüri'ye göre boşluğu ispat eden en güçlü delil budur); şişeye suyun dolması bu boşluk sebebiyledir. 5. Altı atomdan oluşan bir çizgi alalım (ABCDEF atomları). Ortadaki dört atom (BCDE) hareket edip ayrılmış ve geriye baş ve sondaki atomlar (A-F) kalmış olsun. Bu atomlar ya ortada (CD'nin yerinde) birleşecek

yahut yerinde kalacaktır. Birleşmek için aradaki atomları (BE) sıçramaları gerekir. Halbuki sıçrama imkânsızdır. Şu halde aralarında sabit bir boşluk bırakacak şekilde aynı yerde kalırlar. 6. Boş kuyuların dibinde canlı yaşayamaz. Demek ki hava oraya ulaşmamakta, oluşan boşluk yüzünden canlılar ölmektedir (daha sonra bu delil yine Basralılar'ca yanlış bulunacaktır). 7. Allah gökler ve yer arasındaki cisimleri yok etse sıçramanın imkânsızlığından dolayı gökler ve yer bitişmez; aksine boşluk hâsıl olur (a.g.e., s. 47-51).

Basra Mu'tezilîleri, boşluğu kanıtlayan delilleri filozoflara karşı değil Bağdat Mu'tezilîleri'ne karşı geliştirmişlerdir. Bu durum, boşluk fikrinin atomu kabul eden bütün İslâm kelâmcılarına teşmil edilemeyeceğini gösterir. Oysa İbn Meymûn, atom fikrini kabul eden bütün kelâmcıların atomun hareketini açıklayabilmek için boşluk fikrini de kabul etmek zorunda kaldıklarını ileri sürer (*Delâletü'l-hâ'irîn*, s. 201). Bağdat Mu'tezilesi'nin Ebû Hâşim el-Cübbâ'nın öncülüğünde boşluğu inkâr etmesi, onların atomu arazları olan fakat boyutları olmayan bir cevher kabul etmeleriyle izah edilebilir.

Eş'arî kelâm geleneğinde boşluğu ispat için ortaya atılan görüşler genel olarak İslâm filozoflarının Aristocu telakkilerine cevap mahiyetinde olmuştur. İmam Eş'arî'de halâ terimine rastlanmamaktadır. Ancak Eş'arî havanın cisim olup olmadığı, havanın boşaltılıp bir vakum ortamının oluşturulup oluşturulamayacağı ile ilgili tartışmaların farkındadır (*Maqālât*, s. 432). İbn Haldûn, Eş'arî kelâmında boşluğu akfî delillerle ispat eden kişinin Bâkılânî olduğunu belirtmektedir (*Mukaddime*, III, 1080-1081). Ancak Bâkılânî'nin bilinen eserlerinde bu muhtevasıyla halânın ispat edilişine rastlanmamaktadır. Cüveynî, âlemin etrafının hava (cevvûn ma'lûmûn) veya boşluk (halâ) tarafından çevrildiğini ileri sürmüş (*el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 12), sonraki Eş'arîler de boşluğun kabul edildiğinin erken işaretlerini vermişlerdir. Fakat Eş'arî kelâmcılarının bu konuda kesin ifadeler kullanmaktan kaçındıkları görülmektedir. Şehristânî, âlemin bir yaratıcısı olduğunu kanıtlamanın şu üç ispatla birlikte mükemmelleşeceği kanaatindedir: Cisimlerin sonluluğunu ispat, âlem ötesinde halânın varlığını ispat, başlangıcı olmayan hadiseler kavramını ispat. Boşluğun kabulü, doğrudan doğruya cismin makro planda sonsuza kadar yer kaplayamayacağı, mikro planda

da sonsuza kadar bölünemeyeceği teziyle bağlantılıdır. Aklın cismin sonluluğuna hükmettiği yerde bir boşluğun vehmedilmesi mümkündür, ancak vehmin bu boşluğu sonsuz bir uzay gibi düşünmesi de akla aykırıdır. Çünkü sonsuz cisim kadar sonsuz bir boşluk da saçmadır. Fakat bu da Aristocu filozofların, cisimlerin son bulunduğu varlık sınırının ötesinde yahut âlemin içinde bir halânın, bir fezanın olmadığı şeklindeki iddialarının akfî olduğu anlamına gelmez (*Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 13-14, 17-18, 22-23, 52, 507, 513-514).

