

KINALIZADE’NİN EVREN VE İNSAN TASAVVURU

S. Ertan TAĞMAN*

Giriş

Günümüz dünyasındaki bilim ve teknoloji ile sosyo-kültürel alandaki hızlı gelişmeler ahlaki değerler konusunda bir takım değişimleri beraberinde getirmiştir. Günümüzde bilimsel gelişme ve ilerleme ile eşdeğer görülen “medeniyetin” bir parçası olmak ve hatta bir medeniyet ortaya koymak için güçlü bir kültürel alt yapı gerektiği ortadadır. Kültür, medeniyetin önemli bir parçasıdır. Medeniyetin diğer öğeleri ise; herhangi bir toplumun örf ve adetleri, hareket tarzları, dili, idealleri, estetik yaratımları, hikayeleri, efsaneleri, icatları, bilgileri, kitapları, hukuk ve yasaları, ahlaki kuralları, dini, sosyal ve siyasi kurumları, zaferleri, başarıları ve nüfuz alanları gibi sıralanabilir. Adalet hissi, insanlık duygusu, bilime olan güven insanın geniş ve kapsayıcı kültürel vasıflarıdır. Kültürlü insan bir bilgi kutusu değildir, sahip olduğu bilgiden faydalanarak çağın olaylarına daha derin bir şekilde nüfuz edebilen bir insandır. Kültürlü toplum dediğimizde de kültürün yaygın olduğu birçok kültür tezahürlerini kendisinde toplayan toplum kastedilir. Bu bağlamda maddi alanda başarı, entelektüel kültürün yaygınlığı, düşünce ufğunun genişliği ve manevi alanda gelişme, yani ahlak ile örf/adetlerin ve güzel sanatlar zevkinin gelişmiş olması, eleştirel ve sorgulayıcı anlayış kültürel zenginliğe işaret eder. Kültürel zenginliğe sahip olan toplumlar da medeniyet dediğimiz günümüz gelişmişliğine dahil olma konusunda daha başarılı olurlar. Yine tarihe bakıldığında refah içinde yaşayan toplumlar sahip oldukları bilgiyi ve dolayısıyla bunun ürünü olan zanaat, üretim, teknoloji, sağlık, gıda temini, lojistik ve iletişim gibi toplumsal ihtiyaçları kamu yararına olacak şekilde doğru ve adilane şekilde dağıtabilen toplumlar olmuşlardır. Bütün bunlardan sonra gerek kendisini

* Doç. Dr., Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0322

gerek toplumu iyi tahlil edebilen, birey ve toplum arasındaki dengeyi gözetebilen insanların sayısının fazlalığı o toplumun gelişmişlik düzeyini göstermektedir. Böylece bireylerin bu şekilde eğitildiği ve geliştiği yerlerde toplumsal olarak da ilerleme ve gelişme görülür.

Kültürün toplumsal değişim ve dönüşümdeki etkisi göz önüne alındığında, en önemli bileşenlerinin de o kültürün evren, insan ve doğa hakkındaki belirlenimleri olduğu bilinmelidir. Bu belirlenim o kadar önemlidir ki bir taraftan bireyin yaşamındaki atılımları yönlendirirken, diğer taraftan kültürün hangi doğrultuda ve temel üzerinde üretilip geliştirileceğini belirler. (B. Yurtoğlu 2004: 150) İnsanın evrenin bir parçası olarak evrene ve kendine ilişkin tümel bir görüşe sahip olma isteğini karşılayan araştırma alanları, felsefe, din, bilim, sanat gibi insan uğraşlarıdır. Bütün bu uğraşlar insana tümel bir gerçeklik anlayışı kazandırması veya sunması bağlamında o kültürün temel yapıtaşları olmaktadır.

Çalışmamızın ana temasını da kültürümüzün önemli bir parçası olarak görülen 1510 yılında Isparta’da doğmuş Kınalızâde Ali Efendi’nin eserlerinden özellikle 1564’te kaleme aldığı *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserinde ortaya koyduğu insan ve evren algısı oluşturmaktadır. Osmanlı Dönemi’nde yazılan eserler arasında öncülerden biri olma özelliğine sahip olan *Ahlâk-ı Alâî*, güncel açıdan değerlendirilip geleneksel kültür içinde ahlak eğitime farklı bir açıdan bakma imkanı sunmaktadır. Bu noktada yazarın ortaya koyduğu görüşler asırlar önce kaleme alınmış olmasına rağmen günümüzde herkes tarafından genel geçer kabul edilebilecek nitelik taşımakta ve ahlak eğitime dolayısıyla kültür anlayışına artı bir değer katmaktadır.

Evren Bilgisi ve Kozmoloji

Türkçeye, Yunancadaki *κοσμολογία* (kosmologia) kelimesinden geçen ve *κόσμος* “kozmos, düzen, bütün”, *λογία* [*logia/logos*] ise “söz, kanıt, açıklama” kavramlarından müteşekkil bir kavram olan kozmoloji evrenin oluşumunu, evrimini ve dinamiğini inceleyen bir bilim dalının adıdır. İlk kez 1656 yılında Thomas Blount tarafından *Glossographia* eserinde kullanılmıştır. Etimolojik olarak bakıldığında *universe* (evren) sözcüğünün kökeni de XII. yüzyılda daha önce Latince *universum* sözcüğünden bozma eski Fransızcadaki *univers* sözcüğüne götürülebilir. Latincesi “tek” anlamına gelen *unus* ile, “dönmek, yuvarlanmak, değişmek” anlamındaki *vertere*

