

ların bir kısmında ikinci bir mekâna intikal vardır, bir kısmında ise intikal yoktur. Cisim bir yerden başka bir yere hareket edince hareket ilk mekânda meydana gelir ki bu da cismin ikinci mekânda oluşunu gerektiren dayanmalarındır. Cismin ikinci mekândaki oluşu ikinci mekândaki hareketidir. Böylece bütün cisimlerin hareket halinde bulunduğunu savunan Nazzâm, hareketin intikal (nukle) hareketi ve itimad hareketi olmak üzere iki türlü olduğunu kabul etmiştir (Eş'arî, s. 325, 355). Yine ona göre insanın bilgisi ve iradesi nefsin hareketleridir (Şehristânî, I, 55). Buna karşılık Cehm b. Safvân hareketin bir cisim olduğunu ileri sürerken İbn Keysân el-Esam, hareket eden bir cismin varlığını kabul etmekle birlikte hareketin mevcudiyetini reddetmiştir. Muammer b. Abbâd da hareketin ve hareket eden cisimlerin bulunmadığını, aksine bütün cisimlerin gerçekte sükûn halinde olduğunu söylemiştir. Zira ona göre birinci mekânda sakin olan cismin ikinci mekânda da sükûn halinde bulunduğu görülür (Eş'arî, s. 343, 345; Ebû Rîde, s. 131-132).

Ebû Ali el-Cübbâî ve Eş'arî gibi bazı kelâmcılar hareketin duyuyla algılandığını kabul ettiklerinden (İbn Fûrek, s. 245; İbn Hazm, V, 178; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 323) kanıtlanması üzerinde durmamışlardır. Fahreddin er-Râzî ile diğer bir kısım kelâmcılar ise hareketi aklî delillerle ispat etmeye çalışmışlardır. Bu konudaki delilleri şöylece özetlemek mümkündür: Bir cisim dururken hareket etmektedir, bu da hareketin mevcut olduğunu gösterir. Eğer hareket haline geçince cisimde hareket adı verilen bir durum değişikliği meydana gelmeseydi hareket etmeye başlamasından sonraki halinin öncesinin aynı olduğunu söylemek gerekirdi. Halbuki cisim hareketten önce hareket etmiyordu. Hareket eden cisimle hareket etmeyen cisim arasında fark bulunduğu açıktır. Bu da hareketin varlığını kanıtlar (Fahreddin er-Râzî, VI, 30).

Kelâmcılar, hareketle zaman ve mekân arasında ayrılması mümkün olmayan bir irtibatın bulunduğunu kabul etmişlerdir. Onlara göre hareketin mevcudiyeti geçmişte ve gelecekte değil şu andadır. Şu anda mevcut olan hareket zihnen dahi bölünemez. Aksi takdirde bölündüğü farzedilen parçaların bazısının önce, bazısının sonra olması gerekirdi. Zira hareketin var sayılan parçalarının birleşmesi imkânsızdır. Bundan dolayı şu andaki hareket gibi hareketin geçmişe ve geleceğe yönelik diğer kısımları da bölünemezdir.

Geçmişteki hareketin var sayılan parçaları, geçmiş anlarda "şu an" oldukları gibi gelecekteki hareketin parçaları da gelecekteki anlarda "şu an" olacaktır. O halde hareket bölünemeyen parçalardan oluşur. Ayrıca hareket mutlaka bir mekânda gerçekleşir. Yani hareketin her parçasının hizasında mekânın da bir parçası bulunmaktadır. Hareketin cüzleri parçalanamayacağından mekân yani cisim de parçalanamaz. Mekânın bölünmesi halinde o cüzlere tekabül eden hareketin cüzlerinin de bölünmesi gerekir, halbuki cüzler bölünemez (a.g.e., VI, 29, 31, 46). Böylece kelâmcılar, hareket görüşleriyle atomcu nazariyelerini birleştirerek bu konuda İslâm filozoflarından ayrılmışlardır.