Fahreddin er-Râzî, ilk dönem eserlerinden olan *el-Mebâhişü'l-Meşrikiyye*'de boşluk fikrini bütün şekilleriyle reddederken (I, 330-360) daha sonra kalemeye aldığı *Kitâbü'l-Erba'în ve Muhaşşal* gibi eserlerinde boşluğu kabul etmiştir. Râzî, "Bize ve filozoflardan çoğuna göre halâ mümkündür" diyerek kendi tercihini açıkça belirtmektedir. Dayandığı temel nokta boşluk olmadan hareketin olamayacağı, cisimlerin geçişiyeceğidir (tedâhül). Ancak Râzî, kelâmcılarca âlemin dışındaki boşluğun ispat edilmiş bir ontolojik gerçek değil bir var sayım olarak kabul edililişinin bir zaaf olduğunu belirtmeden de geri durmaz (*Kitâbü'l-Erba'în*, II, 32-38; *Muhaşşal*, s. 134-136; *Muhaşşal* için bir telhis yazmış olan Nasîrüddîn-i Tûsî, Râzî'nin karşı delillerini tek tek ele alıp çürütmeye çalışmıştır, bk. *Muhaşşal*, a.y.).

Mâtürîdiyye kelâmcıları boşluk konusunda uzun tahlillere girmemişlerdir. Ebû'l-Yûsuf el-Pezdevî, halânın Allah'la birlikte mutlak ve kadîm olduğunu ileri süren filozoflara temas ettikten sonra âlemin içinde cisimden boş bir mekânın olmadığını, âlemin ötesinde de mekânın bittiğini, dolayısıyla sonsuz bir boşluğun kabul edilemeyeceğini ileri sürmüştür (*Uşûlü'd-dîn*, s. 14, 17-18). Ebû'l-Muîn en-Nesefî ise halâ kavramını âdetâ mekân kavramı yerine ve zaman kavramıyla birlikte anmaktadır. Nesefî'ye göre bir defa cevher ve arazların hudûsü ispat edildiğinde, cevher ve arazlardan ibaret olan âlem kavramı içine giren her şeyin -halâ dahil- hâdis olduğu ispatlanmış demektir. Dolayısıyla zaman ve halânın kıdemini iddia eden Harran Sâbiîleri'nden bir grup ile Ebû Bekir er-Râzî'nin görüşlerine karşı bunların hudûsünü ayrıca ispata gerek yoktur (*Tebşirâtü'l-edille*, I, 72, 77).

Adudüddin el-İcî'nin *el-Mevâkıf* adlı eserine Seyyid Şerîf el-Cürcânî tarafın-

dan yazılan şerh, boşluk hakkındaki tartışmaları topyekûn ele alan ve temel Sünnî görüşler doğrultusunda sonuca bağlamaya çalışan bir kelâm klasiği olarak dikkat çeker. Bu eserde de konu mekân kavramından hareketle ele alınmaktadır. Mekânı "kuşatan cismin iç yüzeyi" olarak tanımlayan Aristocu fikir doğru değildir. Çünkü cismanî âlemin son bulunduğu sınırdan artık kuşatan bir cismin varlığı kabul edilmediği için tanım çelişkili olmakta, yahut bu çelişkinin halledilmemesinden doğan teselsül cismanî âlemin sınırsızlığı fikrine götürmektedir. Bu durumda mekân-cisim ilişkisi, mekânın ancak cisimden bağımsız bir boyut olarak kavranmasıyla kurulabilir. Boyut kavramıyla ilgili olarak biri onu gerçekten var kabul eden, diğeri de bir var sayım şeklinde düşünen iki farklı görüşe temas eden Cürcânî, ilkin Eflâtun'a veya "aşâbü'l-halâ" dediği bir felsefî akıma nisbet etmekte ve Ebû Bekir er-Râzî'nin "beş ezeli ilke" doktriniyle alâkası yüzünden reddetmektedir. Bu bakımdan Cürcânî'ye göre kelâmcılar (Sünnî kelâmcıları), boşluk tartışmalarında Aristocular ve Eflâtuncular dışındaki üçüncü grubu oluşturur. Onlar boşluğu inkâr etmeyi sağ duyuya aykırı görmekte, ancak onu ontolojik gerçekliğe sahip bir şey olarak tanımlamayı inançları bakımından tehlikeli bulmaktadır. Bu sebeple boşluk kelâmcılara göre farazî bir boyuttur ve mekânın bu şekli halâ adını alır (*Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 478-490). Bu değerlendirmeler Sünnî kelâmın geleneğini pekiştirirken öte yandan Esîrûddin el-Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme*'si gibi eserlerde savunulmaya devam eden Fârâbî-İbn Sînâ çizgisindeki boşluğun reddi fikri, Kâdî Mîr'in anılan esere yazdığı ünlü şerhlerle Sünnî İslâm dünyasında önemini sürdürme imkânı bulmuştur (Akkirmânî, s. 53-56).

