

PROCLUS'UN ÂLEMİN KIDEMİNE İLİŞKİN DELİLLERİ ÜZERİNE

Cemalettin ERDEMCI *

Özet

Âlemin kıdemi ve hudûsu problemi, felsefe ve kelâmın temel problemlerinden birini oluşturmaktadır. İslam âlimlerine göre bu konunun kaynağı Aristo'ya kadar uzanmaktadır. Hicri ikinci asrın başlarından itibaren konu Müslüman âlimler tarafından tartışılmıştır. Yeni-Plâtoncu fikirleri ile tanışan Proclus, âlemin kıdemini savunmuş ve bunu on sekiz delil ile ispatlamaya çalışmıştır. İshak b.Huneyn bu delillerden dokuzunu Arapçaya çevirmiş, Şehristânî de bu delillerden 8'ini "Kitâbu'l-milel ve'n-nihal" adlı eserinde özetlemiştir. Proclus'un bu eseri İslam dünyasında büyük bir yankı oluşturmuştur.

Anahtar kelimeler: Proclus, İshak b.Huneyn, kıdem, âlem, deliller.

Abstract

On the Evidences of Proclus on the Eternity of the World

The problem of the eternity or temporal origin (huduth) of the world is one of the basic problems in Islamic philosophy and theology. According to Muslim scholars, the beginning of the issue went as far back as to the time of Aristotle. Among the Muslim Scholars the issue received attention around 2th century after Hicrah. Proclus known with his neo Platonist views claimed the eternity of the world and tried to prove his claime with 18 evidences of which nine of them were translated into Arabic by Ishak b. Huneyn. Later, Shahristani summarised 8 of the evidences in his book Kitâb al-milal va al-nihal." The evidences of Proclus claiming the eternity of world had their echoes in Muslim World.

Key words: Proclus, Ihsak b.Hunayn, eternity, universe, evidences.

Giriş

Âlemin kıdemi ve hudûsu problemi, felsefe ve kelâmın temel problemlerinden birini oluşturmaktadır. Şehristânî'ye göre bu sorunun kaynağı Aristo'ya kadar uzanmaktadır. Ona göre âlemin kıdemini savunan ilk kişi Aristo'dur.¹ Aristo kendinden önceki filozoflara muhalefet ederek âlemin kıdemini savunmuştur.² İslam âleminde ise bu konunun ne zaman tartışılmaya başlandığı net olarak bilinmese de Ca'd b. Dirhem (ö.124/741), Cehm b. Safvân (ö.128/745) ve daha sonra Mutezilî âlimlerin cevher ve arazların muhdes olmalarına dayanarak

* Ar. Gör. Dr., Yüzüncü Yıl Ü. İlahiyat Fakültesi, e-mail: cemerdemci@yahoo.com

1 Ebu'l-Feth Abdülkerim eş-Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihal*, Dâru Sâdır, Beyrut 1317, c. II/III, s. 78.

2 Şehristânî, Tales, Anaksimenes, Fisagor, Sokrat ve Eflatun gibi önde gelen filozofların âlemin hudusunu savunduklarını, onlardan sonra gelen Aristo'nun ilk defa âlemin kadim olduğu fikrini ortaya attığını belirtir. Bk. Şehristânî, *Kitâbu nihayeti'l-ekdâm fi ilmi'l-kelem*, tahk.: Alfred Ceyyum, Mektebetu Sakâfeti'd-Diniyye, Kahire, ts., s. 5.

âlemin hudûsunu ortaya koymaya çalıştıkları bilinmektedir.³ Bir kaçı hariç İslam filozoflarının hemen hepsi âlemin kadim olduğunu kabul ederken, kelamcılar bir bütün olarak âlemin hudûsunu savunmuşlardır.⁴

Kelamcılar'ın âlemin kadim olmasına karşı çıkıp muhdes olduğu üzerinde ısrarla durmalarının nedeni, onların âlemin hudûsuna dayanarak Allah'ın varlığını ispatlama imkânına sahip olmalarıdır. Âlemin hudusuna dayanarak bir yoktan var edeni (muhdis) ispatlama yöntemine kelamcılar *hudûs delili* adını vermişlerdir. Kelamcıların Allah'ın varlığını ve sıfatlarını ispatlamada dayandıkları en önemli delillerden biri budur.

Hudus delili, âlemin muhdes olduğu, her muhdesin var olmada bir muhdise ihtiyaç duyduğu kıyasına dayanmaktadır. Bu yöntem birçok şeyin sebep-sonuç ilişkisi içerisinde birbirini gerektirmesi esasına dayanmaktadır. Şöyle ki; Allah'ın varlığını ispat etmek için öncelikle evrenin muhdes olduğunu; evrenin muhdes olduğunu ispatlamak için evrenin cisimlerden meydana geldiğini; cisimlerin varlığını ve cisimlerin sonlu olduğunu ispatlamak için ferdî cevheri; ferdî cevheri ispat etmek için de cevherlerin arazsız olamayacağını ve arazların da muhdes olduğunu ispatlamak gerekmektedir. Sırasıyla bunlar ispatlandıktan sonra şöyle bir kıyas kurulur:

Her sonradan var olan bir var edene ihtiyaç duyar.

Âlem sonradan var olmuştur.

Öyleyse âlemi yoktan var eden biri vardır.

Filozoflar ise âlemin kadîm olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onar da âlemin kadim olduğunu ortaya koymak amacıyla birbirini gerektiren birçok husus sıralamışlardır. Onlar, âlemin kadîm olmaması durumunda yüce Allah'ın güç sahibi değil iken, güç sahibi olmaya doğru değişmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir ki bu durum Yüce Allah'ın zatında değişimi zorunlu kılacaktır. Değişimi kabul etmesi halinde ise Yüce Allah etkilenmeye maruz kalacak ve etkilenmeye maruz kalan bir yaratıcının ise ulûhiyet vasfı zedelenecektir. Filozoflar buna dayanarak güneşle birlikte bulunan güneş ışığı gibi, âlemin de daima Allah ile beraber olduğunu, dolayısıyla âlemin de kadîm olduğunu söylemişlerdir.⁵

Bu konu kelamcılar ve filozoflar arasında önemli tartışmaların meydana gelmesine neden olmuştur. Nitekim Gazali-İbn Rüşd tartışmasında da en önemli problemlerden biri budur. Gazali'nin filozofları tekfir ettiği konulardan birini de onların âlemin kadim olduğuna ilişkin iddiaları oluşturmaktadır.

3 Daha geniş bilgi için bk. Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *DİA*, c. XVIII, s. 305.

4 Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1956, s. 236.

5 Türker, *age*, s. 210

Proclus

Proclus (410-485), Yeni-Platoncu fikirleri ile tanınmış bir filozoftur.⁶ Batı kaynaklarında Proclus Diadochos,⁷ İslam kaynaklarında ise Broklus/Ebroklus Didûhus⁸ şeklinde anılmaktadır. Âlemin kıdemi ve sudûr'la ilgili görüşleri ile tanınan Proclus, Eflatun'u takip eden bir filozof olmasına rağmen âlemin kıdemi konusunda Aristo'nun görüşlerini benimsemiştir.⁹ Bundan dolayı İslam kaynaklarında *dehriyyun* olarak nitelendirilen filozoflar arasında zikredilmiştir.¹⁰

Proclus'un görüşleri hem ortaçağ Hıristiyan dünyasında hem de İslam dünyasında yankı bulmuştur. Onun âlemin kıdemine ilişkin ortaya koyduğu deliller önce Hıristiyan teologlar daha sonra da Müslüman âlimler tarafından eleştirilmiştir. Nitekim bir Hıristiyan teolog olan Yahya en-Nahvi (John Philoponus Gramarien) âlemin hudûsunu ortaya koymak üzere hem Proclus'a hem de Aristo'ya reddiye yazmıştır.¹¹ Bu reddiye Proclus'un İslam dünyasında tanınmasında etkili olmuştur. Şehristâni'nin, Yahya en-Nahvi'nin reddiyesine yer verip, Proclus'un İslam dünyasında etkilerini konu alan bir kitap yazdığını ifade etmesi de bunu teyit etmektedir.¹²