Kelâm âlimlerinin çoğunluğuna göre hareket sürekli değildir; aksine bütün hareketler yok olur. Çünkü hareketin bizzat kendisi bekâsını imkânsız kılar. Onun bekâsı mümkün olsaydı sükûndan farkı kalmazdı. Zira bir mekânda devamlı oluş sükûndan başka bir şey değildir. Hareket ise cismin birinci mekânda bulunmasının ardından ikinci mekânda, fakat birinci zamanda oluşudur. Eğer hareket bâki olsaydı ikinci mekânda ikinci zaman içinde bir oluş olurdu, böylece sükûndan farkı kalmazdı (Bağdâdî, s. 50-51; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 322). Hareketin aksine bazı istisnalar dışında sükûn bâki olabilir.

Erken devirlerdeki kelâm âlimleri tarafından sadece yer kategorisine ilişkin hareket üzerinde durularak bütün hareketler benzer, zıt, farklı, zarurî (kasrî-tabîî), ihtiyarî kısımlarına ayrılırken (İbn Fûrek, s. 245; İbn Hazm, V, 178-179) felsefenin etkisinde kalan müteahhir dönemlerde konunun kapsamı genişletilmiş, özellikle hareketin tanımı, tahlili, çeşitleri ve taksimine dair bilgiler büyük ölçüde felsefeden alınarak kelâma aktarılmıştır.

Kelâmcılar, maddenin ve bütünüyle kâinatın yaratılmışlığını kanıtlama amacına hizmet eden bir olay olarak kabul ettikleri hareketin hudûsu noktasında görüş birliği içindedir (İbn Fûrek, s. 245; Ebû Rîde, s. 137). İbn Teymiyye ise muhtemelen İbn Rüşd'den etkilenerek hareket nevinin kadîm olabileceğini, fakat tek tek hareketlerin hâdis olduğunu ileri sürmüştür (*Der'ü te'ârûzî'l-akl ve'n-nakl*, IV, 132-133).

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rîfât, "hareket" md.; a.mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 318-336; Tehânevî, *Keşşâf*, "hareket" md.; *Müsned*, I, 348; IV, 332; Buhârî, "Tefsîr", 75/1; Eş'arî, *Maakâlât* (Ritter), s. 325, 343, 345, 347, 351, 355; Ebû Reşîd en-Nisâbüri, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdâdiy-*

yîn (nşr. Ma'n Ziyâde-Rıdvân es-Seyyid), Beyrut 1979, s. 173; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-makâlât*, s. 208, 210, 244, 245, 343; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, s. 46-51; İbn Hazm, *el-Faşl* (Umeyre), V, 175-179; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 55; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut 1987, VI, 29-31, 46; İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzî'l-akl ve'n-nakl* [baskı yeri yok], 1978 (Dârü'l-Künûzî'l-edebîyye), IV, 123, 132-133, 159; VI, 309, 311; Elmallı, *Hak Dini*, IV, 2736; Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyin*, Beyrut 1971, I, 234, 303, 304; Ebû Rîde, *Min Şuyûhî'l-Mu'tezile İbrâhîm B. Seyyâr en-Nazzâm*, Kahire 1989, s. 131-137; M. Şemseddin, "Mütellimîn ve Atom Nazariyesi", *DİFM*, I/1 (1341), s. 88-89.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

□ İSLÂM FELSEFESİ. Hareket konusu İslâm felsefesinde zaman, mekân gibi diğer temel kavramlarla birlikte "es-Semâ'ü't-tabîî" (tabii bilimlerin fizik felsefesi) bölümünde incelenir. Ayrıca kozmik hareketler metafizikle ilgili görüldüğünden ilâhiyyât içinde ele alınır. Tikellerin bilimi olan tabiatın konusu cisimlerdir; ancak burada cisimler, cisim olması bakımından değil değişmeye konu olması bakımından incelenir. Değişme yani hareket cismin en temel özelliklerindedir. Bu sebeple İslâm filozoflarının tabiat felsefesi görüşlerinin merkezini hareket teorisi oluşturur. O kadar ki Kindî fizik ve metafizik ilimlerini tanımlarken birinciye "hareket edenin ilmi", ikinciyeye de "hareket etmeyen ilmi" der (*Resâil*, s. 111). Genel olarak tabiat bilimleri ve tabiat felsefesi alanlarında en geniş eserleri yazan İbn Sînâ'nın tabiat görüşü Aristo'da olduğu gibi hareket kavramı üzerine temellendirilir. Burada bir bakıma tabiat kavramı ile hareket kavramı özdeş gibidir. Hatta tabiatta hareketten daha genel bir şey bulunmadığı bile söylenebilir. Bundan dolayı İlkçağ ve Ortaçağ felsefelerindeki tabiat nazariyesi özünde bir hareket nazariyesidir; ayrıca tabiat felsefesinin iki önemli kavramı olan zaman ve mekân da bu hareket kavramına dayanılarak açıklanır.

