

Harem'in sınırlarını belirleyen bu âlemler gibi Arafat'ın sınırlarını gösteren âlemler de vardır (bk. ARAFAT).

BİBLİYOGRAFYA :

Ezrakî, *Aḥbâru Mekke* (Melhas), II, 127-131; İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, s. 132; Muhibbüddin et-Taberî, *el-Kırâ li-kâsidi Ümmi'l-Kurâ*, Kahire 1390/1970, s. 651-654; Fâsî, *el-İkdu's-semîn*, Kahire 1378-88/1958-69, I, 37-40; Aynî, *Ümdetü'l-kârî*, Kahire 1392, VIII, 61-65; *Mir'âtü'l-Haremeyn* (Mir'ât-ı Mekke), I, 119-125; İbrâhim Rifat Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn*, I, 225-226; Hüseyin Abdullah Bâselâme, *Târîhu 'imâreti'l-Mescidi'l-Harâm*, Cidde 1400/1980, s. 307-315; "A'lâmü'l-Harem", *Mu.F, V*, 258-260.



AHMET ÖZEL

ÂLEM

(العالم)

Duyu ya da akıl yoluyla kavranabilen veya mevcudiyeti düşünülebilen, Allah'ın dışındaki varlık ve olayların tamamını ifade eden terim.

Âlem, "alâmet ve nişan koymak" mânasındaki alm veya "bilmek" anlamındaki ilm kökünden türetilmiş olup yaratıcısının varlığına alâmet teşkil eden, onun mevcudiyetinin bilinmesini sağlayan demektir. İnsanlar, cinler ve melekler gibi akıl sahibi varlıkları ifade etmek için âlemün-âlemîn, diğer varlıkları belirtmek için de avâlim şeklinde çoğulu kullanılır. Birinci şekliyle canlı cansız bütün varlıkları anlatması da mümkündür (bk. Râgıb el-İsfahânî, "âlem" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "âlem" md.). Hz. Ali'ye nisbet edilen ve insanın tek başına bütün âlemleri temsil ettiğini benimseyen görüşe dayanarak âlem kelimesinin bazan sadece insan için kullanıldığı da olmuştur. Genel kullanımda âlem teriminin kapsamlı tanımı maddî veya mânevî olan varlıkların hepsini içine alır: tabiat âlemi, ruh âlemi, akıl âlemi, melekler âlemi, edebiyat âlemi, İslâm âlemi gibi.

Âlem kelimesi Kur'an-ı Kerim'de, gerek kâinatı gerekse özel olarak insanlar topluluğunu ifade etmek amacıyla ve hepsi de "âlemîn" şeklinde çoğul olmak üzere yetmiş üç defa kullanılmıştır. Bunların kırk ikisinde "rabbü'l-âlemîn" terkihiyle zikredilerek Allah Teâlâ'nın canlı cansız bütün varlıkların ilâhı olduğu vurgulanmıştır. Bunun yanında gelmiş geçmiş bütün-insan türü anlamında (bk. el-Ankebût 29/10), ayrıca, "Size verdiğim nimeti ve sizi âlemlere üstün kıldığımı hatırlayın" (el-Bakara 2/47) meâlinde-

ki âyetle olduğu gibi "çağın insan toplulukları" mânasında da kullanılmıştır. Hz. Muhammed için kullanılan "âlemlere rahmet" (el-Enbiyâ 21/107) tabirindeki "âlemîn" kelimesiyle bütün yaratıkların kastedildiği yolunda umumi bir kanaat vardır.

Kur'an'da 176 defa bir arada tekrarlanan "semavat" ve "arz" kelimeleri birlikte göz önünde bulundurulduğu takdirde bu kelimelerin âlemi, yani kâinatı ifade ettiği anlaşılar. Bu tür âyetlerde Cenâb-ı Hak'ın gökleri ve yeri yarattığı, bunların maddî ve mânevî tasarruf ve hâkimiyetini kendi idaresinde bulundurduğu, semavat ve arzın sınırlarını sadece onun bildiği ve bunlarda bulunan şuurlu şuursuz her şeyin kendisine boyun eğdiği (secde ettiği) ifade edilir (bk. M. F. Abdülbâki, *Mu'cem*, "semâvât" md.).

Âlem kelimesi "bütün insanlar, müminler" mânasında ve ayrıca "rabbü'l-âlemîn" şeklinde hadislerde de geçmektedir (bk. Wensinck, *Mu'cem*, "âlem" md.).