Proclus, Aristo'ya nisbet edilen *Kitabu'l-izah fi'l-hayrı'l-mahd* adlı eserin de yazarıdır.¹³ Bu eserde Yeni-Plâtoncu felsefedeki sudûr nazariyesi ele alınmış-

- 6 Max Meyerhof, "Mine'l-İskenderiyye ile'l-Bağdâd: Bahsun fi tarihi't-ta'limi'l-felsefi ve't-tıbbî inde'l-Arab", *et-Turasu'l-Yunâni fi'l-hadâreti'l-İslamiyye dirâsâtun li kibâri'l-mustaşrîkin*, çev.: Abdurrahman Bedevî, Beyrut, 1980, s. 41; ayrıca bk. Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yay., Ankara 1997, s. 33.
- 7 Helen. S. Lang - A. D. Macro, *On the eternity of the world*, giriş, Universty of Californiya, Berkeley- Los Angels- London 2001, ss. 1-39; L. Siorvanes, *Proclus: Neoplatonic Philosophy and Science*, Yale Üniversty, 1997; Ayrıca Proclus ile ilgili daha geniş bilgi için bk. <http://www.kheper.net/topics/Neoplatonism/Proclus.htm>; <http://www.goddess-athena.org/Encyclopedia/Friends/Proclus/>
- 8 Ebu'l-Ferec Muahmmmed b. İshak ibn Nedim, *el-Fihrist*, thk.: İbrahim Ramazan, Beyrut, 1994, s. 312; Ebu'l-Abbas Muvafakuddin Ahmed b. Kasım, İbn Ebi Useybi'a, *Uyûnu'l-enbâ fi-tabakâti'l-etibbâ*, tahk.: Nizar Rıza, Beyrut, ts, s. 151; Şemsuddin Şehrezûrî, *Tarihu'l-hukemâ*, tahk.: Abdülkerim Ebu Şureyb, Beyrut 1988, s. 178; Şehristâni, *el-Milel*, c. I/III s. 78-81; Cemaluddin Ebu'l-Hassan Ali b. Kâdî el-Eşref Yusuf el-Kıftî, *Kitabu ahbâri'l-ulemâ bi ahbâri'l-hukemâ*, Kahire, ts. s. 63.
- 9 Abdurrahman Bedevî, *el-Eflatunîyetu'l-muhdese inde'l-Arab*, Vekâletu'l-Matbuât, Kahire 1977, s. 36.
- 10 Ebu'l-Meâli Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *eş-Şamil fi usûli'd-din*, tahk.: Abdül-lah Mahmud Muhammed Ömer, Daru'l- Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, s. 113.
- 11 Philoponus'un Proclus'a yönelttiği eleştiriler için bk. Philoponus, *Against Proclus's "on the eternity of the world 6-8"*, çev.: Michael Share, Ithaca- New York 2005.
- 12 Şehristâni, *el-Milel*, c. I/ III, s. 81.
- 13 Bk. Bedevî, *el-Eflatunîyetu'l-muhdese*, ss. 1-33; Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay., İstanbul 1983, s. 300.

tır.¹⁴ Bu eser sayesinde Yeni-Plâtonculuk Hıristiyan ortaçağ düşüncesine girmiştir. İslam dünyasında da Fârâbî, İbn Sina ve Gazalî'nin eserlerinde bunun etkilerini görmek mümkündür.¹⁵

Proclus, Plâtoncu görüşleri önermeler ve kanıtlamalarla sistemleştirmeye çalışan biri olarak dikkat çeker. Temel görüşü, Varlık'ın birliğinin belli bir sürecin sonucu olduğu temeline dayanmaktadır. Ona göre bu sürecin sonunda Bir'de içkin olarak bulunan bir örneğe göre Bir'den doğan varlıklar hem onunla aynı cevherden hem de ondan farklıdır. Sudur nazariyesi olarak da ifade edilen bu sistem temelde bu esasa dayanır.¹⁶

Risale'nin Önemi

Aşağıda tercümesini de sunduğumuz risalenin yazarı Proclus, daha önce de ifade ettiğimiz gibi âlemin kıdemini savunan ve bunu delillerle teyit eden bir filozof olarak kaynaklarda yer alır. Proclus âlemin kıdemi konusunda on sekiz delil ortaya koymuş bu delillerin dokuzu İshak b.Huneyn tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir. Risalenin sonunda "Bu dokuz delil İshak b. Huneyn'in nakline/aktarımına dayanmaktadır. Proclus'un âlemin kıdemine ilişkin delilleri on sekizdir. İshak'ın dışında da başka kimseler bu delilleri düzensiz bir şekilde nakletmişlerdir" şeklinde bir ifadenin yer alması, Proclus'un âlemin kıdemine ilişkin delillerinin birden fazla çevirisinin olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁷ Bir Hıristiyan teolog olan Yahya en-Nahvî (490-570) hem Proclus'a hem de âlemin kıdemini savunan Aristo'ya reddiye yazmıştır.¹⁸ Klasik kaynakların onlara ilişkin verdikleri bilgilerden hareketle bu reddiyelerin Müslüman kelamcılar ve filozoflar tarafından bilindiği söylenebilir. Nitekim Kifti, Yahya en-Nahvî'nin Proclus'a reddiye olarak yazdığı eserinin kendisinde bulunduğunu ve bundan dolayı Allah'a hamd ettiğini söylerken,¹⁹ Fârâbî de Yahya en-Nahvî'nin Aristo'ya yönelttiği eleştirilere cevap vermek amacıyla *fi'r-reddi alâ Yahya en-Nahvi*

14 Kaya, *age*, s. 300.

15 Bk. Bedevî, "Giriş", *el-Eflatuniyetu'l-muhdese*, s. 11; Kaya, *age*, s. 301.

16 Proclus'un sudûr nazariyesine ilişkin görüşleri için bk. Proclus Diyadohus, "Kitabu'l-izah fi'l-hayrı'l-mahz li Aristotales" *el-Eflatuniyetu'l-muhdese inde'l-Arab*, ss. 1-33.

17 Proclus'un âlemin kıdemine ilişkin delilleri Helen S.Lang ve A.D. Macro tarafından Grekçeden İngilizceye çevrilmiş ve 2001 yılında basılmıştır. Bk. Helen. S. Lang, A. D. Macro, *On the eternity of the world*, Berkeley, Los Angels, London 2001; Aynı şekilde Yahya en-Nahvi (Johannes Philoponus)'in bu delillere yönelttiği eleştiriler de yine Grekçeden İngilizceye Michael Share tarafından 2005' de tercüme edilip yayınlanmıştır. Bk. Philoponus, *Against Proclus's "on the eternity of the world 6-8"*, çev.: Michael Share, Ithaca, New York 2005.

18 Kiftî, *Kitabu ahhârî'l-ulemâ bi ahhârî'l-hukemâ*, s. 233; İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 312.

19 Kiftî, *age*, s. 63.

fi'r-reddi alâ Aristoteles adıyla bir reddiye yazmıştır.²⁰ Hem Proclus'un hem de Yahya en-Nahvî'nin eserlerinin Müslümanlar tarafından bilindiğini ortaya koyan diğer bir delil de İslam medreselerinde yetişmiş bir filozof olan ve İbn Hammâr olarak da bilinen Ebu'l-Hayr Hasan b. Sıvar el-Bağdadî'nin *enne delile Yahya en-Nahvî alâ hadasi'l-âlemi evla bi'l-kabuli min delili'l-mutekellimine aslen*²¹ adlı risalesinde kelamcıların ve Yahya en-Nahvî'nin âlemin hudûsuna ilişkin delillerini karşılaştırmasıdır.