Kindî'nin "bir çeşit değişme" olarak tanımladığı hareketi (a.g.e., s. 117) İbn Sînâ Aristo'ya uyarak "kuveden fiile çıkış" diye tanımlar (*es-Semâ'ü't-tabîî*, s. 48). Ancak hareketin tanımı için kuveden fiile çıkış yeterli değildir. Çünkü kuveden fiile çıkış her kategori içinde gerçekleşen bir durumdur. Kuveden fiile çıkış ya bir anda veya tadrîk olarak gerçekleşir. Hareket zaman içinde sürekli bir tarzda kuveden fiile çıkıştır. Bir anda vuku bulan değişmeye ise kevn ve fesâd adı verilir. Kuveden fiile çıkana müteharrik,

çıkma olayına da hareket denilmektedir. Ayrıca burada sükûnun hareketin karşıtı ve çelişği değil yokluğu olduğunu belirtmek gerekir (a.g.e., s. 110-111).

Hareketin kavranılması hareket eden, hareket ettiren, hareketin başlangıç ve bitiş noktaları, hareketin içinde geçtiği yer ve zaman olmak üzere altı öğeyi içerir (a.g.e., s. 87; Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, II, 33). Hareket tasavvuruna dahil olan bu altı öğeden hareket ettiren ve zaman hareketin ayrılmaz unsurlarıdır; hareket eden, hareketin başlama ve bitiş noktaları ile iki nokta arasındaki mesafe ise hareketin kurucu öğeleridir. Her hareket edenin mutlaka bir hareket ettiricisi bulunur. Hareket ettirenle hareket eden arasındaki bu ilişki hareket ettiren yönünden fiil, hareket eden yönünden infiildir.

Bunun dışında hareketin birliği (vahdet) ve çokluğundan da (kesret) söz edilir. Buna göre hareketin sayı, tür, cins, yakınlık ve uzaklık gibi kategorilerle bağlantısı onun vahdeti, bu bağlantının sükûn ile kesintiye uğraması kesretidir. Hareketin vahdeti üç şeye bağlıdır: Hareket ettiricinin vahdeti, mesafenin (mekân) vahdeti, zamanın vahdeti. Bunların çokluğu hareketteki çokluğu doğurur. Zaman ve mesafe dikkate alınarak aynı cins içinde hareketler karşılaştırıldığında hareketle ilgili olarak hızlilik, yavaşlık ve eşitlik kategorileri elde edilir. Yol ve zamanla birlikte bu beş kavram hareketin analizi için gereklidir. Burada zaman hareketin süresi ve sayısı olarak tanımlanır. Kindî, ontolojik olarak hareket, zaman ve mekândan birinin ötekinden önce gelmediğini ve bunların cisme bağlı olarak sonlu olduklarını söyler (*Resâ'il*, s. 117, 133). Nitekim İbn Sînâ da zaman ve hareketten önce sadece yüce yaratıcının varlığından söz edileceğini belirtir; zaman ve hareket arasında herhangi bir ilikliğin bulunmadığını söyler (*es-Semâ'u't-Tabî'i*, s. 132).

Tabiattaki değişme beş kategoride gerçekleşir; bunlardan dördü fiziğin konusuna giren yer (mekân), nitelik, nicelik ve konum (vaz) kategorileri, biri de oluş ve bozuluş şeklinde metafiziğin konusuna giren cevher kategorisidir. Kindî, bu sonuncusunu da hareket kategorisi sayarak oluş ve bozuluşa zatî hareket, diğer kategorilerdeki hareketlere ise gayri zatî hareket demektedir (*Resâ'il*, s. 217).