yüklemine geçmiş zaman ortacı olan *versus* sözcüklerinin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur. Böylelikle kavram “her şeyin teke dönüştürülmüş hali” anlamına kavuşur. *Universu*'nun şiir diliyle *unvorsum*'a dönüştürülmüş haliyle ilk kullanımı, Lucretius'un yaklaşık M.Ö. 50 yılında yazmış olduğu *De rerum natura (Cisimlerin Doğası/Varlığın Yapısı)* adlı Latince şiirinin IV. Kitap 262. satırında bulunur. (D. Nys 1908: 7) Bir başka etimolojiye sözcüğü “her şeyin bire dönüştürülmesi” düşüncesine bağlar ve bunu da göklerin en dıştaki kristal küresinin, en içte dünyanın merkezde hareketsiz durduğu gezegen kürelerine değişim ve hareket sağladığı ilk Yunan kozmolojilerinde görürüz. Çağımızda ise evrenin oluşumunun herkesin ilgisini çekmeye başlaması Steven Weinberg'in 1977'de yazdığı “The First Three Minutes: A Modern View of the Origin of the Universe”¹ adlı eserinin basılması ile olmuştur. Daha sonra Stephen Hawking'in “A Brief History of Time” (Zamanın Kısa Tarihi) adlı eseri ile artık kozmoloji ve dolayısıyla evren tasavvurları ilgi çeken bir konu olarak görülmüştür. (M. Roos 2003, s. ix). Evren, Arapçada ise alem ve kâinat olarak karşılık bulmuş, astronomi söz konusu olduğunda *hey'e* olarak adlandırılmış, kozmolojik anlamda ise *felekler* ifadesi kullanılmıştır. Arapça *kwn* kökünden *kā'ināt* “olan, varolanlar, tüm varlıklar, evren”, Arapça *kā'ina(t)* “varolan şey” sözcüğünün çoğuludur. Kozmoloji evrenin nasıl oluştuğu, geçmişte ne durumda olduğu, gelecekte nasıl olacağı, uzay ve zamanın ne olduğu gibi insanın anlama yetisinin sınırlarını zorlayan pek çok derin düşünce ve soruları içerir. Bu sorular derindir çünkü bilginizin genişliğine bağlı olarak “evren” ile kastedilenin ne olduğu sorusuna verilebilecek pek çok cevap bulunur.

Bu soruların derinliği etimolojik tanımın da ötesine geçmektedir. Örneğin evren uzayda, boşluğun kendisi de dahil olmak üzere görebildiğimiz her şey mi? Yoksa fiziksel olarak var olan her şey mi? Bu “her şeye” dahil edeceğimiz şeylerin listesini çıkardığımızda, fizikçilerin “doğa yasaları” dedikleri şeyler ya da uzay ve zaman gibisinden sair, soyut şeyleri ne yapacağımızı düşünmeye başlarız. Bu düşünme haline bağlı olarak da bunlar görülemez ve dokunulamaz ama etkileri hissedilir, insana oldukça önemli görünürler ve adeta birer varlığa da sahipmiş gibi durduklarından, bunlar da

¹ Bu eser, 1998 yılında Zekeriya Aydın ve Zeki Aslan tarafından “İlk Üç Dakika: Evrenin Kökenine Çağdaş Bir Bakış” başlığı ile Türkçeye çevrilmiştir.

sorgulamaya dahil edilir. Ayrıca geçmiş ya da gelecek ne olacak? Yalnızca *şimdi* var olana odaklanmak biraz dışlayıcı bir yaklaşım gibi görünür. Eğer şimdiye kadar evrenin bir parçası olarak var olmuş her şeyi iş içine katılacak olursa, gelecek neden katılmasın? Bu da bizi evrende şimdiye kadar var olmuş, halen var olan ve var olacak ve hatta var olmayacak her şey gibi bir tanıma götürür. Örneğin John Scotus gibi bazı Ortaçağ düşünürleri evreni var olmuş, var olacak ve var olmayan geçmiş ve gelecek olaylar dizisi olarak görmüştü. (B. Reichenbach, 2023: 8) Hatta modern astrofizik bile sadece kendi evrenimizin yapısı ve tarihiyle ilgilenmekle kalmaz, var olmuş ve olabilecek başka evren türleri üzerinde de düşünceler üretirler. Bizim evrenimiz özel ve farklı olabilir miydi sorusuna yönelik bir inceleme yapma isteğimiz de şaşırtıcı. Bu da karşılaştırmalar yapabilmek için “başka” evren örnekleri ortaya koyabilmek zorunda olduğumuz anlamına geliyor. Çağdaş kozmoloji bunu yapmaya çalışmaktadır. (D. E. Liebscher 2005: 2-3) Önceden yaşadığımız yer, hatta bölge, hatta yaşadığımız ülke ve hatta yaşanabilir başka dünya var mı sorusu artık var olabilecek evrenler üzerinde düşünmeye evrilmiş durumdadır. Bu çaba evrenimizi olabildiğince tam ve doğru olarak tanımlama çabasıdır ibaret görünmektedir. Bu tanımlamayı olasılıkları da kapsayan, var olandan daha geniş bir çerçeveye oturtmayı hedefliyor. Evrenimizin neden bazı özelliklere sahip olup da başka özelliklere sahip olmadığını sorguluyor. Elbette sonunda gördüğümüzün dışında yapısı, içeriği, yasaları vb. farklı olası başka bir evren bulunmadığını da görebiliriz. Uzun bir süre kozmologlar bu noktaya varılacağı beklentisi, hatta umudu içindeydiler. Ancak son zamanlarda akıntı tersine dönmüş durumda ve hepsinde doğa yasalarıyla tutarlılık içinde bulunan pek çok farklı evrenle karşı karşıyayız gibi görünüyor. (H. Halverson 2021: 14) Dahası, bu bizimkinden farklı evrenler tek ihtimal olmayabilir: Siz ve ben, burası ve şimdi gibi sıradan şeylere atfettiğimiz özelliklerle de var olabilir.

Evrenin nasıl ortaya çıktığı ve nasıl sona ereceği, hatta sona erip ermeyeceği sorularına yanıt arayışları çok eskilere dayanır. Bunlar, dünyada çevremizde gördüğümüz şeylerin bazıları gibi evreni de bir “şey” olarak gören mitolojik serüvenler olarak başladı. Evren ile ilgili, yaşam biçimlerine bağlı olarak, farklı paradigmlar ortaya çıktı. Bazılarına göre evren, tanrıların eylemlerinden ortaya çıkan canlı bir şeydi. Başkalarına göre, bir dalgıç tarafından denizin dibinden çıkarılmıştı. Daha başkaları onu Titan denen devler arasındaki savaşın bir ürünü olarak gördüler. Hatta onu

bir çekirdekten filizlenip gelişen, zamanı gelince de ölen, ardından yeniden doğan ve böyle döngüsel olarak ölüm ve yeniden doğuş arasında gidip gelen bir varlık olarak görenler de vardı. Bazı kültürlere göreyse, evrenin bir başlangıcı olması hiç de gerekli değildi. Doğum ve ölüm döngüsünün ebedi olduğu düşünülüyordu. (E. Barnes 1931: 720) Hiçbir şeyin olmadığı bir durum kavramı yoktu: Evren bir şeydi ve bir şey, hiçbir şey olamazdı.