Proclus'un âlemin kıdemine ilişkin delilleri Şehristani tarafından da aktarılmıştır. Şehristani *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserinde bu delillerden sekizini, *Nihâyetu'l-ekdâm fi ilmi'l-Kelam* adlı eserinde de bu delillerden üçünü özetlemiştir.²² Bunun yanı sıra âlemin hudûsunu savunan bir kelamcı olarak Şehristânî, *Nihâyetu'l-ekdâm* adlı eserinde ayrıca bu delillerin bir kısmını eleştirmiştir. Mutezîlî bir âlim olan Hâkim el-Cüşemî de *Şerhu uyûnu'l-mesâil* adlı eserinde bu delillere altı yönden eleştiri yöneltmiştir.²³ Şehristani, Proclus ve onun bu eserine ilişkin bilgiler verdikten sonra onun Müslümanlar üzerindeki etkisini konu alan bir kitap yazdığını da ifade etmiştir.²⁴

Bu delilleri önemli kılan hususlardan biri de Abdurrahman Bedevî'nin dile getirdiği şu husustur. Ona göre Gazâlî, İbn Rüşd gibi filozoflar birbirlerine karşı reddiyelerinde her ne kadar isim zikretmeseler de Proclus ve ona reddiye yazan Yahya en-Nahvî'nin delillerinden yararlanmışlardır.²⁵ Bu konu da tabii ki araştırmayı gerektirmektedir.

Proclus'un Delilleri'nin Mahiyeti

Proclus'un âlemin kıdemine ilişkin delillerini tahlil etmeye geçmeden önce şunu ifade etmek gerekir ki, Proclus bu delillerle hem âlemin ezeliğini hem de ebediliğini savunmuştur. Yani ona göre âlem ezeli olduğu gibi, aynı zamanda ebedidir. Diğer bir ifadeyle âlem Allah ile beraber vardır ve O var oldukça da var olacaktır.

Proclus'un âlemin kıdemine ilişkin delillerinin bir kısmı âlemin kıdemini

20 Bk. Ebu Nasr Muahmmmed el-Farabi, , "Fî'r-reddi alâ Yahya en-Nahvî fi'r-reddi alâ Aristoteles", *er-Resâilu'l-felsefiyye li-l Kindî ve'l-Farâbî ve İbn Bacce ve İbn Adî*, edit.: Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Endülüs, Beyrut 1988, ss. 108–115

21 Bu risalenin tercümesi ve onunla ilgili değerlendirmeler için bk. Cemalettin Erdemci, "Âlemin Hudûsuna İlişkin Yahya en-Nahvî ile Kelamcıların Delilleri'nin Karşılaştırılması", *Kelâmî Araştırmalar Dergisi*, 2004, sayı: 2, ss.155–164.

22 Şehristânî, *Nihâyetu'l-ekdâm*, ss. 46 vd.

23 Bk. Ahmed Mahmud Suphi, *fi-İlmi'l-kelâm*, Beyrut, 1991, c. III, ss. 188 vd.

24 Şehristânî, *el-Milel*, c. II/III, s. 81.

25 Bedevî, *el-Eflatunîyetu'l-muhdese*, s. 34.

ortaya koymaya yönelik iken bir kısmı da âlemin ebedi olduğunu ortaya koymaya yöneliktir. Bunların yanında hem âlemin ezeliğini, hem de ebediliğini aynı anda ortaya koymaya yönelik deliller de vardır. Dolayısıyla Proclus'un bu risalede ortaya koyduğu delilleri üç kategoride incelemek mümkündür.

1. Âlemin Kıdemini İspatlamaya Yönelik Deliller

Bu delillerin başında Bârî Teâlâ'nın cömert olmaklığı gelmektedir. Proclus'a göre Bârî Teâlâ zatı gereği cömerttir, O'nun yaratması cömert davranması anlamına gelmektedir. Zira O'nun yaratmasının cömertlikten başka olduğunu söylemek mümkün değildir. Âlemin var olmasının illeti de O'nun bu cömertliğidir. Cömertliği kadimdir, yok olmaz. Dolayısıyla âlemin varlığının da kadim olup yok olmaması gerekir. Zira Bârî Teâlâ'nın bazen cömert olup bazen cömert olmaması mümkün değildir. Böyle olmuş olsaydı zatında değişim gerekirdi. Oysa O, daima zatı gereği cömerttir. O'nun cömertliğini akıtmasına (fayd) bir engel de yoktur. Zira bir engel olmuş olsaydı bu cömertlik, kendisinden değil, başkasından olmuş olurdu. Zatı gereği Vacibu'l-Vucûd olanı, hiçbir şey başka bir şeye sürükleyemez ve hiçbir şeyden alıkoymamaz. (İshak b. Huneyn, birinci delil; Şehristani birinci delil)

Bu delil Müslüman kelimacılar tarafından şu şekilde eleştirilmiştir: Cömert olmak (cevvâd), 'râzık' ve 'hâlık' sıfatları gibi Yüce Allah'ın fiili sıfatlarından olup, zâtî sıfatlarından değildir. Dolayısıyla Allah'ın mubdi' olması ile cevâd olması arasında herhangi bir fark yoktur. Her ikisinde de anlam O'nun fâil ve sâni' olmasıdır. Yüce Allah'ın zatı gereği yapan (fâil) olduğunu söylemek, beraberinde tartışma getirir. Nitekim birileri Yüce Allah'ın zatı gereği fail olmadığını, fiilinin ezeli olmadığını, fiilinin kendi ihtiyarıyla olduğunu iddia edebilir.²⁶

Proclus'un âlemin kadim olduğuna ilişkin ortaya koyduğu delillerden biri de misal- mümessel ilişkisine dayanmaktadır. Ona göre eğer misal ezeli ise- ki misal'ın ezeli olmaması mümkün değildir. Zira "O'ne ise O'dur"un anlamı bizzat kendisinin misal olması ve araz olarak değil, zât olarak herhangi bir şeyin misali olma gücüne sahip olması demektir. Yine kendi varlığının nefsi olması demek de, O'nun misal olması anlamına gelmektedir. Zira varlığı ezeli olduğu gibi, misal olması da ezelidir. Buna bağlı olarak mümessel de ezelidir. Dolayısıyla mümessel'in olmadığı anlarda misal de yoktur, ya da misalin olmadığı anlarda mümessel de yoktur. Zira bir diğerine kıyasla ya da izafe edilerek söylenen şeylerden biri var iken, diğerinin olmaması mümkün değildir.

26 Şehristâni, *Nihâyetu'l-ekdâm*, s. 46; Suphi, *fi-İlmi'l-keâm* (Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, no: 99, vr. 104' ten naklen), c. III, s. 189.

Dolayısıyla misal, ezeli olarak misal ise, misal ne şekilde ezeli ise âlem de mümessel olarak o şekilde ezelidir. (İshak b. Huneyn, ikinci delil; Şehristani bu delile yer vermemiştir.)

2. Âlemin Ebediliğini İspatlamaya Yönelik Deliller

Proclus'un âlemin ebediliğine ilişkin ortaya koyduğu delillerden biri illet-malul ilişkisine dayanmaktadır: Ona göre dönüşümü (istihale) ve hareket etmesi mümkün olmayan her bir illet, fiil değilken fiil haline intikal etme yönüyle değil, zatı itibariyle illettir. Zatı itibariyle illet olan şeyin malulü de zatı itibariyledir. Zat yok olmadığına göre malulü de yok olmaz. (İshak b. Huneyn / Dördüncü delil; Şehristani, Üçüncü delil)

Kelamcılar bu delili şu şekilde eleştirmişlerdir. İlet ve malul birlikte var oluyor ve illet de malul de zât itibariyle illet ve malul ise bu durumda bir illiyet/nedensellik ilişkisinden bahsedilemez. Zira illet demek bir şeyin var olmasının başlatıcısı olmak demektir ve bu, zaman itibariyle illetin malulden önce var olmasını gerektirir. Eğer böyle bir ilişki yoksa illet ve malulden bahsedilemez.²⁷

Proclus'un âlemin ebediliğine ilişkin kullandığı delillerden biri de zaman-felek ilişkisine dayanmaktadır. Zaman ancak felek ile var oluyor ve felek de ancak zaman ile var oluyor ise - çünkü zaman feleğin hareketlerinin sayımından ibarettir- ancak zaman var olduktan sonra "ne zaman? (metâ)" ve "önce (kable)" ifadeleri kullanılabilir. "Ne zaman?" ve "önce" ebedidirler. Öyleyse zaman ebedidir. Zaman nasıl ebedi ise gök de aynı şekilde ebedidir. Zira gök ne zamandan önce ne de zamandan sonra değil, zamanla birlikte var olmuştur. (Eflatun) şöyle demiştir: "Küll olarak zaman vardır ve küll olarak var olacaktır." (İshak b. Huneyn, Beşinci Delil; Şehristani, Dördüncü Delil)