Hareket yer, nitelik, nicelik ve konum kategorilerinde meydana gelir ve bu açıdan çeşitlenir. Yer değiştirme hareketi (intikal) nicelik ve nitelikle ilgili harekete

göre daha belirgindir ve kolay kavranır. Bu hareket cismin merkezinin, cüzlerinin veya bütünüün yer değiştirmesi olarak bilinen bir mekân değişimidir. Ayrıca bu hareketin başını, sonunu ve zamanını tayin etmek mümkündür. Nicelik kategorisi ise cismin merkeze veya merkezden çevreye doğru yer değiştirmesi, yani bir cismin artması, eksilmesi, büyümesi ve küçülmesidir. Nitelik kategorisine giren hareket cismin soğuma, ısınma, yoğunlaşma ve genleşme gibi yönlerden değişmeye uğramasıdır. Diğerlerine göre bu çeşit hareketin izahı daha zordur. Bunların sonuncusu, gök cisimlerinin yahut feleklerin hareketlerini açıklamak için kabul edilen konum hareketidir. Bu hareket feleğin kendi durumunu değiştirerek hareket etmesidir. Feleğin bu hareketi önceki üç çeşit hareketle açıklanamaz; çünkü felek hareketinin başlangıç ve bitiş noktalarını, mesafesini ve zamanını belirlemek mümkün değildir. Bu, kendi eksenini etrafında hızla dönen bir kürenin hareketi gibidir. Bundan dolayı ilk üç çeşit harekete düz (müstakîm) hareket, vaz' hareketine dairevî (müstedîr) hareket denilir.

Hareket ayrıca muharrik ilkesi açısından da incelenir. Buna göre hareketin ilkeleri tabiat ve nefis olmak üzere ikiye ayrılır. Bu etken ilkelere göre hareket tabii, nefsanî (irâdî) ve teshîrî (kasrî) olmak üzere üç kısma ayrılır. Tabiat, havaya fırlatılan taşın yere düşmesi örneğinde olduğu gibi kendisinden hareketin bilinçsiz ve iradesiz sâdir olduğu etken ilkenin adıdır (İbn Sînâ, *es-Semâ'u't-Tabî'i*, s. 30-31; a.m.f., *eş-Şifa' el-İlâhiyyât* (1), II, 257-259). Bir cismin tabiatı onu değiştiren ve hareket ettiren güçtür (İbn Sînâ, *es-Semâ'u't-Tabî'i*, s. 34-37).

Hareketin kaynağı olan nefis kendi içinde nebâtî, hayvânî, insânî ve felekî olmak üzere dörde ayrılır. Her bitkinin nefsi onun büyüme, üreme ve gelişmesini sağlayan bir hareket ilkesidir. Nebâtî nefsin hareketi irade açısından tabii harekete dahildir. Hayvânî nefis canlılardaki hareketin kaynağıdır; ancak canlılardaki asıl hareket ilkesi onların nefislerinde bulunan, ayrıca duyular ve içgüdüye dayanan hissi ve vehmî iradedir. İnsan hareketinin ilkesi ise bilgi, irade ve eylem gücü olarak üçe ayrılır. Bu harekette gerek akıl gerek duyu bilgisi tek başına yeterli değildir; hareketin gerçekleşmesi için organlardaki gücü harekete geçirecek iradenin bulunması gerekir. İnsanı bir şeyi elde etme yönünde hareket ettiren etkene ar-

zu (şehvet) gücü, bir şeyden uzaklaşma ve savunma yönünde harekete geçirene ise öfke (gazap) gücü denir. Yine insan eyleminin yöneldiği amaca göre bu istek duygulardan kaynaklanıyorsa irade, akıldan kaynaklanıyorsa ihtiyar adını alır. Bunlardan iradî hareketin yöneldiği amaç zannî hayır, ihtiyarî hareketin yöneldiği amaç hakiki hayır sayılır.