Bütün bu arayışlar soru sormayı da başlatan ve böylece felsefenin ve aslında bilimlerin ortaya çıkmasına neden olan meraklı insan zihnini hep meşgul etmiştir. Binlerce yıl boyunca evrenimizin yapısı tartışılmalıdır. Tanımlamak ya da açıklamak için her türlüşünden tablo ortaya konmuş ve bunların sonucunda varılan sonuçlar çoğu kez dini, ulusal, sanatsal ya da kişisel önyargılarca güdülenmiş anlatımlardı. Yirminci yüzyılın başlarındaysa her şey aniden değişti: Einstein bize fizik yasalarıyla ve kütle-çekimin özelliğiyle uyumlu tüm olası evrenleri nasıl bulabileceğimizi, geçmişlerini nasıl kurgulayabileceğimizi ve gelecekleriyle ilgili ne gibi tahminlerde bulunabileceğimizi gösterdi. Ama bunları bulabilmek kolay bir iş değildi. O zamandan bu yana gökbilimciler, matematikçiler ve fizikçiler, karmaşık denklemleri çözmeye ve artık birden fazla olduğu düşünülen bu evrenleri bulmaya çalışmaktalar. (S. Bettini 2005: 13) Günümüzde bu tartışmalar; tanıdıklarımızın ötesinde uzay ve zaman boyutlarına sahip evrenler, ebedi olan evrenler, kara delikler içinde yaşayan evrenler, bir anda yok oluveren, çarpışan evrenler, şişen evrenler, başka bir şeyden ya da bir hiçlikten ortaya çıkan evrenler, kara madde, kara enerji, evrenin başlangıcı ve genişlemesi, yaşam destekleyen rastlantılar ya da evrenin sonu gibisinden belli konulara odaklanmakta ve bu konular daha çok astrofizikçiler tarafından tartışılmaktadır.

Bu tartışmalar içinde kozmolojiyi bilim olarak adlandırmak aslında kavramın kullanıldığı süreç ile alakalıdır. Diğer bir deyişle bu kavram olmadan önce de bu tür sorular sorulmaktaydı ve bu sorulara mitolojik, eskatolojik, ezoterik ve dinsel metinlerle cevaplar aranmaktaydı. Muhtemelen bu soruların sorulması ilk insanla başlamış olmalıdır. Aslında kozmoloji dendiğinde ilk insanlardan itibaren akla ilk olarak gökyüzünün gelmesi çok da garip değildir. Çünkü insanın bu dünyada bulunması birçok inanç sisteminde genellikle bir düşüş olarak nitelenir. Bu düşüşün de yüksek bir yerden olması gerekmektedir. Yüksek dediğimizde ise sema

yani gökyüzü kastedilmiş olur. Dolayısıyla gökyüzünün ilk insandan bu yana çok ilgi çekici bir yer olarak görüldüğünü söylemek yanlış olmaz. Yıldızlı gökyüzü, bilhassa Orta Doğu'nun dikkat çekici bir özelliğidir. Tarih öncesi insanı, muhakkak ki geceleri ve gündüzleri gökyüzünü seyretmiş ve bunu hem merakla hem de biraz korkarak yapmış olmalıydı. Gökyüzünde sergilenen bu değişken ve şatafatlı gösteri, o dönemlerde ilkel insanın aklını ve hayalini cezbetmeye hazırды. Bu ilgi zamanla gökyüzündeki muazzam düzeni fark eden insanların, bu bilgileri kullanarak yeryüzündeki yaşamlarını da bu düzene uygun bir hale getirme çabalarına dönüşmüştü. Eski uygarlıkların hemen hemen hepsinde özellikle Mısır, Mezopotamya, Hint ve Çin uygarlıklarında evrenin ve insanın oluşumu aynı köklere dayandırılmıştı.

Mısır kozmolojisi, eski Mısır toplumunun evreni ve onunla ilişkilendirilen tanrılar ve mitolojik inançlar hakkındaki düşüncelerini ve anlayışlarını içerir. Mısırlılar, evrenin yaratılışı ve düzeni hakkında derin bir anlayış geliştirdiler ve bu anlayışlarını mitolojik hikayeler ve dini ritüeller aracılığıyla ifade ettiler. Mısır kozmolojisi, genellikle bir düzen ve denge anlayışıyla sıralanır. Mısırlılar, evrenin düzenli ve belirli bir yapısı olduğuna inanıyorlardı ve bu düzenin korunması için tanrıların ve insanların belirli rolleri olduğuna inanıyorlardı. Onlara göre, evrenin yaratılışı tanrılar arasındaki mücadeleler sonucunda gerçekleşti ve düzen ve dengeyi sağlamak için tanrılar tarafından belirlenen yasalar tarafından yönlendirildi. Mısır kozmolojisi, evrenin fiziksel ve metafiziksel boyutlarını birleştiren karmaşık bir yapıya sahipti. Mısırlılar, günlük yaşamlarında bu kozmolojik inançlarını dini ritüeller, tapınaklar ve mitolojik hikayeler aracılığıyla ifade ettiler. Bu kozmolojik inançlar, Mısır toplumunda sosyal ve politik yapıyı da şekillendirdi. Örneğin, kralların tanrısal bir hakka sahip olduğuna inanılıyordu ve bu nedenle krallık, evrensel düzenin koruyucusu olarak kabul ediliyordu.

Mısır kozmolojisi, Mısır toplumunun binlerce yıl boyunca devam eden evrimi boyunca değişti ve gelişti. Ancak, bu kozmolojik inançlar, Mısır kültürünün temel unsurlarından biri olarak varlığını sürdürdü ve bugün bile tarih öncesi dönemlere kadar uzanan izlerini taşımaktadır. Örneğin Mısır kralı ölümlü bir insan olmanın yanı sıra, kuşkusuz tanrısal bir statüye de sahipti. Birçok ünvanı içerisinde belki de en önemlisi *Horustu* yani göktü.

O, gözleri Güneş ve Ay'ı temsil eden, kartal başlı tanrının cisimleşmiş haliydi. Sonraları Güneş tanrısı Ra'nın oğlu olarak anılmaya başlandı. Ra aynı zamanda, düzen ve adalet tanrıçası olan Ma'at'ın babasıydı. (F. Scwarz 2001: 57). Böylece kral, değişmez kozmik düzenin bir parçası olarak tanrılar panteonundaki yerini alıyordu.