3. Âlemin Ezeliliğini ve Ebediliğini İspatlamaya Yönelik Deliller

Âlemin ezeliliğini ve ebediliğini ortaya koyan delillerden biri şudur: Var olan bir şey (kâin) ancak kendisine dışardan ilişen bir şey ile bozulduğuna, âlemin dışında da âleme ilişen ve onu bozan bir şeyin olması mümkün olmadığına göre, âlemin fesada uğramayacağı sabit olmuştur. Kendisinde bozulmuş meydana gelmeyen şeyin kevn ve hudûsundan da bahsedilemez. Zira her oluşan (kâin) bozulur." (İshak b. Huneyn, yedinci delil; Şehristani, altıncı delil)

Âlemin ezeliliğine ve ebediliğine ilişkin kullanılan delillerden biri şudur: Yalnızca Yaratıcı evreni yaratmaya güç yetiriyor ise, onu ortadan kaldırmaya

27 Şehristânî, *Nihâyetu'l-ekdâm*, s. 48.

da sadece O güç yetirebilir. Zira ancak bir şeyi bilen kişi o şeyi ortadan kaldıracaktır. Aynı şekilde ancak ortadan kaldırmayı bilen, ortadan kaldırmaya güç yetirir. Yaratıcı âlemi bildiği ve onu ortadan kaldırmaya güç yetirdiği halde onu ortadan kaldırmamaktadır. Zira O, şöyle demiştir: “Güzel bir biçimde bir araya getirilmiş, düzenli bir nizamla sahip şeyi, ancak kötü kimseler yok etmek isterler.” Mutlak manada iyi (hayr) olanın kötü olması imkânsız olduğuna göre, âlemin ortadan kaldırılması imkânsızdır. Zira yalnızca Yaratıcı onu ortadan kaldırmaya güç yetirmektedir. Ama Yaratıcı onu yok etmemektedir. Zira sağlam (muhkem) bir şekilde bir araya getirilmiş bir şeyi, kötülerden başkası yok etmez. Bundan şu çıkar: “Ya Yaratıcı onu gerektiği gibi telif etmemiştir - bu durumda da O, üstün (mecid) bir sanatkâr olmamış olur- ya da onu gerektiği gibi telif etmiştir ve kötü olmadıkça onun telifini bozmaz -ki bu da mümkün değildir - Öyleyse küll yok edilen değildir. Bu da küllün bozulmamasını ve sonradan olmamasını (muhtes) gerektirir. (İshak b. Huneyn, altıncı delil; Şehristani Beşinci delil)

Âlemin ezeliyeti ve ebediliğine ilişkin delillerden biri de şudur: Fesada uğrayan her şey, kendisine sonradan ilişkin yabancı bir şey dolayısıyla fesda uğrar ve başka bir şeye dönüşür. Hiçbir şey küllün dışında ve ona yabancı (ğarib) değildir. Dolayısıyla küll her şeyi kapsar. Zira küll, eşyanın bütününden (külliyyâtü'l-eşya) meydana gelmiştir ve aynı zamanda yetkin (kâmil) şeylerin toplamından yetkin olarak meydana gelmiştir. Küllde ne bozulup küll'e dönüşen ne de küll'den bozulup başka bir şeye dönüşen yabancı bir şey vardır. Dolayısıyla o, fasit değildir. Bundan dolayı da o zâtı itibariyle sonradan muhtes de değildir. (İshak b. Huneyn, Sekizinci delil; Şehristani, yedinci delil)

Âlemin ezeliyeti ve ebediliğine ilişkin delillerden biri de şudur: Her bozulan (fasit) kendisinde bulunan bir afet dolayısıyla bozulur. Öyleyse varlığın bünyesinin övülen bir özelliği diğer bir ifadeyle kötü ve afet olmayan şeylerle bozulmaması gerekir. Bozulacaksa bunlara muhalif olan bir şey dolayısıyla bozulması gerekir. Zira bu durumda olan her şey ne zarar ne de fayda vermeye; ne varlığı bozmaya ne de sağlam tutmaya güç yetirebilir. Eğer küll bazen bozuluyor ise ancak kendisinde bulunan bir afet dolayısıyla bozuluyor demektir. Ona göre âlim mutlulardan biridir (*ahadu's-suada*). Meleklerin tamamı da böyledir. Kendisinde herhangi bir afet bulunmayan cinsler de böyledir. Bu sebeple bunlar değişime kabiliyetli değildirler. Öyleyse küllün bozulması mümkün değildir. Zira kendisinde herhangi bir afet yoktur ve o mutlulardan biridir. Hiçbir şeyin kendisini bozmaması dolayısıyla küll fasit değil ise, aynı şekilde hadis de değildir. (İshak b. Huneyn, dokuzuncu delil)

Âlemin ezeliyeti ve ebediliğine ilişkin ortaya konulan delillerden biri de şudur:

Akıl, nefis ve felekler dairesel biçimde hareket ederler. Zira yapılar (tabâi') ya merkez üzerinde ya da merkeze doğru doğrusal bir şekilde hareket eder. Durum böyle olduğunda bozulma unsurlarda meydana gelir. Bu da yapıların hareketlerinin birbirilerine zıt olmasından kaynaklanmaktadır. Dairesel hareketin zıttı yoktur, dolayısıyla onda bozulma olmaz. Âlemin bozulmuşu mümkün olmadığına göre oluşumu da (tekevvün) mümkün değildir. (Şehristânî, Sekizinci Delil)

Ek:

HUCECU BROKLUS Fİ KIDEMİ'L-ÂLEM²⁸

Proclus DIADOCHOS

Çeviren: Cemalettin ERDEMCI *

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla.

Rabbim bana yardım et.

Proclus'un âlemin ebedi olduğunu kanıtlamak üzere ortaya koyduğu birinci delil şudur:

Proclus'un âlemin ebedi olduğunu kanıtlamak üzere ortaya koyduğu birinci delil şudur:

Proclus şöyle demiştir: Kendisiyle âlemin ezeli olduğunu açıklayacağımız delillerden birincisi Bâri Teâlâ'nın cömert olmaklığından (cûdu'l-Bâri)²⁹ çıkarılmıştır: Burhanî bakımdan en açık tespit edilebilir ikna edici delil şudur:

28 *Hucecu Broklus fi kâdemi'l-âlem* adıyla neşredilen ve tercümeyle esas aldığımız bu risale, Abdurrahman Bedevî'nin çeşitli klasik risaleleri derleyip tahkik ederek neşrettiği *el-Eflatuniyetu'l-muhdese inde'l-Arab*, eserinin 34-42 sayfaları arasında yer almaktadır. Şehristânî de bu delilleri *Şubehu Broklus fi kâdemi'l-âlem* başlığı altında *Kitabu'l-mîlel ve'n-nihal*, Mısır 1314, c. II/III, ss. 78-81, eserinde özetlemiştir. Bir karşılaştırma imkânı oluşturmak amacıyla Şehristânî'nin özeti her delille ilgili olarak dipnotta gösterilmiştir.

* Ar. Gör. Dr., Yüzyüncü Yıl Ü. İlahiyat Fakültesi, e-mail: cemerdemci@yahoo.com

29 Cûd kavramı 'var olmak, cömert olmak, eli açık olmak' gibi anlamlara gelmektedir. Bu delilleri Grekçeden İngilizceye aktaranlar Proclus'un âlemin kudemine ilişkin delillerinden sadece birincisinin Grekçe aslına ulaşmadıklarını, o yüzden bu delili İshak b. Huneyn'in tercümesine (bizim tercümeyle esasa aldığımız nüsha) yani Arapçasına dayanarak aktardıklarını belirtmekte, dolayısıyla cûd kavramının Grekçe hangi kavramın karşılığı olarak kullanıldığını belirleyemediklerini ifade etmişlerdir. Onlar bu kelimeyi *goodness* ve *generosity* kavramları ile karşılamışlardır. Bk. Halen S.Lang, A.D. Macro, *On the Eternity of the World*, , ss.157 vd.