Tabiat, bir hareketi ancak gayri tabii bir halin bulunmasından dolayı nicelik ve yer kategorileri çerçevesinde gerçekleştirir. Fakat gök cisimlerinin hareketi bu kategorilere dahil edilemez. Bundan dolayı durum kategorisi kabul edilmiş ve hareketin sürekli (kesintisiz) oluşundan, yani mesafesinin ve süresinin belirlenemeyeceğinden söz edilmiştir. Göklerin dairevî hareketi tabiattan kaynaklanmış değildir. Bu hareketlerin yakın ilkesi ve sebebi onun cisminin kemali ve sûreti olan nefis, uzak ilkesi ise akıldır. Felek hareketinin gayesi nefsin akla benzeme arzudur ve bu arzu gök cisminin hareketini doğurur. Onun bu hareketi bir çeşit melekî veya felekî ibadettir. Yönleri ve hızları açısından birbirinden farklı olan gök kürelerinin hareketlerinin insan nefsinin hareketlerine benzetilmesi suretiyle yapılan bu açıklama, bir nevi mekanik âlem anlayışının karşıtı olan ve köklerini Aristo'da bulan gâî âlem anlayışının ürünüdür.

Aristo'nun aksine İslâm filozofları Tanrı'yı sırf bir hareket ilkesi, yani kendisi hareket etmeyen hareket ettirici olarak görmemişlerdir. Aristo'nun Tanrı'yı sadece hareketin ilkesi sayması ve O'nu bu yolla açıklamaya çalışması pasif bir Tanrı anlayışına götürdüğünden son derece çirkin ve yetersiz bir açıklama olarak görülür (İbn Sînâ, *Şerhu Kitâbi Harfî'l-lâm*, s. 23). Fârâbî ve İbn Sînâ, Aristo felsefesindeki hareket ettirici ve kadim olan âleme şekil verici Tanrı anlayışı ile İslâm'daki yaratıcı Tanrı anlayışını uzlaştırma gereği duymuşlar, bunu da Yeni Eflâtuncu sudûr yahut feyiz teorisiyle temellendirecek bir anlamda yaratıcı niteliğe sahip bir Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmışlardır. Ancak onların sudûr ve göklerin hareketiyle ilgili görüşleri de İbn Rüşd, Gazzâlî ve İbn Teymiyye gibi düşünürler tarafından eleştirilmiştir (Çağrı, *İTED*, IX [1995], s. 80-86).

Hareketin ilkesi açısından üçüncü hareket çeşidi meyil nazariyesiyle açıklanan zorlayıcı (kasrî) harekettir. Şöyle ki: Her cisimde tabii mekânına yönelik bir meyil bulunur ve zorlayıcı bir sebeple yerinden

koparılmış cisim kendindeki bu tabii meyilden ötürü önceki mekânına geri döner. Cisim tabii mekânında iken onda tabii meyil söz konusu olamaz. Tabii meylin karşıtı kasrî meyildir. Tabii meyil ne kadar güçlü olursa onun kasrî meyil kabul etmesi o kadar zor olur ve kasrî meyil ile tabii mekânından uzaklaşması da çok yavaş olur. Oluş ve bozuluşu kabul eden cisimlerdeki meyil meyil-i müstakimdir. Onlar bu sebeple tabii mekânlarından alınıp hareket ettirilebilir. Meyil-i müstakim karşıtı meyil-i müstedîrdir. Tabiatında meyil-i müstakim bulunan cisimde meyil-i müstedîrin olması düşünülemez. Çünkü bir tek tabiat, bir şeye hem yönelmeye hem de ondan geri dönmeye elverişli olmaz. Aslında muharrik güç, cismi söz konusu bu meyil vasıtasıyla hareket ettirir. Ancak bu meyil ne hareketin ne de muharrik gücün kendisidir. Zira hareketin tamam oluşu esnasında meyil yokken de muharrik güç mevcuttur. Tabii meyille kasrî meyil arasındaki ilişki ters orantılıdır, biri artarken diğeri azalır (M. Âtîf el-İrâkî, s. 318). Esasen kasrî hareket, cismi tabii gücünün dışında başka bir güçle tahrik etmekten ibarettir. Buna göre, meselâ yukarıdan aşağıya bırakılan bir taşın tabii hareketine bir de artı hız katan gücün ürettiği harekete kasrî hareket denir (İbn Sînâ, *es-Semâ'u't-tabî'î*, s. 153; M. Âtîf el-İrâkî, s. 327, 334; Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, II, 157-158).