Diğer taraftan Mezopotamya'da tanrılar tarafından idare edilmekte olan doğa ve insani olgular alanı kozmik düzenin bir parçası olarak görülüyor ve tanrılar doğal süreçler vasıtasıyla, insanlığa rehber olacak işaretler gönderiyorlardı. Bu işaretler doğadaki düzenin anlaşılabilmesi için önemliydi. Yıldızlar gecenin tanrıları olarak adlandırılıyordu. Hareketleri yoğun bir araştırma ve kayıt faaliyetine konu ediliyordu. Yaratılış destanı *Enuma Eliş*, tanrı Marduk'un, kaos canavarı Tiamat'ı nasıl mağlup ettiğini, vücudunu ikiye bölerek gündüz ve geceyi oluşturduğunu ve Tiamat'ın iki gözünden akan suların nasıl Dicle ve Fırat'ı meydana getirdiğini anlatır. Bu anlatımda yer, bir çeşit ters dönmüş saz kayık şeklindeydi ve kıyıları tuzlu denize uzanmaktaydı ve üzerinde, hiçbir zaman erişilemeyen büyük bir kubbe olan gökyüzü yer almaktaydı. Gökkubbe, mavi cevherden yapılmış olduğundan kendine has mavi renge sahipti. Mezopotamyalılar yıldızların gök kubbeye tutturulmuş olduğunu düşünmüş, fakat diğer toplumlardan farklı olarak bu düşünceyi bu safhada bırakmayıp geliştirmişlerdi. Mısırlılar gibi yıldızları takımyıldızlar halinde düzenlemişler ve onlara, mevsimlere göre değişik görüntüler yakıştırmışlardı. (E. Ronan 2003: 40-41) Ayrıca Mısırlıların aksine, gezegenlerin hareketlerini ayrıntılı olarak incelemiş ve gezegen yörüngelerinin ekliptikin (Güneş'in mevsime göre değişen görünür yörüngesi) yakınından geçtiğini gözlemlemişlerdi. Gezegenler üzerindeki bu çalışma, ileride önemli sonuçlar doğuracaktı.

Diğer bir uygarlık Çin'de ise insanların davranışlarının, daha doğrusu insanları yönetenlerin davranış ve yönetim şekillerinin gökleri etkilediği fikri; evreni canlı bir varlık olarak kabul eden Çin görüşünün esasını teşkil eder. Bu canlı varlığın kısımlarından birinin hasta veya sağlıklı olması, varlığın geri kalan kısmını da etkilemektedir. Bu fikir, yöneticileri gözlemevleri kurmaya ve gökleri inceleyerek gördüklerini kaydedecek astronomlar görevlendirmeye teşvik etmiştir.

Hint uygarlığına geldiğimizde ise onlar evrenin en üstün yaratıcı olan, her şeye gücü yeten Tanrı tarafından yaratıldığına inanırlardı; yıldızlara tapar ve o yıldızları resmederler ve bunlara göre isteklerine yaklaşırlardı. Bu sayede, her yıldızın gücünü kazanırlar ve bu gücü daha alt dünyadaki isteklerine uygun olarak kullanırlardı. Onlar zamanın döngüsüne, gezegenlerin yörüngelerinde dolandıklarına, dört elementten (su, hava, ateş ve toprak) türeyen her şeyin, yedi gezegenin Koç burcunun başlangıcına rastladığı her zamanda bozulacağına ve her devirde bileşenlerin tekrar yaratılacağına inanırlardı. (Mason, 2001: s.32). Bu sürekli yaratım insanların da dünyada daha önceki yaptığı iyiliklere göre farklı bir kast içinde tekrar dünyada bulunacakları inancını desteklerdi.

Antik Yunan'a gelindiğinde ise bu uygarlığın temelinde duran iki uygarlıktan biri olan Mikenlilerin kendilerinden önceki Minos sanatını uyarlamaya başladıkları andan itibaren kozmoloji meselesi hiç görülmemiş kusursuzlukta yeniden ele alınmıştı. Aslında bu Klasik Yunan sanatı olarak kabul ettiğimiz sanatın başlangıcı olup, Antik Yunan bilim ve felsefesine çok önemli etkiler yapacak olan görüşün varlığını ortaya koymaktadır. Her alanda Antik Yunan'ın kurucuları kabul edilen Homeros ve Hesiodos eserlerinde bu yeni Yunan kültürünün ilk filizlerini bulduğumuz iki şairdir. Ancak bunlar yeniçağın ataları oldukları kadar, eski Akdeniz medeniyetlerinin mirasçıları olduklarından, eserleri Miken ve Minos uygarlıklarının izlerini taşımaktadır. Bir taraftan eski kültürlerin mirasçıları olarak asırlık şiir ve mitoloji geleneğini sürdürmüşlerdir. Homeros ve Hesiodos bugün bile hayran kalınan bir çağın yeni bir kültürün habercileridir. Onlardan hareketle ortaya konan gökte izlediğimiz hareketlerin karmaşık resmi, Aristoteles'in M.Ö. 350 sıralarında işleri kolaylaştırmak amacıyla evren hakkında geliştirdiği felsefi bir model nedeniyle oluştu. Aristoteles, dünyanın geçmişte bir zamanda ortaya çıkmadığını her zaman var olduğunu ve özünde hiçbir değişime uğramadan ebediyen var olacağını düşünüyordu. Simetriye büyük önem veriyor ve kürenin biçimlerin en mükemmeli olduğuna inanıyordu. Dolayısıyla evren de küre biçimli olmalıydı. Gökte görülen cisimleri ve hareketlerini açıklayabilmek için Aristoteles, soğan zarları gibi iç içe yerleştirilmiş saydam kristal küreden oluşan karmaşık bir yapı önerdi. Kürelerin merkezinde dünya vardı ve dünya da Aristoteles'in çevresinde gördükleriyle bağdaştırması hayli zor olmasına karşın bir küre olarak düşünülmüştü. Gözlenen gökcisimlerinin her biri, farklı hızlarda dönen