'Küll'ü, üzerinde bulunduğu şey üzere meydana getiren Tanrı'dır (el-Hakk) ve küll'ün varlığı O'ndandır. Küllün oluşumu (kevn) yalnızca cömertlikten olduğuna göre, âlemi de O, meydana getirmiştir. Zira O'nun yaratmasının cömertlikten başka olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü Bâri Teâlâ bazen cömert olup, bazen cömert olmayan değildir. O, âlemin varlığının daimî sebebidir. Bu nedenle âlemin oluşu (kevenu'l-âlem), Bâri Teâlâ'nın oluşuna (kevenu'l-Bârî) denktir. Âlemin Allah tarafından yaratılmış olması ve âlemin ebedi olarak O'nun fiili olması, Allah'ın cömert olmasındandır; herhangi bir şeyin Allah'la bundan başka bir ilişkisinin olduğu söylenemez. Bâri teâlâ her zaman cömerttir. Her zaman cömert olduğundan eşyanın da sürekli olarak kendisi gibi (muşakileten leh) olmasını ister. Bütün eşyanın kendisi gibi olmasını istediğine göre, bütün eşyayı kendisi gibi kılmaya güç de yetirir. Zira bütün eşyanın sahibi ve maliki O'dur. Yüce Allah tüm eşyanın kendisi gibi olmasını istediğine ve tüm eşyayı kendisi gibi kılmaya güç yetirdiğine göre O, ebedî olarak bunu yapmaktadır. Zira bir işin yapılmaması- eğer söz konusu iş bu iki durumdan birine yatkın bir iş ise- şu iki sebebe dayanır; ya onu yapmayı dilememiştir, ya da o işi yapmaya güç yetirememiştir. Bâri teâlâ cömertliğiyle âlemi var ettiğine göre fiili ebedîdir. Bundan da zorunlu olarak şu sonuç çıkar: Âlem ne belli bir zamandan itibaren meydana gelmiştir ne de belli bir zamanda yok olacaktır (fasid).

Bârî Teâlâ'nın dilediğini yapamayacağı görüşüne gelince bu, alay edilmesi gereken bir görüştür. Bârî Teâlâ'nın belli bir zamanda güç yetirmesi başka bir zamanda güç yetirememesi durumu, O'nun (varlıkları) dönüştürmeye ve etkilemeye güç yetirememesini gerektirir. Aynı şekilde O'nun gücünü kaybetmesi de etkiyi (el-eser) kabul etmesine neden olur. Güç sahibi olamamaktan, güç sahibi olmaya doğru değişen (tağayyur), dönüşmüştür (istehale). Zira güç ve güçsüzlük ikisi de nitelikte (keyfiyet) meydana gelmektedir. Değişim de nitelikte değişimdir (tağayyur fi'l-keyf). Bâri Teâlâ her zaman yaratmaya kadir olduğuna ve ebedi olarak yaratmayı dilediğine göre, O'nun zorunlu olarak yaratması gerekir. O, sürekli olarak yaratıcı olduğuna göre (Halık), küll'ün ebedî olarak yaratılmış (mahlûk), âlemin de her zaman mevcut olması gerekir. Şu farkla ki, Yaratıcı ebedî olarak hep vardır (mevcûd), âlem ise daima oluşmaktadır (mutekevven). 'Ebed' kelimesinin anlamı ikisinde aynı değildir.³⁰ Bu kelimenin Yaratıcı için anlamı dehr (süre) ve ezeliyettir. Âlem için anlamı ise, sonu olmayan zamandır. Bundan dolayı mevcudla bağlantılı/uyumlu olan (el-

30 Yani, Allah için kullanılan ebed kavramı ile âlem için kullanılan ebed kavramı arasında fark vardır.

musavik) dehr ve ezeliiktir, oluşmakta olanla (el-mutekevven) bağlantılı olan (el-musavik) ise zamandır.³¹

İkinci Delil

Eğer âlemin misali ezeli ise, zira “o, ne ise o’dur” un anlamı, kendisinin bizzat misal olması ve araz olarak değil, zat olarak bu güce (misal olma gücüne) sahip olması demektir. Zira onun varlığının (vucud) kendi zatı olmasının anlamı, araz olarak değil, zat olarak herhangi bir şeyin misali olma gücüne sahip olması demektir. Varlığının kendisi olması (nefs), onun misal olması anlamına geldiğine göre, varlığı ezeli olduğu sürece o da ezeli olarak misal olacaktır. Bu, onun âlem için ezeli olarak misal olduğu anlamına geldiğine göre, bu mümesselin (âlemin) de zaruri olarak ebedî olmasını gerektirir. Misal mümessele kıyasladır. Dolayısıyla mümessel’in olmadığı anlarda misal yoktur, ya da misalin olmadığı anlarda mümessel yoktur. Zira bir diğerine kıyasla ya da izafe edilerek söylenen şeylerden biri var iken, diğerinin olmaması mümkün değildir. Bundan da şu çıkar: Eğer misal, ezeli olarak misal ise, misal ne şekilde ezeli ise âlem de mümessel olarak o şekilde ezelidir.³²

Üçüncü Delil

Eğer Yüce Yaratıcı bir şeyin yaratıcısı ise ya ebedî olarak bilfiil o şeyin yaratıcısıdır ya da güç bakımından (bilkuvve) o şeyin yaratıcısıdır ki bu (ikinci) durumda ebedi olarak değil de bazen yaratır. Eğer yaratıcı bilfiil ebedi olarak yaratan ise yaratılan (mahlûk) da bilfiil ebedî olarak yaratılmıştır. Bu da Aristoteles’in şu söylediğine benzer, neden (illet) bilfiil ise, nedenli de (malul) aynı şekilde bilfiildir. Bunun örneği şudur: “Binayı yapan şayet bilfiil binayı yapan ise, yapılan bina da bilfiil yapılandır. Sıhhati elde eden bunu bilfiil elde etmiş ise elde edilen sıhhat de bilfiildir. Eflatun da *Philebus* diyalogunda şöyle demiştir: “Yapan kişi olmuş ve olacak şeylerin yapıcısı değildir. Bilakis o, oluşmakta olanın (mutekevvin) yani azimle ve sebatla devam etmekte olanın (dâib) yapıcısıdır.” Dolayısıyla eğer yaratılan bilfiil değil ise yaratıcı da ebedi olarak bilfiil

31 Şehristânî'nin özeti: “1. Şüphe (Proclus şöyle demiştir.): Bâri Teâlâ zatıyla cömerttir. Âlemin var olmasının illeti de onun bu cömertliğidir. Cömertliği kadimdir, yok olmaz. Dolayısıyla âlemin varlığının da kadim olup yok olmaması gerekir. Zira Yüce Allah'ın bazen cömert olup bazen cömert olmaması mümkün değildir. Böyle olmuş olsaydı zatında değişim gerekecekti. Oysa O, daima zatı gereği cömerttir. O (Proclus), Yaratıcının cömertliğini akıtmasına (fayd) bir engel yoktur, demiştir. Zira bir engel olmuş olsaydı bu cömertlik, kendisinden değil, başkasından olmuş olurdu. Zatı gereği vacibu'l-vucud olanı, hiçbir şey başka bir şeye sürükleyemez ve hiçbir şeyden alıkoyamaz.”