Aristo fiziğini takip eden İslâm filozoflarının kozmos ve ötesinde boşluğun varlığını kabul etmemeleri tabii idi. İslâm felsefe geleneği içinde boşluğu kabul eden iki büyük istisna Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'dir.

Ebû Bekir er-Râzî'den önce yaşamış olan ilk İslâm filozofu Kindî, mekânla yer kaplayan cismin birbirine önceliğinin olmayacağı tezinden hareketle, yer kaplayan cismin bulunmadığı bir yerin yani boşluğun mutlak anlamda ve fiilî varlığını mümkün görmemektedir (*Resâ'il*, s. 109). Buna karşılık kendisinin Eflâtuncu-

luk, düşmanlarının ise Harran Sâbîliği ile özdeşleştirdiği metafizik kozmolojisi Râzî boşluğu felsefesinin temeli olan beş ezeli ilkeden biri saymıştır (*Resâ'il felsefiyye*, s. 241). Boşluğu bir boyut olarak kavramakla birlikte Râzî'nin aksine onu mutlak ve sonsuz bir gerçeklik olarak değil farazî bir boyut sayan kelâmcılar Râzî'den kesin olarak ayrılır. Râzî'nin "beş ezeli ilke" doktrini içinde belli bir felsefi muhtevaya sahip olan boşluk kavramı İslâm inançları bakımından tehditkâr bir fikir olarak algılanmış ve reddedilmiştir. Meselâ İbn Hazm'a göre cisim ve mekân kozmolojik olarak birbirinden ayrı düşünülemez ve cisim neden hâdis ise mekân da ondan dolayı hâdistir. İbn Hazm'ın, Râzî'nin beş ezeli ilke doktrinini reddeden *et-Taḥkîk fî nakdi Kitâbi'l-İlmi'l-ilâhî* adlı müstakil bir eser kaleme aldığı bilinmektedir (*el-Faṣl*, I, 76; V, 197-198).

Fârâbî *Risâle fi'l-halâ'* adlı eserinde boşluğun imkânsızlığını savunmuştur. Suya batırılan boş şişenin dolmaması veya bunun aksine havası boşaltılmış bir şişenin doluvermesi gibi deneylerin gözlem planında gerçek olduğunu, ancak teorik olarak boşluğun ispatına götürmediği düşüncesinde olan filozof bu tür deneyleri boşluğun inkârı yönünde yeniden yorumlamıştır (*Fi'l-Halâ'*, s. 14-16). Fârâbî'nin, havası boşaltılmış bir kaba suyun hücum etmesi hadisesini öteki Aristocular'la birlikte tabiatın boşluğu kabul etmediği ilkesine dayandırdığı görülmektedir. Halbuki aynı tip deneylerden hareketle Râzî boşluğun cisimleri çeken bir güç oluşturduğunu ileri sürmüştür.

İhvân-ı Safâ, Aristo'nun hareketin imkânı için boşluk ortamının zorunlu olmadığı tezini benimseyerek balığın suda yüzmesi, kuşun havada uçması gibi gözlemlerden hareketle doluluk ortamında yer değiştirmenin imkânını savunmuş, mekânın cisimden bağımsız olamaması yüzünden âlemin ötesinde boşluk ve doluluğun bulunamayacağı şeklindeki Aristocu istidlâli tekrar etmiştir (*Resâ'il*, II, 28-29).