Kur'an-ı Kerim'de geçen, "Halk da emir de ona mahsustur" (el-A'râf 7/54) meâlindeki âyetle yer alan halk ve emr, daha sonra İslâm düşünürlerince halk âlemi ve emr âlemi şeklinde, fenomenler ve numenler âlemini ifade eden birer terim haline getirilmiştir. Ayrıca Kur'an'da şehadet-gayb, mülk-melekût şeklinde geçen birbiriyle bağlantılı kelimelerin her biri felsefî ve tasavvufî literatürde birer âlemi ifade eden kavramlar olarak kullanılmıştır. Aynı durum Kur'an-ı Kerim'de, neredeyse müphem olduğu hissini verecek kadar ve her devrin ilmî telakkilerini tatmin edecek şekilde ana hatlarıyla çizilmiş bulunan kâinat tasvirinin tamamı için de geçerlidir. Çok sayıda âyetle arş, kürsî, felek, semavat, arz, yıldızlar, gezegenler gibi kozmik nesnelere yapılan atıflar, daha sonraki İslâm ilim ve fikir ekollerinin kozmolojiye dair ürünleri içinde hususi ve sistemli kâinat modellerinin merkezî kavramlarını oluşturacaktır.

□ FELSEFE. VIII-XI. yüzyıllar arasında İslâm dünyasında meydana gelen tercüme faaliyetleriyle Eflâtun, Aristo, Plotin, Batlamyus vb. Grek filozof ve bilginlerinin kozmolojiye dair fikirlerine müslüman mütefekkirler vâkıf olmuştur. İslâm felsefesini daha çok metafizik, psikoloji ve ahlâk sahasında tesiri altında bırakan Eflâtun, Arapça'ya tercüme edilmiş bulunan *Timaios* diyalogu aracılığıyla İslâm kozmolojisinin teşekkülüne

de katkıda bulunmuştur. Özellikle onun ideler âlemi ve gölgeler âlemi ayırımı, Kindî ile başlayacak olan "akledilir âlem"- "duyulur âlem" ayırımına ilham vermiş, ayrıca Eflâtun'un âlemi insan gibi cisimden ve ruhtan müteşekkil saymış olması, "âlem ruhu" kavramının İslâm kozmoloji doktrinlerinde hareket prensibi olarak merkezî bir yer işgal etmesini sağlamıştır. Bunun yanında Tanrı'dan başka ilâhî bir cevher olarak gayri maddî telakki edilen ruh anlayışı, İslâm filozoflarının benimsenmiş bir başka önemli fikirdir.

Aristo'nun *De Caelo* (gök hakkında) adlı eseriyle, kendisine isnat edilen *De Mundo* (âlem hakkında) adlı kitap, İslâm dünyasına *es-Semâ' ve'l-âlem* şeklinde birleştirilerek aktarılmış ve bu eser felsefî İslâm kozmolojilerinin Helenistik kaynaklarından birini teşkil etmiştir. Onun özellikle ay altı ve ay üstü âlemler ayırımı doğrudan bir tesir olarak zikredilmelidir. Filozofa göre, ay altı âlem oluş ve bozuluş (kevn ü fesâd) âlemidir; ay üstü âlem ise ezeli ve ebedî (ilâhî) varlıkların bulunduğu âlemidir. Oluş ve bozuluş âleminin dört unsurdan oluşmasına karşılık semavî âlem beşinci unsur olan *esîr* den meydana gelmiştir. Âlemin en dışında ilk muharrik olan Tanrı'nın hareket ettirdiği ve sabit yıldızların yerleştirildiği birinci gök, merkezinde ise sabit halde yeryüzü bulunmaktadır. Bu ikisi arasında da sayıları elli beşi bulan canlı felekler ve onlarla birlikte devrî şekilde hareket eden gök cisimleri yer almaktadır. İlk hareket içe doğru çevrilerek kozmik dönüşler sağlanır. Bu şekilde işleyen âlemin Aristo'ya göre ezeli oluşu, daha sonra bu fikri yoktan yaratma inancıyla telif ederek yorumlamaya çalışan müslüman filozoflar için problem teşkil etmiştir. Aristo'nun İslâm dünyasında yaygın olarak *Mâ ba'de't-tabî'a* adıyla bilinen *Metaphysica*'sına ait çeşitli bölümler, özellikle "Lamda" bölümü, âlem tasavvurunu metafizik kavramlarla temellendirme hususunda müslüman düşünürleri hayli etkilemiştir. Onun bu eserinde geliştirdiği ve başlıcalarını cevher-araz, madde-sûret ve dört sebep fikrinin teşkil ettiği teoriler, İslâm Meşşâî felsefesinin de başlıca temaları haline gelmiş, fakat bu fikirler müslüman filozofların kaleminde az çok kılık değiştirmiştir. Bu değişimin en çok Allah - âlem münasebeti, daha doğrusu âlemin yaratılışı konusunda olduğu söylenebilir.