bu kristal kürelerden birine bağlıydı. Bunların aralarında da gezegenlerin hareketlerini taşıyan fazladan birtakım küreler vardı. Bu yolla Aristoteles hem gözlemleri açıklayabiliyor, hem de ileride gözlenebilecek yeni şeylerin öngörüsünü yapabiliyordu (E. Ç. Mutlu, 2017: 157). Aristoteles'in tasarımında en dıştaki yıldız küresi maddi şeylerin var olamayacağı manevi bir yerdi. Gördüğümüz her hareket bu yerin sınırında bulunan ve en dış kürenin dönmesini başlatan bir İlk Hareketsiz Hareket Ettirici (Primum Mobile) tarafından tetiklenmekteydi. Her hareket ettiren bir diğer şeyin hareket etmesine neden olmaktadır ki bu da hareket edenin başka bir şeyi hareket ettirmesi anlamına gelecekti. Böyle devam eden bir süreklilik aynı zamanda sonu ya da başı olmayan bir hareket fikrini doğurabilir. Sonsuza kadar giden bir hareketi kabul etmeyen Aristoteles bunu başlatan bir ilk hareket ettirici olduğunu belirtir ve bunu saf etkinlik olarak tanımlar. Çünkü onda bulunacak olanaklılık başka bir hareket ettiriciyi gerektirecek bu da bu sürecin bir başlangıcı olmaksızın devam etmesine neden olacaktır. (J. Brungardt, 2016:254). Dolayısıyla Aristoteles'in ilk hareket ettiricisi onu hareket ettirecek bir başka şeyi gerektirmez. Fakat hareketsiz hareket ettiricinin teması karşılıklı/iki taraflı değildir yani yalnızca hareket ettiren hareket edene temas eder; karşıtı doğru değildir. Dolayısıyla onun doğasının diğer hareket ettiricilere benzemesi gerekmez. Üstelik ilk hareket ettiricinin diğer hareket ettiriciler gibi durduğu veya dinlendiği bir andan bahsedilemez. Çünkü durmak demek daha önce olan başka bir hareketin olduğunu düşünmek demektir. (F. Solmsen, 1960b: 223). Bu durumda da hareketsiz hareket ettiricinin hareketi ilk hareket olmayacaktır.

Daha sonraki süreçte ise Ptolemaios Güneş'in merkezde olduğu tüm gezegenlerin değişik hızlarla onun etrafında dolandığı yer merkezli sistemde yaşanan birtakım gariplikleri örneğin retrograt hareketi ve gezegenlerin uzaklaşıp yakınlaşmasını açıklamak zorunda kalmıştı. Bu zor soruna bin yıl boyunca ayakta kalabilecek bir model oluşturarak cevap buldu. Ptolemaios'un yapması gereken, gezegenlerin karmaşık hareketlerini ve tüm bu geri dönüşleri, Aristoteles'in modelinin dünyanın evrenin merkezinde bulunduğu, tüm öteki cisimlerin dünyanın çevresinde düzgün yörüngelerde değişik hızlarla dolandığı ve evrendeki hiçbir cismin parlaklığını ve taşıdığı öteki özellikleri değiştiremeyeceği şeklindeki katı varsayımlarıyla uyumlu hale getirmektir. Ptolemaios bu güç problemi *Almagest* adlı eserinde bir gezegenin ya da güneşin dünya çevresindeki yörüngesini, bir noktanın

izlediği dairesel hareket olarak düşünerek çözdü. Bu nokta, aynı zamanda gezegenin yaptığı ve “ilmek” (*epicycle*) denen daha küçük bir dairesel hareketin merkezini oluşturuyordu. Sonuçta gezegenin nihai hareketi bir salınımla birlikte yapılan bir dairesel hareketti.

Antik Yunanın bu astronomi kuramı da çeviriler yoluyla İslam Dünyası'na aktarılmış ve İslam Dünyası'nda söz konusu alanlarla ilgili bütün bilimsel çalışmalar bu paradigmalara çerçevesinde yapılmıştır. Eski astronominin gökyüzünde bulunduğu kabul edilen bu saydam ve gözle görülmez kürelerine İslam Dünyası'nda felek adı verilmiştir. Yer'in etrafında birbirini kuşatacak şekilde iç içe dizilen bu felekler gökyüzünün katları olarak görülmeye başlanmıştır. Bunlardan başka bir de bütün bu kürelerin dışında bulunan ve onların tamamını kuşatan ancak üzerinde herhangi bir gök cismi bulunmayan dokuzuncu felek tasarlanmıştır. En dışta bulunan bu küreye, en büyük felek (felek-i a'zam) veya atlas feleği (felek-i atlas) gibi adlar verilmiştir. Diğer bütün feleklerin aksine bu, doğudan batıya dönmektedir. Onun bu hareketine, aynı zamanda içerideki felekleri dondurduğu için, tümel hareket (harekât-ı külli) ve ilk hareket (harekat-i ula) denmiştir (Yurtoğlu, 2009. s.419-420). Bu da Aristoteles tarafından, tüm küreleri kuşatıp evreni yönettiği farz edilen Primum Mobile yani Hareket Etmeyen Hareket Ettirici adı verilen küreden başkası değildir. Bu sistem bütünüyle Osmanlılara geçmiştir. Kınalızade'nin felekler (ecram-ı eflak) derken kastettiği bu sistemdir. Kınalızade'nin, kabul ettiği “varlık zinciri”nin sey üstü basamaklarında gök cisimleri ve felekler (ecram-ı eflak), soyut akıllar (ukul-i mücerrede) ve temiz ruhlar (nufus-ı mutahhare) bulunur (Kınalızade, 2007, s. 84). Bu zincirin dışında uhrevî alem ve Tanrı bulunmaktadır. Bununla birlikte, özellikle Tanrı dışındaki bu varlık alanları, özellikleri ve ilişkileri hakkında, insanın da içinde yer aldığı “doğa” hakkında yapıldığı gibi ayrıntılı açıklamalar yapılmaz. Ancak tıpkı “doğa”ya ilişkin görüşlerin temelinde Aristoteles fiziğinin bulunması gibi Osmanlıların bu alanlara ilişkin görüşlerinin astronomik temeli de İslam Dünyası'nda Batlamyus olarak bilinen Ptolamaios (M.S. 85-165) tarafından sistemleştirilen geosentrik (Yer-merkezli) astronomi kuramıdır.