İbn Sînâ, Aristo fiziğini takip eden bu görüşleri *eş-Şifâ'* adlı külliyâtının *et-Taḥkîyyât* kitabında sistematik bir tarzda ele almış ve şöhretine yakışan bir vukuf-la savunmuştur. Aristo'nun *Fizika*'sında yapıldığı gibi boşluk meselesini mekân kavramı bağlamında reddeden filozof öncelikle mekânın heyûlâ, sûret, kuşatı-

lan cisme ait basit bir yüzey, cisimden bağımsız olarak var olan boyutlar şeklinde tanımlanışına karşı çıktıktan sonra mekânı şöyle tarif etmiştir: "Başkasının değil yalnızca kuşatan cismin sınırı olan yüzey" (*eş-Şifâ' et-Tabî'iyyât* [1], s. 137). Eleştirilerinde özellikle mekânı boyut olarak kavrayan "ashâbü'l-halâ'"nın fikirleri üzerinde duran İbn Sînâ, bunun yanı sıra halâyı kabul etmekle birlikte onu reel olmayan, dolayısıyla da mevcut olmayan bir farazî mekân olarak tanımlayanları da eleştirir. Muhtemelen filozofun, dönemindeki kelâm tartışmalarına atfen eleştirdiği bu görüş sahiplerine göre cisim olmayan, cismanî de olmaya-na "şey" denilemez. Halâ da cisim ve cismanîlikten hâli olduğu için reel olarak yoktur (lâ şeydir). İbn Sînâ, *et-Tabî'iyyât*'ın ikinci kısmı olan *es-Semâ'* ve *'âlem*'de de atomların hareketi için boşluğu zorunlu gören ve sonsuz bir boşluk içinde sonsuz sayıda cismanî âlemin mevcudiyetini ileri süren Grek atomcuları ve materyalistlerine karşı, çeşitli varlık mertebeleri ihtiva etmekle birlikte nihayetinde organik bir bütünlük arzeden, içinde boşluğun yer almadığı tek bir âlemin var olduğunu savunmuştur. Bu âlemin dışında cismin veya cisimleşmemiş heyûlânın bulunmadığını ileri süren filozof, âlemin sonlu olduğu ve -dolu yahut boş- bir mekânda durmadığı şeklindeki Aristocu tezi temellendirmeye çalışmaktadır. İbn Sînâ'ya göre bütün varlık mertebeleriyle böyle tek bir âlem yaratmış olması Allah'ın hikmetine uygundur (*eş-Şifâ' et-Tabî'iyyât* [2], s. 70-76).

Aristoculuğa getirdiği dikkat çekici eleştirileriyle ünlü Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme*'nin tabî'iyyâta dair II. cildinde konuya geniş yer ayırmış, boşluğu kabul ve reddedenlerin delillerini ayrıntılı şekilde aktarıktan sonra reddedenlerin delillerini sıkı bir eleştiriye tâbi tutmuştur (II, 44-52). Bağdâdî'ye göre boşluğu reddedenlerce ileri sürülen, üç boyutlu olması durumunda boşluğun cisim kabul edilmesi gerektiği şeklindeki iddia temelsizdir. Çünkü bizzat bu iddia sahiplerine göre cisim yalnız üç boyutlu olmakla değil duyulur olmakla tanımını kazanır. Ayrıca Aristocular'ın, hareketin izahına dayanarak boşluğu inkâr eden delilleri ikna edici değildir. Çünkü boşluk olmadan da hareketi mümkün görmek boşluk kavramını iptal etmez (*Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme*, s. 53, 57, 59, 63-65).

Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'ye göre boşluk hakkındaki ihtilâfın temelinde mekân meselesi yatmaktadır. Aristocular'ın kuşatan cismin iç yüzeyi şeklinde tanımladıkları mekân, yalnızca eni ve boyu olan iki boyutlu bir yüzeye indirgenmiştir. Halbuki tanım gereği ortada kuşatılan bir cisim vardır ve onun işgal ettiği yer üç boyutludur. Dolayısıyla fezânın kuşatan cismin belirlediği yüzey dışında derinliği de olmalıdır. Şu halde mekân kuşatan cismin iç yüzeyi değil içidir. Bağdâdî'ye göre boşluk, dolu ortamdan cisim zihninizde soyutlama ile bile kavranabilecek bir varlıktır; ayrıca eni, boyu ve derinliğiyle böyle bir boşluk zihninizde doluluktan önce gelmekte, öylece tasavvur edilmektedir (*a.g.e.*, s. 67).

Bağdâdî'nin Aristo fiziğine yönelttiği bu eleştirileriyle Fahreddin er-Râzî'yi etkilediği anlaşılmaktadır. Esasen Râzî, Bağdâdî'nin halâyı ispat konusundaki çabalarının farkında görünmektedir (*Kitâbü'l-Erba'in*, II, 32, söz konusu etkiler için kırs. *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme*, s. 47, 51, 63; Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'l-Erba'in*, s. 33, 38; a.mlf., *Muḥaṣṣal*, s. 134-135).

Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*'de filozofların âlemin kıdemiyle ilgili birinci meseleyi tartışırken âlemin zaman ve mekân bakımından sonluluğu fikrini temellendirmeye yönelmiş ve kaçınılmaz olarak âlemin ötesindeki boşluk / doluluk problemini gündeme getirmiştir. Bir Aristocu olarak boşluğu hiçbir anlamda kabul etmeyen İbn Rüşd de Gazzâlî'ye cevap verirken onun belirlediği yönde hareket ederek meseleyi âlem-mekân-boşluk kavramları etrafında ve âlemin kıdemi çerçevesinde ele almıştır. Gazzâlî'nin uzun tahlil ve tenkitlerle vurgulamak istediği ana fikir şudur: Âlemin mekân bakımından sonlu olduğunu, âlemin ötesinde boş veya dolu bir mekânın bulunmadığını ileri süren filozoflar niçin âlemin zaman bakımından bir başlangıcı olduğunu kabul etmiyorlar? Mekânın ötesinde -boş veya dolu- mekân yoksa zamanın berisinde niye zaman olsun? Çünkü mekân ne kadar cisme ait bir kavramsa zaman da o kadar cisme yahut onun hareketine ait bir kavramdır. İbn Rüşd'ün buna cevabı, zamanı ve mekânı sonluluk yahut sınırlılık bakımından aynı saymanın bir safsatadan ibaret olduğu şeklindedir (*Tehâfütü'l-felâsife*, s. 67-70; *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, s. 83). Gazzâlî,

zamanın kadim olduğunu kabul etmenin âlemin ötesinde de cisim olsun boşluk olsun bir devamlılık bulunduğunu kabul etmeyi mümkün kılacağıni belirtmektedir. Gazzâlî'ye göre Allah dilerse âlemin sınırlarını bir miktar arttırabilir veya azaltabilir. Bu miktar ölçülebilir bir cismin yahut boşluğun olmasını gerektirmektedir. Bu ise âlemin ötesinde ne boşluk ne de doluluk olduğu teziyle çelişmektedir (*Tehâfütü'l-felâsife*, s. 71-72). İbn Rüşd'e göre böyle bir nicelik artışı yahut azalması ilkin âlemin cisminin sonsuza kadar arttırılabileceği, ikinci olarak da âlemin hacmi azaltılıp arttırıldığına mevcut sınırlarının ötesinde ya boşluğun ya da doluluğun var olması gerektiği sonucuna götürür ki öncelikle sonsuz cisim saçmadır; ikinci olarak bu da imkânsızdır. Kısacası tabii cisimlerin içinde veya dışında onlardan bağımsız boyutların varlığı düşünülemez. Sonuç olarak boşluk imkânsızdır (*Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 88, 91, 103).

İşrâkî filozof Şehâbeddin es-Sühreverdi el-Maktûl de Eflâtun'un izinden gittiğini söylemesine rağmen boşluğu kabul etmeyenler arasındadır (*Hikmetü'l-ışrâk*, s. 89-90).