Atma ve itme olaylarında muharrikle müteharrik arasındaki ittisâli Aristo vasat nazariyesiyle açıklar. Aristo'ya göre muharrikin gücünü müteharrike ileten bu aracı unsur havadır. Eflâtun ise bunu izleme (teâkub) nazariyesiyle açıklamıştır. Buna göre de atılan cismin önündeki hava müteharrikin arkasına geçerek ona hareket gücü verir. Her iki görüşte de ortamı oluşturan hava veya su, atılan yahut fırlatılan cismin hareketinin sebebi olmaktadır. İslâm felsefesinde hareket konusunda geniş açıklama yapan İbn Sînâ, her iki görüşü yetersiz bularak bunu meyil nazariyesiyle açıklamaya çalışmıştır. Ona göre atan, atılan cisme cisimde bir süre kalacak muharrik bir güç verir ki bu meyil-i kasrîdir. Hava sürtünmesiyle bu güç yavaş yavaş azalır ve buna ters yönde cismin tabii meyil artar. En sonunda tabii meyil kasrî meyil tamamen kuşatır ve bir müdahale olmadıkça onu cismin tabii mekânında tüketir. Söz konusu olayda muharrikle müteharrik arasındaki ittisâl bu kasrî meyille gerçekleşir. Ayrıca bu meyil hareketin yakın sebebi gibidir. Buna göre hareketlerin hızlı ve yavaş ol-

ması, kasrî meyil veren gücün az ve çok olmasından ileri gelir. Yine bu güç, hareketin içinde geçtiği nicelik, nitelik ve durum kategorilerine göre az veya çok olabilir. Öte yandan kasrî meyildeki ortam bu meyle mukavemet eder ve bu durum boşluğun olmadığını gösterir. Buna göre eğer havanın mukavemeti olmasaydı yukarıya doğru atılan bir taş en son feleğin sathına kadar yükselbilirdi. Bu durumda cismin hareket edebilme yeteneği denilebilecek olan meyil üçe ayrılabilir: a) Tabii meyil. Ağır cismin aşağı, hafif cismin yukarı hareket etmesi gibi. b) Nefsânî meyil. Felek nefsinin dairevî harekette meyil, nebâtî nefsin tek bir yöne, insânî nefsin değişik iradelerle birçok yöne hareket etmesi gibi. c) Kasrî meyil. Ağır bir cismin yukarı doğru fırlatılması gibi.

İslâm filozoflarınca hareketin açıklanmasında belli ölçüde Aristo takip edilmekle birlikte vaz'î hareket ve meyil nazariyesi Aristo'da yoktur. Meyil nazariyesine İbn Sînâ'dan önce ilk defa Yahyâ en-Nahvî'de rastlanır. Fakat onu geliştiren ve hareket nazariyesinin önemli bir unsuru haline getiren İbn Sînâ'dır. Daha sonra Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, bu nazariyeye modern dinamikteki ivme kanununu hatırlatan görüşler eklemiştir (bk. *DİA*, X, 303).

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rifât, "el-Hareke" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 337-346; Aristoteles [Aristo], *Manîku Aristo* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Küveyt 1980, I, 73-74; Kindî, *Resâil*, s. 15, 16, 111, 116, 117, 120-121, 133, 153-154, 165, 167, 196-197, 203, 205, 216-217, 221, 258-259; İbn Sînâ, *Şerhu Kitâbi Harfî'l-lâm* (Abdurrahman Bedevî, *Aristo'inde'l-Arab* içinde), Kahire 1947, s. 23; a.m.f., *eş-Şifâ' el-İlahiyyât (1)*, II, 257-259, 280, 282, 381-401; a.m.f., *eş-Şifâ' el-Manîk (2)*, s. 271-273; a.m.f., *Üyânü'l-hikme* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 24, 26-32, 50-51; a.m.f., *es-Semâ'u't-tabî'î* (nşr. Saîd Zâyed), Kahire 1983, s. 7, 17, 18, 30, 34, 35, 37, 48, 81-83, 87, 89, 107, 110-111, 132, 134-155, 251, 262, 300, 312 vd.; a.m.f., *en-Necât* (nşr. M. Takî Dânişpejûh), Tahran 1363 hş., s. 203-225, 277-283, 617-636; a.m.f., *el-İşârât*, Beyrut 1413/1992, II, 260 vd., 280-290, 298-304, 315-316, 437-450; Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme* (nşr. Şerafeddin Yalıtıkaya-Süleyman Nedvî), Haydarâbâd 1357-58, II, 27-40, 103-119, 157-158; Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesi*, İstanbul 1993, s. 36, 152 vd.; Ahmed M. Tayyib, *Mevkûfû Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî mine'l-felsefetü'l-meşâ'iyye* (doktora tezi, ts.), Câmîatü'l-Ezher, Külliyyetü usûlî'd-dîn Ktp., nr. 861, s. 90-136; M. Âtîf el-İrâkî, *el-Felsefetü't-tabî'iyye'inde İbn Sînâ*, Kahire, ts. (Dârü'l-Maârif), s. 189-231, 316-335; Mustafa Çağrı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", *İTED*, IX (1995), s. 78-126; a.m.f., "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî", *DİA*, X, 303.