Eflâtun'da belli belirsiz de olsa mevcut bulunan yaratma fikrine karşılık Aristo'nun âlemin ezeli olduğu fikrini ileri sürmüş olması, bu filozoftan etkilenen müslüman düşünürleri, İslâm inancıyla telifi daha müsait olan alternatif modeller geliştirmeye itmiştir. Buna imkân veren bir diğer faktör de, Aristo'ya nisbet edilen ve gerçekte Yeni Eflâtuncu filozof Plotinus'un eseri *Enneades*'in IV., V. ve VI. kitaplarının özeti mahiyetinde olan *Eşûlûcyâ (teoloji)* adlı kitabın İslâm felsefe çevrelerinde yaygın şekilde okunmasıydı. Böylece Eflâtun ve Aristo'yu Doğu mistisizmine has bir fikir atmosferi içinde uzlaştıran Yeni Eflâtuncu fikirler, İslâm düşüncesinde **sudûr*** teorisi olarak bilinen açıklama modelinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Yeni Eflâtuncu literatür içinde *Hucecû Bruklûs fi kıdemi'l-âlem* adıyla anılan ve âlemin ezeliliğini savunan eserler de müslümanlarca tanınmaktaydı. Proclus'a ait bu eserdeki fikirlerle karşı VI. yüzyılda yoktan yaratma fikrini savunan hristiyan filozof Yahyâ en-Nahvî tarafından ileri sürülen deliller de İslâm dünyasında oldukça ilgi görmüştü ve nitekim Gazâlî *Tehâfütü'l-felâsife*'sini yazarken bu delillerden istifade etmiştir.

Klasik İslâmî kaynaklarda ilk İslâm filozofu diye tanıtılan Kindî, Helenistik literatürü yakından tanımasına rağmen tavizsiz bir yoktan yaratma fikrini savunmuştur. Kindî'ye göre ezeli varlık cismanî olamaz ve değişmemesi gerekir. Buna karşılık âlem cismanî olduğuna ve sürekli değişme halinde bulunduğuna göre ezeli değildir. Âlemin varlığından önce hareketin varlığı kabul edilemez; aksi halde ezeli olduğu düşünülen varlığın değişken olması gerekirdi ki bu apaçık bir çelişkidir. Zaman da hareketin ölçüsü sayıldığına göre âlemden önce zamanın var olduğunu düşünmek de bir çelişkidir. Şu halde zaman ve hareket parametreleri içinde değişken olan âlem sonludur ve yoktan yaratılmıştır. Çünkü âlemi önce sakin iken sonradan harekete geçmiş ezeli bir varlık olarak düşündüğümüzde de ezeli olanın değişkenliğini bir defa daha ileri sürmüş ve çelişkiye düşmüş oluruz.

İslâm'da ilk defa Fârâbî'nin kaleminde ifadesini bulan ve İbn Sînâ'nın eserleriyle son şeklini alan sudûr teorisi asıl itibarıyla varlığın vâcip (zorunlu) ve mümkün olarak ikiye ayrılmasına, yaratmanın akletme faaliyeti olarak düşünülmesine ve nihayet "bir'den ancak bir sâdır olur"

prensibine dayanır. Sudûr, âlemin yüce ve kemal sahibi zorunlu varlıktan (vâcibü'l-vücûd, Allah) belli bir düzen içinde ve devamlı olarak taşması, bu suretle zorunlu varlığın kendisinden başka varlıklar vücuda getirmesinden ibarettir. Bu şekilde kendi zâtını akletmesiyle (taakkul) Allah'tan ilk taştan şey, ilk akıldır (el-aklû'l-evvel). Özü itibarıyla mümkün olan bu akıl, zorunlu varlığa nisbeti içinde vâciptir. Ancak özündeki mümkün oluş özelliği, kendisinde çokluğun da bulunması anlamına gelir. İlk aklın kendi üstündeki prensibi akletmesi, ikinci aklın sudûruna yol açar; kendi mümkün özünü akletmesiyle de ilk feleğin nefsi ve cismi meydana gelir. Burada İbn Sînâ'nın; a) tamamen gayri maddî akıl, b) gayri maddî ama faaliyetinde cisme ihtiyaç duyan nefis, c) üç boyutlu, bölünebilir cisim şeklinde koyduğu ontolojik ayrımının belirlemeye başladığı görülmektedir. İkinci aklın aynı şekilde ilk prensibi akletmesi üçüncü akıl, kendi özünü düşünmesi ikinci feleğin nefisini ve cismini meydana getirir ve bu, ay altı âlemi yöneten onuncu akıl ve dokuzuncu feleğin sâdır olmasına kadar devam eder. Böylece on akıl ve dokuz felek, bir dizi akletme sonucu meydana gelmiş olur. Şu halde yaratma veya var etme süreci ile akletme süreci aynıdır ve daha yüksek varlık mertebelerinin akledilmesiyle daha alttakiler oluşur. Burada ayrıca dikkat edilmesi gereken husus, söz konusu semavî akılların teolojik bir kavram olan meleklerle tekabül etmesidir. Nitekim faal akıl veya vâhibü's-suver olarak da anılan onuncu akıl, İslâm felsefesinde Rûhulkudûs yani Cebrâil ile özdeşleştirilmiş ve vahyin veya ilhamın aracı olarak düşünülmüştür. Ayrıca insanda bulunan kuvve halindeki akli fiil haline getiren ve ay altı âlemdeki oluş ve bozulmaları düzenleyen kozmik bir güç olarak da faal akıl çok yönlü fonksiyona sahiptir.