İslam dünyasında kozmoloji çalışmaları 900'lü yılların başında Farabi, Mesûdî, İbn Âdî, İbrahim ibn Sinan, Ebul Ferâc İsfehânî, Ebu'l Hasan el-Amirî, tarafından başlatıldı. Birûnî, el Bağdâdî, İhvân-ı Safâ,

İbn Sinâ, el-Mantıkî, el-Tevhîdî, el-Sıczî, el Mecritî, el-Kûfî, ve özellikle Hâkim el-Tirmizî'nin *Nevâdir Usûl* eseri olmak üzere doğa felsefesi ve kozmoloji eserleri yazıldı. Bunların haricinde Ebû'l Vefâ Buzcânî, el-Belhî, Abdurrahman Sûfi, İbn Yunûs gibi isimler özellikle onuncu ve on birinci yüzyıllarda önemli kozmoloji ve astronomi eserleri oluşturdular. İslam kozmoloji ve doğa bilimlerinin de İslam medeniyetini yöneten metafizik, dini ve felsefî fikirlere sıkı sıkıya bağlı olduğu bilinmektedir. (S. M. Nasr 1985: 14). Türklerde ise evren, zaman ve mekan içerisindeki her şey olarak görülmüştür. Tüm evren yaruk (gök/ışık) ve kararık (yer/karanlık) ilkelerinden müteşekkil tek bir bütünü ortaya çıkarıyordu. Kararık ve yaruk sekiz yönden esen rüzgarlarla birleşti ve beş unsuru oluşturdu: su, ateş, ağaç, maden ve toprak. (E. Esin 2001: 23-24). İslam dini özellikle Hellen ve Hellenistik unsurlarla birleşip tüm varlıkların kendisinden kaynaklandığı ve her şeyin tekrar ona döneceği Vacib'ül-Vücûd tarafından yönetilen akıllar ve nefslerin eklendiği bir kozmoloji anlayışı beraberinde getirmişti. Bu kozmoloji anlayışının merkezinde insan ve aslında "Peygamber" bulunmaktadır. Çünkü evrenin tüm olumsuzluğunun gerçekleştiği kozmik şahıs Hz. Muhammed'dir. Bu düşünce de aslında evrenin tamamının aslında insan için var olduğu düşüncesini beslemiş ve evren ile insan arasında bir bağ kurulmuştur.

Kınalızade'nin Evren ve İnsan Tasavvuru

Kınalızade, insandan Tanrı'ya kadar, kabul ettiği varlık alanlarının, adeta bir zincirin halkaları gibi birbirine bağlı olduğunu düşünmekte ve bu düşünceyi yansıtmak için "varlık zinciri" (silsile-i vücud) (Kınalızade, 2007, s. 86) terimini kullanmaktadır. Ancak bu varlık zincirinin halkalarının hepsi aynı değerde değildir. Zincirin halkaları arasında öncelik ve önem dereceleri vardır. Evrendeki varlık alanlarının bu hiyerarşik dizilişini de "varlık kademeleri" (meratib-i kainat) (Kınalızade, 2007, s. 83) terimiyle ifade etmektedir. Kınalızade varlıkları topluca şöyle sıralamaktadır: Tanrı en baştadır, sonra sırasıyla soyut akıllar (ukul-i mucerrede), temiz ruhlar (nufus-i mutahhare), Atlas feleği (felek-i muhaddidu'l-cihat), sabit yıldızlar kuresi (kure-i sabitat), tumel ve tikel kureler (eflak-ı kulliye ve cuz'iyye), hareketli ve durağan gezegenler (kevakib-i seyyare ve sabite) yer almaktadır. Bunları üç bileşik madde (mevalid-i selase-i muterekkebe) yani maden, bitki ve hayvan ve sıralı basit unsurlar (anasır-ı basita-i muterettebe)

yani toprak, su, hava, ateş takip etmektedir. Sıralamada son olarak, soyut (mucerred) bir nefis ile maddi bir bedenden (cesed) oluşan ve bileşiklerin bütün güçlerini ve doğalarını yani tüm özelliklerini kendinde toplayan insandan söz edilmektedir (Kınalızade,2007, s. 48-49).

Kınalızade, kadim fizik ve astronominin ilk maddesi olan heyulanın, basit, bileşik, mizaç, dört unsur, dört nitelik, biçim, küre gibi kavramlara dayanarak açıklandığını ifade eder. Bu açıklamalara göre, tüm cisimlerin temelinde heyula bulunmaktadır. Basit cisimler dört unsurdan oluşur: ateş, hava, su ve toprak. Ateş en hafif, toprak en ağır olanıdır. Bileşik cisimleri ikiye ayırır: tam olmayan ve tam olan bileşikler. Mizaç, bir cismin üstünlüğünü belirler ve dengeli ise, diğerlerine göre daha mükemmel ve faziletli olur. Mizaç bakımından denge durumu, bileşiğin Tanrı'ya bağlanmasını ve mükemmelleşmesini sağlar. Kınalızade'nin varlık basamaklarına ilişkin açıklamaları, bileşikler (maden, bitki, hayvan) ile ilgilidir. Basit cisimler arasında herhangi bir fark yoktur, ancak bileşikler arasında bir üstünlük basamaklanması vardır: madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar. Ayrıca, her bir varlık alanı içinde de türler arasında üstünlük vardır. Teleolojik anlayış, hayvanların ve evrenin amacına uygun olarak Tanrı tarafından yaratıldığını ifade eder. Kınalızade, hayvanların doğuştan sahip oldukları yetenekleri ve güçleri, Tanrı'nın bilgeliği ve yaratıcılığı sonucu olarak açıklar. Örneğin, bal arısının altıgen peteklerini geometri bilginlerini bile hayran bırakacak bir tarzda oluşturduğunu belirtir. (Kınalızade 2007: 77-80). Sonuç olarak, Kınalızade'nin açıklamaları, varlık basamaklarını ve evrenin düzenini Tanrı'nın bilgeliği ve yaratıcılığı ile ilişkilendirir, hayvanların doğuştan sahip oldukları yetenekleri ve özellikleri örneklerle anlatır.

Bu türlerden sonra insan dünyasının sınırları başlar. İnsan türü içinde de farklılıklar söz konusudur. İnsan dünyasında, insanlar arasındaki farklılıkların iki temel nedeni vardır. İlki, zorunlu durumlar ve insanın kontrolü dışındaki nedenlerden kaynaklanan farklılıklardır. İkincisi ise, insanın kişisel çabalarının sonucunda ortaya çıkan farklılıklardır. İnsanların bu farklılıkları, iklim ve coğrafya gibi faktörlerden kaynaklanabilir. Örneğin, kuzeyde yaşayanlar soğuk iklimden dolayı dengeden uzaklaşmış olabilirken, güneyde yaşayanlar aşırı sıcak nedeniyle dengelerini kaybetmiş olabilirler. Kınalızade, Türklerin hayvanlara benzemesini üç nedene bağlar: mizaçlarının dengeden uzak olması, anlayış ve zekalarının sınırlı olması

ve dillerinin hayvanların seslerine benzer olması. İnsanlar arasındaki farklılıkların ikinci nedeni ise, insanların çabaları ve gayretleri sonucunda ortaya çıkar. Kınalızade, bu çabanın sonucunda seçkinleşen dört grup insanı tanımlar: zanaatkarlar, alimler, veliler ve peygamberler. Zanaatkarlar, ustalıkları ve icatlarıyla toplumda saygınlık kazanırken, alimler bilim ve fenlerin derinliklerine inerek bu bilgileri diğerlerine aktarır. Veliler, ilahi ilham ve yetkinlikle donanmış, toplumu doğru yola yönlendirirler. (Kınalızade: 2007, s. 80-81) En yüce merteye ise peygamberlerdedir. Peygamberler, Tanrı'nın vahyiyle gönderilmiş, insanlara hidayet getirmiş ve sapkınlığı ortadan kaldırmıştır.