32 Şehristani bu şıkkı özetlememiştir.

yaratan değildir. O, bilfiil yaratıcı değil ise bilkuvve yaratıcıdır, zira O'nun varlığı, yaratmasından öncedir. Aristoteles de şöyle demiştir: "Bilkuvve olan bir şey kendisi bilfiil olan bir şeyle bilfiil haline gelir, aynı şekilde bilkuvve olarak cereyan etmekte olan bir şey de yine bilfiil olan bir şeyle bilfiil haline gelir. Soğuk, siyah ve beyazda da durum bu şekilde cereyan etmektedir. Bundan zorunlu olarak şu sonuç çıkar: Yaratıcı bilkuvve yaratıcı iken, kendisi bilfiil yaratıcı olan tarafından bilfiil yaratıcı haline getirilmiştir ki, kendisi bu yaratıcıyı daha önce bilkuvve yaratıcı iken bilfiil yaratıcı kılmıştır. "Neden bilfiil olduğu sürece nedenlisi de ebedi olarak bilfiil olacaktır" önermesinin (kadiye) hükmüne göre: Eğer bu yaratıcı ebedi olarak bilfiil neden ise- ki bundan dolayı yaratıcı olmaktadır – o da (bilkuvve yaratıcı iken bilfiil yaratıcı haline getirilen de) ebedi olarak yaratıcıdır. Bundan yaratılmış (mahlûk) varlığın da ebedi olarak var olması gerekecektir. "Bilkuvve olan her şey bilfiilin oluşmasında olduğu gibi bilfiil haline geçmek için bir şeye ihtiyaç duyar" şeklindeki ikinci önermenin hükmüne göre: Eğer bilkuvve yaratıcı olan, başka bir yaratıcının yaratması için neden (illet) ise, kendisi de bu yaratıcıyı yaratması için onu bilfiil yaratıcı kılacak bir şeye ihtiyaç duyar. Bu yaratıcı öteki yaratıcının yaratması için bilkuvve illet ise, o da bu yaratıcıyı bilfiil yaratıcı kılacak başka bir şeye ihtiyaç duyar. Burada amaçladığımız bilkuvve nedende bulunan bilfiil nedeni tespit etmek için, bu söz tek tek insanlarda denenir. Sonsuza doğru bunu sürdürdüğümüzde, ebedi olarak bilfiil var olan bir nedeni itiraf etmeye ulaşırız. Bunu itiraf ettiğimizde de bundan bilfiil nedenlilerin varlığı ve âlemin ebedi olarak yaratılmış olduğu sonucu çıkacaktır. Zira yaratıcının ebedi olarak yaratıcı olduğu açıkça ortaya konulmuştur. İki önerme ile bunların kabul edilmesi zorunluluğu ortaya çıkmaktadır: Bunlardan birincisine göre, mudaf konumunda olan iki şeyden birinin bir halden başka bir hale geçmesi, birbirilerinden türeyen şeylerin durumu gibidir: biri bilkuvve ise, diğeri de bilkuvvedir, biri bilfiil ise diğeri de bilfiildir. Diğer önerme ise şöyledir: Bilkuvve olan her şey, kendisi daha önce bilfiil olan bir şeyle bilfiile intikal eder. Bu bilfiil olan şey de daha önce bilkuvve neden iken daha sonra bilfiil neden olmuştur.³³

33 Şehristânî'nin özeti: "2. Şüphe (Proclus şöyle demiştir): Bir şey yapmaya güç yetiren fakat o şeyi yapmayan Sani' ; ya bilfiil yapandır ya da güç bakımından yapandır (sani). Eğer bilfiil yapan ise yapılan (masnu') daima mualleldir. Eğer ikinci durumda yani bilkuvve yapan ise; bilkuvve olan ancak biri vasıtasıyla fiil haline çıkar ve bilkuvveyi fiil haline çıkaran şey de o şeyin kendisi değildir. Öyleyse onu güç halinden, fiil haline çıkaran ve onda etkin olan bir nedeninin olması gerekir. Bundan dolayı o yani bilkuvve olan Sani'in bu özelliği, değişmeyen ve etkilenmeyen mutlak Sani'e aykırıdır."

Dördüncü Delil

Varlığa gelmesi (tekevvün) hareket etmeyen bir nedenden olan her şey, varlığında da (fi vucûdihî) hareketli değildir. Çünkü fail hareketli değil ise, değişmeyendir (muteğğeyyir). Fail değişmeyen olduğuna göre, yapan iken yapmayan veya yapmayan iken yapan durumuna geçmeksizin bizzat varlığı ile yapıyordur. Zira intikal eden, bir şeyden başka bir şeye intikal ettiğinden kendisinde değişiklik meydana gelir. Kendisinde değişiklik meydana geldiğinde ise, bu hareketsiz olmayacaktır. Eğer hareket etmeyen ise ya hiçbir durumda hiçbir şey yapmıyordur, ya da bazen yapıyor olması dolayısıyla hareket eden olmaması için sürekli bir biçimde yapandır. Zira bir neden bir şeyden bir şeye doğru hareket etmiyor ise ve her durumda ya da belli bir anda küllün illetinin nedeni değil ise o, küll için daima nedendir ve neden olmaya devam edecektir.³⁴ Zira yetkin değil iken sonradan yetkin olmuş olmaması – zira hareketli olan neden, yetkin değil iken sonradan yetkin olmuştur – ve yine zaman ve zamanı sevk eden bir şeye ihtiyaç duymaması için – zira hareketli olan neden, zaman ve zamanla bağlantılı olan bir şeye ihtiyaç duyar – küllün illetinin hareketli olmaması gerekir. Küllün illeti hareketli değil ise, bundan zorunlu olarak küllün kendisinin de ezeli olması sonucu çıkar. Zira küll, yalnızca hareket etmeyen illetten meydana gelmiştir. Şayet biri “yalnızca küll’ün illeti ezeldir, âlem ezeli değildir” sözü ile Allah’a saygı gösterdiğini (teverru’) ve Allah’a yakın olacağını zannediyorsa, bu sözüyle neden olan Yüce Allah’ın hareketsiz değil, hareketli olmasını gerekli kılmış olur. Bu konuda “neden (Allah) hareket edendir, hareket etmeyen değil” dediğinde de O’nun her zaman değil, belli bir zamanda yetkinleştiğini, dolayısıyla eksik olduğunu söylemiş olur. Zira her hareket, tamamlanmayan ve başkasına yani hareket tarafından oluşan zamana ihtiyaç duyan eylemdir. Yüce Allah’ın belli bir zamanda yetkinleştiğini, her zaman (ebeden) kâmil olmadığını, Allah’ın kendi dışında bir şeye ihtiyaç duyduğunu söyleyen kişi, Allah’a yakınlığı uzaklıkla, saygıyı da (verâ) küfür ve fücürle tebdil etmiş olur. Öyleyse Allah’a yakın olmak amacıyla yalnızca küll’ün nedeninin ezeli olduğunu zanneden kişi, Allah’ı inkâr etmede (küfür) en üst dereceye çıkmış olur.³⁵

34 Yani illet hareketsiz olarak bir şeyin nedeni ise o, ne ebedi olarak ne de herhangi bir an illettir. Bu görüş illetin hareketsiz değil, hareketli olmasının zorunlu olduğunu söyleyenlerin görüşüdür. Bk. Ali Zeki, *Fikretü'l-illiyeye fî felsefeti'l-Gazâlî*, Cezayir 1978, s. 97.

35 Şehristânî'nin özeti: “3. Şüphesiz: (Proclus şöyle demiştir) : Dönüşümü (istihale) ve hareket etmesi mümkün olmayan her bir illet, fiil değilken fiil haline intikal etme yönüyle değil, zati itibariyle illettir. Zati itibariyle illet olan şeyin malulü de zati itibariyledir. Zat yok olmadığına göre malulü de yok olmaz.”