Böylece âlemin akıllar (melekler), nefisler ve gök cisimlerinden oluşan semavî bölgesi, ay feleği ile, oluş ve bozulmaların meydana geldiği ay altı âlemden ayrılmış olmaktadır. Bu ayrımı aynı zamanda kozmolojik ve ontolojik bir farka da delâlet eder. Söz konusu modelde semavî âlem, sekizi Batlamyus sisteminden alınmış olan dokuz felekten meydana gelmektedir. Bunlardan sonuncusu, müslüman astronomlar tarafından eklenen ve sabit yıldızlar feleğinin üzerinde yer alan atlas feleğidir. Her

biri tek veya bir grup melek tarafından yönetilen ve bir üst varlık prensibine bağlı bulunan feleklerin hareketi Allah tarafından verilir. Burada yalnızca en dıştaki feleği hareket ettiren Aristocu tanrı anlayışı yerine, feleklerin hepsini aynı anda hareket ettiren bir tanrı anlayışı söz konusudur. Bu topluca hareketin sağlanmasında akıllar doğrudan, nefisler dolaylı bir görev üstlenmiştir. Akıl ve nefis faktörü göklere canlılık ve iradî hareket imkânı verir ve doğrudan doğruya Allah'ın emrine muhatap olabilmeleri bu tabiatları sayesinde gerçekleşir.

Ay altı âlem, diğer deyişle kevn ü fesâd âlemi ise her biri belirli tabii niteliklere sahip olan dört unsurdan teşekkül etmiştir. Bu dört unsur çeşitli durumlarda farklı süreter kabul eden aynı maddeden meydana gelmiştir. Bu sebeple sürekli olarak birbirlerine dönüşürler. Bu değişme bir süretin yok olup yenisinin kabul edilmesiyle oluşur. Madenlerden başlayarak, bitkiler ve hayvanlar âlemine ait olan ve nihayet meteorolojik mahiyette bulunan hadiseler daima söz konusu madde-süret ve dört unsur, dört nitelik esasları üzerinde cereyan eder. Ancak bu değişmeler bağımsız ve kendiliğinden değildir. Onlar ay altı âlemdeki bütün faaliyetleri düzenleyen onuncu akıl tarafından meydana getirilir. Kaldı ki, unsurlardan oluşan âlemin gerek ilk maddesi (heyûlâ) gerek süreterleri, faal aklın feyzinden kaynaklanmaktadır. Böylece akıllar ve nefislerden oluşan ve gayri cismanî (metafizik) olan âlemin cismanî (fizik) âlemdeki bütün değişiklikleri kontrol ettiği bir âlem tasavvuruna ulaşılmaktadır. Hatta ay altı âlemde, yine dört unsurun çeşitli oranlarda terkibinden meydana gelen canlılar âlemi, en kapsamlısı insanda bulunan ve kısmen hayvanlarla bitkilerde de görülen gelişme, üreme, hareket, idrak ve düşünme gibi faaliyetlerini yine gayri cismanî olan nefis faktörüne borçludur. Nefis bu fonksiyonların canlılar mertebesindeki yerleşimine göre nebatî, hayvanî ve nâtik nefis adını alır ve hepsi birden insan nefsinde toplanmış bulunur.