Modern felsefenin kurucusu kabul edilen Descartes, cismi yer kaplama ile özdeşleştirdiği için cisimler dünyasında mutlak bir boşluğun varlığını akla aykırı bulmuştur. Filozofa göre havası boşaltılmış bir kapta mutlak boşluk oluşamaz. Geride hava kalmamışsa bile latif (süptil) bir nesne kalıyor demektir. Zira madde yer kaplayan bir cevher olarak sonsuza kadar bölünebilir ve hiçbir pompa bütün maddeyi mekândan boşaltamaz. Böylece Kartezyen fizik uzayın bir doluluk (plenum, melâ) olduğunu kabul etmektedir. Descartes'ın aksine cismanî cevheri yer kaplamayla özdeşleştirmeyip onun temel özelliğinin süredurum (inertia) olduğunu ileri süren Leibnitz de boşluğu reddetmiştir. Kant ise kâinatta boşluk olup olmadığı konusunun saf akılla sonuca bağlanamayacağını, tıpkı atomculuk-sonsuz bölünebilirlik antinomisi gibi her iki tezin de akli çelişkiye götürdüğünü ileri sürmüştü, fakat yine de boşluğun cisimlerdeki yoğunluk farklarını açıklamak için zorunlu olmadığını ileri sürmekten ve boşluk fikrine karşı fizikî deliller getirmekten geri durmamıştır. Boşluk meselesi XIX ve XX. yüzyıl fiziğinde esir, uzak-

tan tesir ve alan teorisi bağlamında sık sık ele alınmıştır (Hesse, VIII, 218).

BİBLİYOGRAFYA :

Cürcânî, *et-Ta'rifât*, "halâ" md.; a.mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 478-501; Eflâtun, *Timaios*, 56^{b-c}, 58^{a-b}, 80^{a-c}; a.e. (trc. Erol Güney – Lütfi Ay), İstanbul 1989, s. 74, 77-78, 117-118; Aristo, *Physica: Physics*, IV, 6-9; a.e. (İng. trc. R. P. Hardie – R. K. Gaye, *The Works of Aristotle* içinde), Chicago 1952, I, 292-295; a.mlf., *De Caelo: On the Heavens*, I, 7, 275^b; 9, 278^b, 279^b; III, 2, 300^b; a.e. (İng. trc. R. P. Hardie – R. K. Gaye, *The Works of Aristotle* içinde), Chicago 1952, s. 366, 369-370, 391; Plutarkhos, *Ârâ'ü't-tabî'iyye* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Küveyt-Beyrut, ts., s. 118-119; Kindî, *Resâ'il*, s. 109; Ebû Bekir er-Râzî, *Resâ'il felsefiyye* (nşr. P. Kraus), Kahire 1939, s. 197-198, 241-243, 265; Eş'arî, *Ma'âlât* (Ritter), s. 432-433; Fârâbî, *Fi'l-Hâlâ* (trc. ve nşr. Necati Lugal – Aydın Sayılı), Ankara 1951, s. 14-16; Ebû Reşid en-Nisâbüri, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* (nşr. Ma'n Ziyâde – Ridvân es-Seyyid), Beyrut 1979, s. 47-55; İbn Sinâ, *eş-Şifâ' et-Tabî'iyyât (1)*, s. 137; a.mlf., *eş-Şifâ' et-Tabî'iyyât (2)*, s. 70-76; İbn Hazm, *el-Faşl (Umeire)*, I, 73-86; V, 197-198; Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye* (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1367/1948, s. 12; Ebû'l-Yûser el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn* (nşr. H. P. Linss), Kahire 1383/1963, s. 14, 17-18; İhvân-ı Safâ, *Resâ'il*, Beyrut 1376-77/1957, II, 28-29; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1986, s. 67-72; Nesefî, *Tebşirâtü'l-edille* (Salamé), I, 72, 77; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 13-14, 17-18, 22-23, 52, 507, 513-514; Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme*, Haydarâbâd 1358, II, 44-67; Şehâbeddin es-Sühreverdi, *Hikmetü'l-ışrâk* (nşr. H. Corbin, *Opera Metaphysica et Mystica II* içinde), Tahrân-Paris 1952, s. 89-90; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1930, s. 83, 88, 91, 103; Müsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-hâ'rîn* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1974, s. 201; Fahrreddin er-Râzî, *Kitâbü'l-Erbâ'in* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1986, II, 32-38; a.mlf., *Muhaşşal* (nşr. Tâhâ Abdürrâûf Sa'd), Kahire, ts., s. 134-136; a.mlf., *el-Mebâhişü'l-Meşrikiyye* (nşr. M. el-Mu'tasim-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, I, 333-360; İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1080-1081; Akkirmânî, *İktilâ'ü't-terâcim*, İstanbul 1316, s. 53-56; S. Pines, *Mezhebü'z-zerre 'inde'l-müslimîn* (trc. M. el-Hâdî Ebû Rîde), Kahire 1946, s. 33-49, 77-78; M. Âtîf el-İrâkî, *el-Felsefetü't-tabî'iyye 'inde İbn Sinâ*, Kahire 1970, s. 281-299; H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, London 1976, s. 493; F. A. Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamı* (trc. A. Arslan), İzmir 1982, I, 10, 64, 84; Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 137-138; H. A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford 1987, s. 27; A. Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, Leiden 1994, s. 47-51, 71-89; Mary Hesse, "Vacuum and Void", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. P. Edwards), New York 1972, VIII, 217-218.