Beşinci Delil

Gök ve zaman birliktedirler. Zaman olmadan gök, gök olmadan da zaman olmaz. Zamanın olmadığı bir ân (hin) olmadığı gibi, zamanın olmadığı bir ân (hin) da olmayacaktır. Zira zamanın olmadığı bir ânın olması, zamanın zaman olmadığı bir ânın olması demektir. Çünkü “o bazen vardır” denildiğinde “o bazen yoktur” ifadesinin bir gereği olarak “o bazen vardır” denilmiş olmaktadır. Yani bu, o ne her zaman vardır ne de her zaman yoktur, bu iki durum arasında orta bir yerde yer almaktadır, demektir. Dolayısıyla nerede bir ân var ise orada zaman vardır. Eğer zamanın içinde olmadığı bir ân olmuş olsaydı ve bu, ‘ân’ olduğu bir şeyden ‘ân’ olmadığı bir şeye geçmiş olsaydı, zaman yok olduğu durumda “ân”ın zaman olmadığı bir ân olmuş olurdu. Zira ân, zamana delalet eder. Zamanın içinde olmadığı ve zamanın içinde olamayacağı bir ân olmayacağına göre zaman daima vardır. Aksi takdirde ân’ın varlığına rağmen her iki yönde (geçmiş ve gelecekte) zaman olmamış olurdu. Oysa ân zamana delalet etmektedir. Öyleyse zaman daima vardır. Çünkü ân’ın çelişği ya “ebediliktir” ya da “hiçbir vakitte olmamak”. Ne var ki ‘hiçbir vakitte olmamak’ ifademiz imkânsızdır. Bu da zamanın zorunlu olarak var olmasını gerektirir. Öyleyse zaman daima vardır ve gök de zamanla birlikte vardır. Nasıl ki dehr zatı itibarıyla canlının yaşama süresinin miktarıysa, zaman da göğün hareket miktarıdır. Bu da zamanın ebedi olduğunun açıklayan başka bir kanıttır. Bu, dehrin (sürenin) herhangi bir şeyin misali olmaması – zira dehr var iken zaman yok ise, dehr herhangi bir şeyin misali olur – ve yine dehrin sürekli bir varlığa (daimel-bekâ) sahip olmaması için bu böyledir. Zira dehr var iken zaman yok ise, misal iken misal olmayan ve misal değil iken misal olan durumuna geçmek suretiyle sürekli bir varlığa dönüşür. Öyleyse gök de zaman gibi daima vardır. Zira gök ne zamandan önce ne de zamandan sonra değil, zamanla birlikte var olmuştur. (Eflatun) şöyle demiştir: “ ikisi her zaman birlikte var olmuştur ve birlikte var olacaklardır”³⁶

Altıncı Delil

Yalnızca Yaratıcı evreni yaratmaya güç yetiriyor ise, onu ortadan kaldırmaya da sadece O güç yetirebilir. Söylendiği gibi “bir anlaşmayı ancak onu yapan feshedebilir.” Çünkü ancak akdettiği şeyi bilen kişi o şeyi ortadan kaldırabilir.

36 Şehristânî'nin özeti: “4. Şüphe (Proclus Şöyle demiştir): Zaman ancak felek ile var oluyor ve felek de ancak zaman ile var oluyor ise- çünkü zaman feleğin hareketlerinin sayımından ibarettir- ancak zaman var olduğunda “ne zaman? (metâ)” ve “önce (kable)” denilebilir. “Ne zaman?” ve “önce” ebedidirler. Öyleyse zaman da ebedidir. Feleğin hareketleri ebedidir, öyleyse zaman da ebedidir.”

Aynı şekilde ancak ortadan kaldırmayı bilen, ortadan kaldırmaya kadirdir. Oysa Yaratıcı âlemi ortadan kaldırmamaktadır. O kendisi şöyle buyurmuştur: “güzel bir biçimde bir araya getirilmiş, düzenli bir sisteme (nizam) sahip şeyi, ancak kötü kimseler (şerir) yok etmek isterler.” Mutlak manada iyi (hayr) olanın, kötü olması imkânsız olduğuna göre, âlemin ortadan kaldırılması imkânsızdır. Yaratıcıdan başkası âlemi ortadan kaldıramaz. Zira yalnızca Yaratıcı onu ortadan kaldırmaya güç yetirmektedir. Ama Yaratıcı onu yok etmemektedir. Zira sağlam (muhkem) bir şekilde bir araya getirilmiş bir şeyi, kötülerden başkası yok etmez. Bundan şu çıkar: “ Ya Yaratıcı onu gerektiği gibi telif etmemiştir - bu durumda da O, üstün (mecid) bir sanatkâr olmamış olur- ya da onu gerektiği gibi telif etmiştir ve kötü olmadıkça onun telifini bozmaz -ki bu da mümkün değildir - Öyleyse küll yok edilen değildir. Bu da küllün bozulmamasını ve sonradan olmamasını (muhtes) gerektirir. Eflatun da her sonradan olanın (hadis) yok olduğuna (fasit) inanmaktadır Zira o, Sokrat’ın” Timavus’un girişinde zikrettiği ve kendine değil de vahye nispet ederek ifade ettiği gibi “her sonradan olan yok olur (fasid).” O, “sonradan olan bir şey bozulmaz” görüşüne ulaşıncaya kadar “sonradan olan her şey bozulur” görüşünü savunmuştur. Bu söz gerçek ise, bozulmayan şeylerin, sonradan meydana gelmiş olmaları gerekir. Âlem bozulmadığına göre o, sonradan olan (muhtes) değildir. Öyleyse âlem ezelidir ve ebedidir. Zira o ne hadistir ne de fasittir.³⁷

Yedinci Delil

Küllün nefsi hâdis ve fâsit değil ise, âlem de hâdis ve fâsit değildir. Zira onun tanımı zatı itibariyle hareket eden her bir nefsin tanımı gibidir. Zati gereği hareket eden her şey, zatı itibariyle hareketin ilkesi (mebdei) ve kaynağıdır. Ancak o bir ihtiyar ile hareketin ilkesi değil de zatında hareket edendir, anlamında bu böyledir. Öyleyse küllün nefsi ezeli ise, küllün sürekli olarak onda hareket etmesi gerekir. Kuşkusuz hiçbir varlığın olmadığı bir zamanda hareket eden bir şey ya kadimdir ya hadistir. O daima hareketin ilkesidir. O’nun hareketin ilkesi olmaması mümkün değildir. Zira o, kendi cevherinde bizatihi hareket halindedir. Bundan dolayı o, var olduğu sürece, hareketin ilkesi olacaktır. Fakat nefis, ne sonradan olmuştur (hadis) ne de bozulandır (fasit), zira o zatı gereği hareket etmektedir. Öyleyse küll de ne hadistir, ne de fasittir. Bundan şu ortaya çıkar.

37 Şehristânî’nin özeti: “5. Şüphe (Proclus şöyle demiştir): Âlem güzel bir düzene (nizam) ve mükemmel bir dayanağa sahiptir. Onu Yapan da (Sani’) son derece cömerttir, hayırdır. İyi ve güzel olanı son derece kötü olandan (şerir) başkası nakzetmez. Âlemin sani’i kötü biri değildir, âlemi yok etmeye de O’ndan başkası güç yetiremez. Onu var eden hiçbir zaman (ebeden) onu yok etmemektedir. Hiçbir zaman yok edilmeyen ise süreklidir (sermedi).”

Başlangıçtan itibaren ezeli bir cisme yerleşen her nefis, ebedi olarak onu hareket ettirir. Eğer bu nefis, fasit olan cisimlere yerleşmiş olsaydı bu cisimler onun vasıtasıyla daima hareket edecekti.³⁸

Sekizinci Delil

Fesada uğrayan her şey, kendisine sonradan ilişen yabancı bir şey dolayısıyla fesada uğrar ve başka bir şeye dönüşür. Hiçbir şey küllün dışında ve ona yabancı (ğarib) değildir. Bilakis o her şeyi kapsar. Zira küll, eşyanın bütününden (külliyyatı'l-eşya) meydana gelmiştir ve aynı zamanda yetkin (kâmil) şeylerin toplamından yetkin olarak meydana gelmiştir. Küll'de ne bozulup küll'e dönüşen ne de küllden bozulup başka bir şeye dönüşen yabancı bir şey vardır. Dolayısıyla o, fasit değildir. Bundan dolayı da o zatı itibariyle sonradan olan (muhtes) değildir. Zira sonradan meydana gelen her şey daha önce kendisine yabancı (ğarip) olan bir şeyden meydana gelir. Bu şeyin aynı zamanda küllden ve sonradan olandan (hadis) ayrı bir şey olması gerekir. Bu durumda ise, küllün dışında olan bir şeyin, küll meydana gelmeden önce küllden ayrı olması (garip) gerekir. Eğer durum böyle olsaydı, küllün kendisinden çıktığı bir zıttının olması gerekirdi. Zira zıtların bir kısmı bir kısmından ortaya çıkar ve bir kısmı bir kısmına dönüşür. Eflatununun *Phiadon* diyalogunda birçok şekilde ifade ettiği gibi, o iki şey arasında olduğundan iki yolu vardır: Birincisi şudur: Zıtlardan her biri tabiatı/yapısı yok olmasın diye diğerine intikal eder. Kuşkusuz "bir düzene göre sıralanmamıştır" ifadesi "bir düzene göre sıralanmıştır" ifadesine eşittir. Eğer bu varlık (meleket) ve yokluk (ademiyye) yolu ile olmuş olsaydı yokluktan varlığa geçiş olurdu. Oysa bu anlam imkân ve güç bakımından çok uzak bir ihtimaldir. Yokların bir kısmı (esnafun mine'l-adem), bundan dolayı varlığa intikal etmemişlerdir. Zira böyle olmuş olsaydı imkân bakımından en uzak olan ihtimal gerçekleşmiş olurdu. Oysa imkân bakımından en yakın olanın meydana gelmesi daha uygundur ki, düzenli olan düzenli olmayana intikal etmiş olsun. Bunlar da, olağan akış (ala't-tabiaa) ve Allah'ın meşietine göre meydana gelir. Failin, imkân bakımından en uzak olanı değil, imkân bakımından en yakın olanı yapmasının daha uygun olması itibariyle bu böyledir. İkinci yol ise şudur: Eğer bunlar birbirlerine zıt iki şey ise, diğer zıtlara ilişkin yöntem ne ise onlara ait yöntem de odur. Bu durumda küll'ün de kendisinden