Bu sisteme bir de yine Kınalızade'nin soyut akıllar (ukul-i mucerrede) ve temiz ruhlar (nufus-ı mutahhare) dediği öğeler katılmıştır. Kınalızade'nin soyut akıllar ve temiz ruhlar olarak adlandırdığı kavramlara yer verilmektedir. Bu kavramlar, Batlamyus'un evrenin oluşum teorisi ve Yeni-Platoncu teosofiden etkilenerek İslam dünyasına girmiş heterodoks görüşlerden kaynaklanmıştır. Farabi, evrenin oluşumunu Tanrı'dan varlıklara doğru bir sudur süreci olarak açıklar. Bu sürecin kaynağı Tanrı'nın cömertliğinden kaynaklanan bir taşmadır. İlk Akıl, İlk Varlık'tan sudur eden ilk varlıktır ve madde değildir, cisimsel olmayan bir varlıktır. İlk Akıl'ın üç yönlü bir varlığı vardır ve bu yönler göre üç farklı varlık meydana gelir. Aynı şekilde İkinci Akıl'dan da üç farklı varlık meydana gelir. Bu süreç onuncu akıl, dokuzuncu nefsin ve gezegenlerin oluşumuna kadar devam eder. (Kınalızade: 2007, s. 81-83) Kınalızade'nin bahsettiği soyut akıllar ve temiz ruhlar, bu on akıl ve dokuz ruhtan oluşur. Bunun dışında Kınalızade eserinde üç farklı âlemi açıklar: berzah âlemi, melekler âlemi ve misal âlemi. Berzah âlemi, ruhun bedenden ayrıldıktan sonra geçtiği ve ilahi güçlerle donanarak ruhani ve cismani hazlarla dolacağı bir âlem olarak anlatılır. Melekler âlemi, maddi dünyadaki hükümlerin ahiret âlemi için geçerli olmadığını belirtir ve insan aklının bu âlemin hükümlerini anlayamayacağını iddia eder. Misal âlemi ise daha detaylı olarak açıklanır ve bu âlemde varlığı ispatlanmış bir âlemdir. Kınalızade, aklın kavrayamadığı bu misal âlemi ve ruhani nurların varlığına inanır ve bunun doğruluğunu kanıtlamak için önde gelen düşünürlerin görüşlerine başvurur. (Kınalızade, 2007: 92-93). Sonuç olarak, Kınalızade'ye göre misal âlemi vardır ve aklın bunu kavrayamaması, bu âlemin varlığını reddetmek için yeterli değildir.

Doğanın bir parçası olarak insanın ne olduğu sorusu özel anlamda felsefi antropolojinin konusu olmakla birlikte, antik dönemlerden itibaren gerek insanın var oluşu gerekse doğası üzerine bir takım fikirler ileri sürülmüştür. İnsanı felsefi anlamda ilk kez konu edinen Antik Yunanlılar için toplum ile tabiat arasında modern bilimsel düşünce dünyasındaki kadar katı sınırların olmadığı söylenebilir. Antik Yunanlılar için insan yaşamı ve kültür, doğal yaşamın bir parçasıdır. Antik Yunan filozofları, Tanrıların iradesine dayalı evren anlayışından insan aklına dayalı bir açıklama tarzına geçmiş olsalar da toplum ve tabiat arasında ayrı ve farklı bilgi alanları olabileceğini düşünmemişlerdir. Bu nedenle, toplum ve tabiatın aynı kurallara ve yasalara tabi olduğu düşüncesi yaygındır. Felsefenin başlangıcında Thales gibi düşünürler, kozmosu açıklamanın ve varlıkların temelinde yatan ana öğeyi bulmanın peşindeydiler. Thales'in kullandığı "physis" terimi, kozmosu ve varlıkların özünü açıklamak için kullanıldı. İnsanlar için, physis terimi, içsel dengeyi sağlayan, büyüme, değişme ve yok olma gibi olguların düzenine işaret etmekteydi. Bu kavram, insanın zorunlu eylemlerini açıklarken, irâdi eylemleri konusunda da geçerliydi ve erdemın kaynağını genellikle physis veya tanrıların kanunları olarak gören görüşler ortaya çıktı. Bu nedenle, Sofistlere kadar olan dönemde, insanın doğuştan sahip olduğu bazı özellikler veya potansiyeller, erdemli olma konusunda önemliydi. Sokrates ise insanın ahlaki değerleri, adaleti ve toplumsal hayatın düzeni için değişmez ilkeleri aramıştı. Bu bakımdan doğal iyilik ve doğal kötülüğün niteliğini araştırmış ve bu arayışında, insani yaşamın kozmik düzenle uyum içinde olması gerektiğini ve insanın da bu bütün içinde nihai bir amacı olduğunu düşünmüştü. Ahlaki yaşam, doğal düzenin bir uzantısıdır ve insan tabiatı tarafından belirlenir. Bu yaklaşım, insanı sadece çıkar ve hükmetme arayışında bir varlık olarak değil, ahlaki yaşamın gerekliliğini kavrayan bir varlık olarak ele alır. Platon, Sokrates'in arayışını devam ettirir ve gerçekliği duyumlanan dünya anlamındaki doğal yapıdan ayrı bir yere koyar. Platon'a göre, gerçeklik, duyumsal olmayan doğanın ötesinde yer alır ve düşüncelerle kavranabilen ideaların içinde bulunur. İdealar, tüm varlıkların amacını belirleyen ve taşıyan özlerdir. İnsanın ruhu görünmez ve ebedi bir dünyaya aitken, bedeni görünür ve geçici bir dünyaya aittir. Dolayısıyla, Platon'a göre, ruhun bedene hâkim olduğu bir yaşam amacı mevcuttur. Aristoteles, Sokrates ve Platon'un anlayışını paylaşır ancak maddeyi de önemser. Ona göre, doğa bir bütün

olarak madde ve formdan oluştuğu ve hareketin ve amacın formda bulunduğu bir varlık düzeni vardır. Aristoteles, tabiatı doğanın kendisi olarak tanımlar ve varlıkların hem maddesi hem de formunun doğanın bir parçası olduğunu belirtir. Form, varlıkların amacını içinde barındırır ve daima tabiatta mevcuttur.