İslâm Meşşâî felsefesi Aristo'yu takip ederek âlemde boşluğun (halâ) bulunmadığı fikrini savunur. İbn Sînâ âlemin tek ve küllî bir küre (yuvar=sphère) olduğunu ileri sürerken bu fikri esas alır. Ona göre bir başka küllî âlem olsaydı onun da bir başka küre olması gerekir-

di ve aralarında boşluk bulunurdu; oysa âlemde boşluk yoktur. Bu görüşün doğurduğu bir başka felsefi sonuç da atomculuğun reddidir. Oysa İslâm kelâmcılarının savunduğu atomcu âlem görüşünde boşluk, atomların, içinde hareket edebilmesi için kabul edilmesi gereken ontolojik bir realitedir. Buna mukabil âlemde boşluk kabul etmeyen ve madde-sûret teorisini esas alan Meşşâî âlem modelinde ne mekân ne de zaman, cisim ve hareketten bağımsız birer realite olarak düşünülmez. Söz gelişi, eğer uzay sonlu ise onun ardında ne bulunduğu şeklindeki bir soruya İbn Sî-nâ'nın vereceği cevap, bu sorunun saçma olduğu, cismanî varlığın bulunmadığı yerde uzayın da bulunamayacağı tarzında olacaktır. Aynı şekilde hareket ve değişme yoksa zaman da yoktur. Çünkü zaman hareketin ölçüsüdür. Bunun yanı sıra Aristocu dört sebep teorisinin Meşşâî modelde merkezî bir yer işgal etmesinden doğan bir başka ayrıcı özellik de kâinata hiçbir hadisenin belli bir sebepten hariç olamayacağı, tabiatta tesadüfe imkân bulunmadığı ve âlemde bir determinizmin hüküm sürdüğü fikridir. Bu fikir Sünnî kelâm sisteminde Allah'ın mutlak kudreti ve fâil-i muhtâr oluşu inancıyla uzlaştırılmaz bulunmuş ve sabit tabiatlar veya tabiat kanunları fikri reddedilerek indeterminizme meyledilmiştir.

İslâm felsefe çevrelerinde âlemin tek, bütün ve organik bir sistem olarak kavranışı, onun, çeşitli organlardan müteşekkil olmasına rağmen tek bir ferdiyet olan insana benzetilmesine yol açmış ve âleme "büyük insan" denmiştir. Buna karşılık, Allah'tan başka varlıklara ait bütün mertebelerin kendisinde toplandığı bir varlık olarak düşünülmesi dolayısıyla insana da "küçük âlem" adı verilmiştir. Makrokozmos (âlem) ve mikrokozmos (insan) arasındaki bu münasebetin İslâm felsefe geleneğiyle tasavvuf anlayışında ortak bir kabul gördüğünü özellikle belirtmek gerekir. İslâm felsefesinde küçük ve büyük âlem arasındaki münasebet genellikle adalet prensibine dayandırılır ki bu prensip büyük âlemde nizamı, küçük âlemde ise itidali gerçekleştirir.

İslâm filozofları determinizm prensibinden yola çıkarak; a) Her eserin bir illeti vardır, b) İlet eserin dışında, ondan başka bir varlığın fiili olmalıdır, c) İlet yahut da yaratıcı bir fiil, eserini yani sonucunu aynı anda meydana getirir

şeklinde oluşturdukları aksiyomlardan şu fikre varmışlardır: Âlem yokluktan meydana gelmiş olsaydı onu meydana getiren illet maddî ve tabii varlık olmazdı; çünkü hipotez gereği henüz fizik varlık söz konusu değildir. Bu illet, âlemin muayyen bir zamanda yaratılmasını dileyen ilâhî irade şeklinde ifade edildiğinde ise ilâhî iradenin başka bir sebepten müteessir olduğu sonucu ortaya çıkar. Oysa bu imkânsızdır. Ayrıca Allah'ın ilminde değişiklik meydana getirdiği düşünülen böyle bir sebebin bu ilmin dışında olması gerekirdi ki bu da imkânsızdır. Bu durumda ya Allah'tan yokluğun sâdir olduğu söylenmelidir -ki bu doğru değildir, zira âlem vardır- yahut da âlemin Allah'ın ezeli ve yaratıcı iradesiyle birlikte ezelden beri var olduğu kabul edilmelidir. Kaldı ki, âlem zorunlu varlığın bir taşması olduğuna göre sudûr merhalesinden önce bir yokluk tasavvur etmek, Meşşâî düşünüşe göre neredeyse imkânsızdır.