HALA SULTAN

(bk. ÜMMÜ HARÂM).

HALA SULTAN TEKKESİ

Kıbrıs'ta

Hz. Peygamber'in süt halası
Ümmü Harâm'ın türbesini
barındıran tekke.

Kıbrıs'ın Rum kesiminde, Larnaka şehri dışında Tuz gölünün yakınında yer almaktadır. Tekkenin varlık sebebi olan ve ona adını vermiş bulunan türbede, Hz. Osman'ın hilâfeti zamanında (644-656) kocası Ubâde b. Sâmî ile birlikte İslâm ordularının Kıbrıs seferine katılan Hz. Peygamber'in süt halası Ümmü Harâm bint Milhân el-Ensâriyye gömülüdür. Halk arasında Hala Sultan olarak anılan ve hakkında bazı menkıbeler rivayet edilen Ümmü Harâm türbenin bulunduğu mevkide attan düşerek şehid olmuştur. Osmanlılar Kıbrıs'ı fethedince (1571) kabri ihya edilmiş ve 1760'ta üzerine Şeyh Hasan Efendi tarafından türbe inşa edilmiştir. Türbenin çevresinde, 1795'te Kıbrıs muhassılı Silâhdar Kaptanbaşı Mustafa Ağa tarafından şadırvan, 1797'de tekke, 1816'da Kıbrıs muhassılı Seyyid Mehmed Emin Efendi tarafından cami yaptırılmak suretiyle küçük bir külliye teşekkül etmiştir.

Hala Sultan Türbesi, İstanbul'daki Eyüp Sultan Türbesi gibi Kıbrıs'taki İslâm varlığının en eski izini teşkil etmesi, ayrıca Hz. Muhammed'in bir yakınına ait olması sebebiyle Kıbrıs'ın fethinden itibaren adada yaşayan müslüman Türkler'in en önemli ziyaretgâhı olmuştur. I. Dünya Savaşı'na kadar buradan geçen Osmanlı gemilerince top atışı ile selâmlanan türbe padişahlar ve devlet ricâli tarafından sunulan kıymetli hediyelerle donatılmıştır. 1959'da onarım geçiren ve Kıbrıs Evkaf Dairesi'nce içinde bir kütüphane tesis edilen tekke 1963'te Rumlar tarafından tahrip edilmiş ve bir süre askerî karargâh olarak kullanılmıştır.

Düzgün kesme taş işçiliğinin gözlendiği tekkenin batı yönünde aynı eksen üzerinde iki adet kapısı bulunmaktadır. Üç merkezli bir kemere sahip olan dış kapının açıklığı pilastrlarla kavrınmış, kapı kitlesinin dış köşeleri sütunçelerle yuvarlatılmıştır. İkinci kapının önündeki sayvan birer sivri kemerle üç yöne açılmakta, üstünü alaturka kiremitlerle kap-