38 Şehristânî'nin özeti: "6. Şüphe (Proclus şöyle demiştir): Var olan bir şey (kâin) ancak kendisine dışardan ilişen bir şey ile bozulduğuna, âlemin dışında da âleme ilişen ve onu bozan bir şeyin olması mümkün olmadığına göre, âlemin bozulmayacağı sabit olmuştur. Kendisinde bozulup meydana gelmeyen şeyin kevn ve hudûsundan da bahsedilemez. Zira her oluşan (kâin) bozulur."

meydana geldiği zıttına intikal etmesi gerekir. Fakat küll'ün fasit olmadığı açıklandı. Küll, kendisine zıt olan herhangi bir şeye intikal etmez. Bundan da küllün muhdes olmaması gerekir. Öyleyse küll ezeldir. Zira iki zıttan birinin diğerine yol bulup diğerinin ona yol bulmaması mümkün değildir. Aynı şekilde yokluk ve varlıkta da yokluktan varlığa yol bulunup da varlıktan yokluğa yol bulunmaması mümkün değildir. Bazı şeylerde yokluktan varlığa yol yoktur; zıtlarda ise Sokrat'ın Phiadon diyalogunda söylediği gibi, bazısından bazısına bir geçiş yolu vardır. Bundan çıkan sonuç şudur: Ya küllün fasit olmaması gerekir ki bu durumda küll'ün hadis olmaması daha uygundur ya da düzenli olmayanın düzenlinin zıttı olması veya düzenli olmayanın düzenli için bir yokluk olması gerekir.³⁹

Dokuzuncu Delil

Her bozulan (fasit) kendisinde bulunan bir afet dolayısıyla bozular. Öyleyse varlığın bünyesinin övülen bir özelliği dolayısıyla bozulmaması, aynı şekilde kötü ve afet olmayan şeylerle de bozulmaması bilakis bunlara muhalif olan bir şey dolayısıyla bozulması gerekir. Zira bu durumda olan her şey ne zarar ne de fayda verebilir; ne varlığı bozmaya ne de sağlam tutmaya güç yetirebilir. Eğer küll bazen bozuluyor ise ancak kendisinde bulunan bir afet dolayısıyla bozuluyor demektir. Ona göre (Eflatun) âlim mutlulardan biridir (ahadu's-suada) Meleklerin tamamı da böyledir. Kendisinde herhangi bir afet bulunmayan cinsler de böyledir. Bu sebeple bunlar değişime kabiliyetli değildirler. Öyleyse küllün bozulması (fesat) mümkün değildir. Zira kendisinde herhangi bir afet yoktur ve o mutlulardan biridir. Hiçbir şeyin kendisini bozmaması dolayısıyla küll fasit değil ise, aynı şekilde hadis de değildir. Zira varlığın hudusunun kendisinden olduğu şey, varlığı yok eder. Çünkü galip gelinen olmak (mağlub), hudusunun sebebi ise, galip gelen olmak da fesadın sebebi. Küllü bozan bir şey olmadığı için, küllün kendisinden meydana geldiği bir şey de yoktur. Ama küllü bozan bir şey yoktur, öyleyse onun kendisinden meydana geldiği bir şey de yoktur. Küllü bozan herhangi bir şey yoktur, çünkü kendisinde herhangi bir afet yoktur. Küll hakkında "küllü bozan bir şey vardır zira küll düzensiz değil düzenli ve aynı şekilde süssüz değil süslüdür, bu iki afet de (düzensizlik ve

39 Şehristânî'nin özeti: "7. Şüphe (Proclus şöyle demiştir) : Tabii mekânlarında olan şeyler değişmez, oluşmaz (tekevün) ve bozulmazlar. Bir şey ancak kendisine ait olmayan (ğarib) bir mekânda değişir, oluşur ve bozular. Zira varlıklar kendilerine ait olmayan mekânlarından tabii mekânlarına doğru cezpedilirler. Bedenlerimizde bulunan ve merkeze doğru çekilmek suretiyle cesedimizden ayrılmaya çalışan ateş gibi. Bu durumda savunma mekanizmaları (ribat) boş kalır ve bozular. Oluş ve bozulmuş (kevn ve'l-fesad) mekânlarında temel konumunda olan basitlerde değil de birleşik cisimlerde meydana gelir. Zira basitler tek bir durumdadırlar. Tek bir durumu olan ise ezeldir."

süssüz olmak) düzenli ve süslü olana ilişmektedirler” demek mümkün değildir. Eğer küllde afetlerden biri olmuş olsaydı, küllde kendisinde bulunan düzen ve süsle çelişen bir çirkinlik, kötü süs olmuş olurdu. Onda her hangi bir afet olmadığına göre, onda herhangi bir kötü düzen ve kötü süs yani düzenlenmiş ve zinet sahibi olana yani külle aykırı bir şey de yoktur. Kendisine karşıt ve zıt olan kötü süs (suu zinet) ve kötü düzen (suu nizam) olmadığına göre, hudûsu kötü süs ve düzensizlikten değildir. Zira karşıtlığında (muanede) tanımı (hadd) bu olan bir şey yoktur. Bu onun için zorunludur zira onda herhangi bir afet yoktur. Öyleyse kendisinden meydana geldiği bir şey de yoktur. Kendisinden meydana geldiği bir şey olmadığına göre, muhdes değildir. Zira her sonradan olan'ın (muhdes) bir şeyden meydana gelmiş olması zorunludur. Hiçbir şeyden meydana gelen herhangi bir şey de yoktur.⁴⁰

Bu dokuz delil İshak b. Huneyn'in nakline/aktarımına dayanmaktadır. Proclus'un âlemin kıdemine ilişkin delilleri on sekizdir. İshak'ın dışında da başka kimseler bu delilleri düzensiz bir şekilde nakletmişlerdir. İshak'ın tercümesi ise bu dokuz delilden oluşmaktadır.

40 Şehristânî'nin özeti: "8. Şüphe (Proclus şöyle demiştir) : Akıl, nefis ve felekler dairesel biçimde hareket ederler. Zira yapılar (tabâi') ya merkez üzerinde ya da merkeze doğru doğrusal bir şekilde hareket eder. Durum böyle olduğunda bozulma unsurlarda meydana gelir. Bu da yapıların hareketlerinin birbirlerine zıt olmasından kaynaklanmaktadır. Dairesel hareketin zıttı yoktur ve dolayısıyla onda bozulma olmaz. Yine Proclus demiştir ki her ne kadar unsurların külliyatı (unsurları oluşturan küllüler) doğrusal bir şekilde hareket etseler de unsurların küllü dairesel biçimde hareket ederler. (Öyleyse) felek ve unsurların külliyatı bozulmaz. Âlemin bozulması mümkün olmadığına göre oluşumu da (tekevvün) mümkün değildir."