XI. yüzyıl İslâm düşüncesinin kavşak noktasında duran ve kendi çağının yaygın fikir akımlarıyla hesaplaşmaya girişen Gazzâlî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerinde ifadesini bulan ezeli âlem tasavvurunu şiddetle eleştirmiş, âlemi Allah'tan başka bir kadîm varlık şeklinde düşündükleri ve böylece İslâm'daki tevhid akidesinin dışına çıktıkları gerekçesiyle filozofları tekfir etmiştir. Gazzâlî'nin bu konudaki hareket noktası, Allah'ın âlemi iradesinin dışında belirlenmiş bir zamanda değil, kendi dilediği anda yaratmış olduğudur. Onun iradesi herhangi bir sınırlama ve tayinle bağımlı olmadığı için Allah'ın âlemi neden şu zamanda değil de bu zamanda yarattığını sorulmak saçmadır. Aynı şekilde Allah'ın iradesi herhangi bir sebebe bağlı da değildir veya en azından bu sebep kendi iradesi dışında değildir. Ayrıca her sebebi o anda bir sonucun takip ettiği fikri de zorunlu değildir ve sonucun sebebin mevcudiyetinden bir süre sonra doğması hiç de akıl dışı değildir. Dolayısıyla Allah'ın iradesini ezeli kabul edip âlemin bu irade sebebiyle ve bu iradenin belirlediği zaman içinde meydana geldiğini benimsemek mantıklıdır.

Bunun yanı sıra sudûrcu âlem görüşünde yer alan determinizm ve yaratılış sürecine iştirak eden aracı ve görevli varlıklar fikri, Eş'ariyye kelâmının dayandığı Allah'ın yegâne fâil-i muhtâr varlık oluşu fikriyle temelden çeliştiği içindir ki Gazzâlî bu teoriye de şiddetle

hücum etmiş, tatmin edici bulmadığını ve tutarsızlıklarla dolu olduğunu beyan ederek reddetmiştir. Onun *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde öne sürdüğü güçlü tenkitlere İbn Rüşd *Tehâfütü'l-Tehâfüt* adlı eseriyle karşılık vermişse de bu eserde Gazzâlî'ye ve kelâmcılara yöneltilen tenkitler, Sünnî kelâmın artık yerleşmiş bulunan hâkimiyetine bir halel getirmemiştir.

□ KELÂM. İslâm kelâmcılarının fikirleriyle gelişen âlem tasavvuru, birbirine rakip firkaların mevcudiyetine rağmen genel olarak aynı geleneği takip etmiştir. İrade hürriyeti ve ilâhî sıfatlarla ilgili olarak aralarında esaslı fikir ayrılıkları bulunan Mu'tezile ile Ehl-i sünnet kelâmcıları, tabiat felsefesi söz konusu olduğunda dikkati çeken bir fikir birliğine varmışlardır. Boşluk (halâ) fikrini kabul etmeyen, madde-sûret teorisini esas alan, atom fikrini reddeden ve âlemi açıklamada tabii determinizme temelli bir yer veren Meşşâî felsefedeki âlem tasavvurunun tam anlamıyla zıddı sayılabilecek bir atomculuk anlayışı ana hatlarıyla her iki kelâm ekolünce de benimsenmiş ve böylece bir geleneğe dönüşmüştür. Araya giren tabii sebepler zincirine zorunlu ve doğrudan etki tanımaksızın, oluşun her safhasında Allah'ın yaratma fiilini ön plana almak, âlemdeki oluşları her an Allah'ın yaratıcı iradesine muhatap kılmak ve bu oluşlarla ilgili olarak ileri sürülebilecek herhangi bir tabiat kanununu veya zaruret şartını ortadan kaldırmak Ehl-i sünnet'in hâkim fikridir. Allah ile âlem arasındaki münasebet sadece ilâhî sebep planında düşünülmüş ve tabii plandaki sebepler yok sayılmıştır. "Varlık" esasına dayalı Meşşâî felsefenin aksine kelâm ilmi "oluş"u esas almış ve âlem Allah'ın yaratıcı iradesinin kuşattığı sürekli bir oluş yok oluş süreci olarak tasavvur edilmiştir. Daha genel bir karşılaştırmayla şu söylenebilir ki, kelâm atomculuğu âlem ve âlem ötesi gerçeklik arasındaki süreksizlik esasına dayanırken Meşşâî (ve İshrâkî) model sonlu ile sonsuz arasındakiki sürekliliği esas almıştır.

Mu'tezile kelâmcılarından Ebü'l-Hüzeylel-Allâf (ö. 226/841), tabiatı sistemli olarak izah etmeye çalışan ilk müslüman düşünürlerdendir. Ona göre âlem atomlardan oluşmuştur ve değişkendir. Atomlar basit varlıklardır ve üç boyuttan yoksundur. Varlığın en basit ve bölünemeyen parçası, atomda (cüz lâ yetecezzâ) son bulur. Bu basit cevherler birbirle-