ALİ DURUSOY

HAREKET

Nurettin Topçu'nun
(ö. 1975)
yayımladığı aylık fikir
ve sanat dergisi.

Sorbonne Üniversitesi'nde doktorasını verip 1934'te Türkiye'ye döndükten sonra bir süre Galatasaray Lisesi'nde felsefe öğretmenliği yapan Nurettin Topçu, *Hareket* dergisini İzmir Atatürk Lisesi'ne tayin edildiği sırada burada çıkarmaya başladı (Şubat 1939). Dergi İstanbul'da basılmakla beraber ilk beş sayısının idare merkezi olarak İzmir adresi verilmiştir. 6. sayıdan itibaren yayımını tamamen İstanbul'da sürdüren *Hareket* Nurettin Topçu hayatta iken 158. ölümden sonraki yeni seriyile beraber 186 sayı çıkmıştır. Aralıklarla, değişik boyut ve hacimde yayımlanan ve her defasında 1. sayıdan başlayan derginin dönemleri ve tarihleri şöyledir: I. dönem: Şubat 1939-Mayıs 1943 (sy. 1-12); II. dönem: Mart 1947-Haziran 1949 (sy. 1-28); III. dönem: Aralık 1952-Haziran 1953 (sy. 1-7); IV. dönem: Ocak 1966-Mart 1977 (sy. 1-115); V. dönem: Mart 1979-Eylül 1981 (sy. 1-24). Derginin son iki dönemdeki adı *Fikir ve Sanatta Hareket* olarak tescil edilmiştir.

Basın hürriyetinin sınırlı olduğu bir devirde *Hareket* dergisi ilk sayılarından itibaren din, milliyetçilik, sosyal nizam ve inkılâp gibi kavramlara resmî görüşün dışında yeni anlamlar yüklemesi bakımından önem taşır. Hatta devrin, ılımlı seviyede de olsa yönetime muhalefet gösteren tek dergisi olma özelliği dikkati çeker. Nitekim Nurettin Topçu'nun, Nizam Ahmed takma adıyla yazdığı "Çalgıcılar" başlıklı yazı ile (sy. 4, Mayıs 1939, s. 110-111) tek şef rejimini hicvettiği için dergi ve yazarı takibe uğramıştır. Bunun yanında *Hareket*'in yayın hayatına atıldığı yıllarda hiçbir dinî derginin bulunmadığı, dinî yayınların da gazetelerde bir çeşit romanlaştırılmış İslâm tarihi tefrikası veya ilmiyel seviyesinde halk kitaplarından ibaret olduğu hatırlanmalıdır. Aynı yıllarda çıkmakta olan fikir dergilerinin başlıcalarından spiritüalist muhtevalı *Ağaç*, hümanist *Kültür Haftası* ve *İnsan*, aşırı devletçi ve Marksist *Kadro*, antikomünist *Fikir Hareketleri*, hümanist ve pozitivist *Yücel* ve benzerlerinin hemen tamamı iktidardaki tek partinin resmî görüşlerinin dışına çıkamayan dergilerdir. Bu bakımdan *Hareket* döneminin tek muhalif dergisi durumundadır.