riyle bitişip (ittisâl) terkipler oluştururlar veya birbirlerinden kopup ayrılırlar (infisâl); yani hareket veya sükûn halindedirler. Atomların hareket ve bitişmeleri neticesinde oluş (kevn) vuku bulur; ayrılmaları ise bozuluşu (fesâd) meydana getirir. Şu var ki hareket ve sükûn bizâtihi atomların tabiatı değildir. Onları hareket ettirip durduran Allah'ın iradesidir. Oluşun doğrudan faktörü olan ilâhî irade fikridir ki kelâm bilginlerinin atomcu âlem tasavvurunu Grek filozofu Demokrit'in atomculuğundan ayırır. Demokrit'in ezeli ve ebedî olan ve birer cisim addedilen atomlarının aksine İslâm atomculuğu, atomları Allah'ın yaratıcı kelimesi (kûn) ile zaman içinde var ve yok edilen boyutsuz varlıklar olarak tarif etmiştir. Nitekim Allâf da bu teoriyi metafizik görüşlerinden bağımsız olarak ortaya koymamıştır. "Bölünemeyen parça" fikri yaratıcı ilâhî irade ve kudret fikriyle bağlantılıdır. Bu fikrin gayesi, sınırlı ve hâdis bir birim elde etmek ve böylece atomların toplamından meydana gelen varlıkların da sonlu olduğunu göstermektir.

Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre de âlem cevher (cüz—atom) ve arazlardan meydana gelmiştir. Cevherler arazların, dolayısıyla değişmelerin mahallidir. Atomların kalıcılıkları ve sabit özellikleri yoktur. Kendisine durum (vaz') kategorisinin nisbet edilemediği atomların hacimleri de yoktur. Mekân, geometrik noktalar şeklinde tasavvur edilen atomlar toplamı olduğu gibi zaman da öyledir ve zamanın bölünemeyen en küçük parçası "an" adını alır. Bir başka açıdan âlemi a'yân ve a'râz şeklinde ikiye ayıran kelâmcılar a'yânın basit olanlarına cevher (atom), mürekkep olanlarına da cisim demişlerdir ki cisimler en az iki cevherden meydana gelir. Arazlar ise ancak başkasına bağlı olarak yer tutabilen ve devamlı olmayan şeyler olarak düşünülmüştür. Hareket, sükûn, tatlar, kokular, kudret, iradeler vb. bu kategoriye girer. Hâdis olan yani sonradan meydana gelmiş bulunan arazlar olmaksızın aynlar da cismanî planda var olmadıkları için bunların ezeli olduğu düşünülemez. Çünkü aynlar arazlardan önce olsaydı onlardan ayrı olması gerekirdi. Hâdisten önce bulunamayana kendisi de hâdistir; şu halde arazlara olduğu gibi aynlara da yokluk tekaddüm etmiştir. Bu durumda aynların varlığı bizzat kendilerinden olamaz. Onun varlığıyla yokluğu aklen eşittir; bu iki ihtimalden

(câiz) birini tercih edecek bir tahsis ediciye gerek vardır ki o da varlığı zorunlu olan Allah'tır.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "âlem" md.; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Nüzhetü'l-a'yûn*, "âlem" md.; *Lisânü'l-'Arab*; "âlem" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, "âlem" md.; Wensinck, *Mu'cem*, "âlem" md.; M. F. Abdülbâkî, *Mu'cem*, "semâvât" md.; Cemîl Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefî*, "âlem" md.; Kindî, *Resâ'il*, s. 41-58; İhvân-ı Safâ, *Resâ'il*, Beyrut 1376-77/1957, I, 447; II, 24, 27, 30, 57; İbn Sînâ, *en-Necât* (nşr. Muhyiddin Sabri), Kahire 1357/1938, s. 136-137; M. Saeed Sheikh, "Al-Ghazâlî: Metaphysics", *A History of Muslim Philosophy* (nşr. M. M. Shariff), I, Wiesbaden 1963, s. 581-616; S. Hüseyin Nasr, *Three Muslim Sages*, Cambridge 1964, s. 24-31, 104-116; a.mlf., *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, London 1978, s. 197-212, 236-260; a.mlf., *İslâm ve İlim: İslâm Medeniyetinde Akıl İlimlerin Tarihi ve Esasları* (trc. İlhan Kutluver), İstanbul 1989, s. 27-36, 235-239; Ebû'l-Alâ Affîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975, s. 41-45; Abdurrahmân Bedevî, *el-Eflâûniyye el-muħdeşe 'inde'l-'Arab*, Kahire 1955 — Küveyt 1977, s. 34-42, 243, 247; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire 1397/1977, I, 471-479; Nureddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi* (trc. Bekir Topaloğlu), İstanbul 1978, s. 61-63; A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 88-89, 94-95, 143, 163, 177; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 147-150, 203-233; R. Evans, "Prophetic Philosophy of Ibn Arabi", *HI*, IV/9, s. 3-23; Tj. de Boer, "Âlem", *IA*, I, 296-297; a.mlf., "Âlam", *EJ*² (Ing.), I, 349-350.



SÜLEYMAN HAYRİ BOLAY

□ TASAVVUF. İlk sûfiler özellikle tasavvufu tarif ederken âlem, kevn ve halk kelimelerini kullanmışlar ve bunlara dünya ve âhiret mânası vermişlerdir. Ebû Amr ed-Dimaşkî tasavvufu "âleme eksik gözle bakmak ve hatta ona karşı gözü kapamaktır" şeklinde, Şiblî de sûfiyi "halktan (âlem) ilgisini kesen ve Hakk'a eren kişi" diye tarif etmişlerdir (Kuşeyrî, s. 127). Dünyadan yüz çevirip âhirete yönelen ilk dönem zâhidleri daha çok dünya-âhiret ikiliğinden bahsetmişler, sûfiler ise bütün yaratılmışlardan yüz çevirip Allah'a yöneldikleri için Hak-halk (Allah-âlem) ikiliğini dikkate almışlardır.

Gazzâlî'den itibaren mutasavvıfların âlem anlayışı değişmiş ve bu konuda farklı görüşler ortaya konulmuştur. Hatta aynı müellifin bile eserlerinde âlemi farklı şekilde tasvir ve tasnif ettiği görülür. Meselâ Gazzâlî *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn* adlı eserinde üç âlemden bahsederek madde ve cisimler sahasına mülk âlemi, mânevî varlıklar sahasına mele-

kût âlemi, ikisi arasındaki sahaya da ceberût âlemi adını verir (IV, 420). *Miškâtü'l-envâr*'da ise âlemi maddî (şehâdet, halk) ve mânevî (gayb, emr) olmak üzere ikiye ayırır. Maddî âleme yakın olanına bazan ceberût, bazan da melekût âlemi adını verir (s. 65). Sühreverdî el-Maktûl âlemi nur tabakaları (heykelleri) şeklinde tasavvur etmiştir. Ona göre Allah nurların nurudur (nûrû'l-envâr). Âlemler ise ona yakın olduğu nisbette nurlu, ondan uzak bulunduğu nisbette de karanlık olur. Yokluk ve madde karanlık âlemi meydana getirir, ruhanî âlem ise nurludur.

Vahdet-i vücûd* esasına dayanan İbnü'l-Arabî âleme Allah'ın sûreti, Allah'a da âlemin ruhu nazarıyla bakmıştır. Ona göre sadece Allah vardır, âlem ise onun varlığının çeşitli tecellilerinden ibarettir. Bu sebeple bazı mutasavvıflar, "Allah vardı, O'nunla birlikte başka bir şey yoktu" (Buhârî, "Bed'ü'l-halk", I) meâlindeki hadise, "Şimdi de öyledir" ifadesini eklemişlerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre âlem her an yaratılmakta ve yine yaratıldığı anda yok olmaktadır. O buna "el-halku'l-cedîd" adını verir (Affîfî, II, 213-215). Bu anlamdaki-yaratma, aslında sürekli tecelliden başka bir şey değildir. Bu tecellinin farklı dereceleri beş âlemi (avâlim-i hamse) meydana getirir (bk. HAZARÂT-ı HAMS).

Kelâmcılar âlemin yaratılmış, İslâm filozofları ise kadîm olduğunu savunurlar. İlk sûfiler bu konuda kelâm âlimleri gibi düşündükleri halde sonraki mutasavvıflar bu iki görüşü uzlaştırmaya çalışmışlar, fakat sonuç itibarıyla filozofların görüşlerini kabullenme yoluna girmişlerdir. İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî, Sadreddin eş-Şîrâzî ve Câmî gibi mutasavvıflarda bu durum açıkça görülür.

Tasavvufta genellikle üç âlemin varlığı kabul edilir. Akıl ve duyu ile bilinen maddî âlem, bu yolla bilinmeyen mânevî âlem ve ikisi arasında köprü vazifesi gören berzah âlemi. Maddî ve mânevî âlemler, yapılarına göre cismanî-ruhanî, şeffaf olup olmadıklarına göre kesif-latîf, kaynaklarına göre zulmânî-nûrânî, idrak edilir olup olmadıklarına göre şehadet-gayb, derecelerine göre de sûflî-ulvî gibi çeşitli isimler alırlar (bk. Gazzâlî, *Miškâtü'l-envâr*, s. 25). İbnü'l-Arabî'den itibaren insana küçük âlem (el-âlemü's-sagîr, el-âlemü'l-asgar), kâinata da büyük âlem (el-âlemü'l-kebîr, el-âlemü'l-ekber) denilmiş, insanın küçük âlem, âlemin büyük insan olduğu vurgulanmıştır