Antik Yunan düşüncesinde, Sofistlerden başlayarak Sokrates, Platon ve Aristoteles ile devam eden ahlak düşüncesi, insanın doğuştan gelen niteliklerinin eğitimle birleşerek geliştirilmesine odaklanır. Tüm varlıkların bir amacı olduğu ve bu amaca yönelik işlevlerinin insanın durumunda daha karmaşık bir hal aldığı düşünülür. Yetkinleşme ve amaca uygun davranma fikri klasik ahlak felsefesinin temelini oluşturur. Antik Yunan ahlak anlayışının en önemli özelliği, insanın mevcut durumu ile potansiyel durumu arasındaki farkı vurgulamasıdır. Ahlak, insanın mevcut durumundan potansiyel durumuna nasıl geçebileceğini olanaklı kılar. Bu bakış açısına göre, ahlak belirli bir olgunlaşma durumunu, insani varlığın özünü ve nihai amacını varsayar. Ahlak, belirli erdemleri teşvik ederek ve zayıflıkları yasaklayarak insanın potansiyeline ulaşmasını sağlar. İslam felsefesinde de benzer bir anlayışı görmek mümkündür, burada da ahlakın insanın mevcut durumundan potansiyel durumuna ulaşmasına yardımcı olduğu vurgulanır. İslam filozofları, ahlak eserlerinde Aristoteles'in yaptığı gibi öncelikle insana özgü güçleri ve kabiliyetleri araştırmışlardır. Bu araştırma, insanın diğer canlılardan ayrılan özsel yapısını ve üstünlüğünü açıklamayı amaçlar. İnsanın kendine özgü nefsi ve fiillerinin incelenmesinin nedeni, her varlığın varoluş amacına uygun şekilde davranarak mükemmelleştiği düşüncesidir. Dolayısıyla insanın ahlaki tabiatı üzerine yapılan tartışmalar, insanın yetkinliğini ve amacını anlamak için önemlidir.

Kınalızade de geleneksel İslam felsefesindeki insan ve evren görüşlerinden hareketle insanı tanımlamıştır. Ona göre, insan kainattaki varlık kademeleri arasında orta bir konumda bulunur. İnsanın ikili bir varlık yapısı vardır: soyut bir ruh ve duyusal bir beden. İnsan, meleklik ve hayvanlık özelliklerini içinde barındırır; ancak hayvanlık özelliği insana yabancısıdır çünkü insan akıl gücüne sahiptir. İnsan, akıl kullanarak yaşamını düzenler ve mutluluğu elde etmek için çaba harcamak zorundadır. İnsanın mutluluğu ve yetkinliği kendi elindedir; isteklerine göre yaşarsa zelim kalırken, ahlaki değerlere uygun davranarak yetkinliklerini artırabilir

ve Allah'a yakınlaşabilir. İnsanın meleklik yönünü geliştirip hayvanlık özelliğini kontrol ederse, mükemmel bir varlık olabilirken, hayvanlık özelliğini ağırlıklı olarak tercih ederse, daha aşağı bir seviyeye düşer. (Kınalızade, 2007: 83-84). İnsanın ikili varlık yapısından doğan ve özellikle insanı diğer varlıklardan ayıran özelliği, konuşma yeteneğidir. Bu konuşma yeteneği, dıştan gelen kelimelerin telaffuzu değil, içsel olarak düşünme ve akıl yürütme yeteneği olarak tanımlanmıştır. Kınalızade'de insanın varlıkların yaratılış sürecinde fiziksel ve manevi olarak sahip oldukları özelliklerinin yetkinleşmesi veya tabii gelişim anlamıyla bir insanda tekamül fikrinin olduğu açıktır. (A. S. Oktay, 2005: 134). İnsanın konuşma yeteneğine sahip olması, insanın sosyal bir varlık (medeni bi't -tâb) olması ile bağlantılıdır. Sosyal bir varlık olması insanın başkaları ile bir arada yaşayabilmesine atıf yapar. Bu bir aradalık ise onun başka insanların hizmetine ve yardımına muhtaç olması ile alakalıdır. Bunun ötesinde Yaratıcı tüm varlıkları insanın hizmetine vermiştir. Bu durumda insanın mertebesi tüm varlıkların üzerinde olmaktadır. Ancak bir insan ancak başka bir insana hizmet ve yardım etmesi münasebetiyle birbirinden üstün değildir. Birbirine üstünlük sadece faziletli ve erdemli bir yaşam ile mümkündür. Bu fazilet ve erdem diğer insanlara ne kadar faydalı olduğu ile bağlantılıdır. Bu fayda tek taraflı olduğunda adalet sarsılır, adalet bu bakımdan eşitlik ve ölçülülük ile sağlanabilir. Evrenin tamamı da aslında bu düzen üzerine kurulmuştur: Adalet ve ölçülülük. Adaletin ne olduğunun bilinmesi önemlidir ve bunu Kınalızade insanın kurduğu denge ve uyum içinde güzel ahlaklı olmanın ölçüsü olarak tanımlar. Bu denge ilahi yasalar ile evrende sağlandığı gibi toplumsal hayatta da dengenin sağlanması için ilahi yasalardan faydalanılmalıdır. Toplumda adaleti sağlamak ve korumak için üç şey gerekir: Namus-ı rabbani, Hâkim-i insanî, Dînâr-ı mîzânî. Bu sınıflama, Aristoteles'in Nikomakhosa Etik eserinde belirttiği bir şekilde kullanılmış ve İslam ahlakçıları tarafından da benimsenmiştir. Bu üçünü Antik Yunan filozoflarının "namus" olarak adlandırdığını belirten kaynak, bunun gerekçesini siyaset anlamında açıklar. Dolayısıyla, adaletin araçları olan bu üç madde, her birinde siyaset anlamı taşır. Bu durumda, adalet toplumda bir araç olarak işlev görür. Adalet erdemi, kişinin hakiki yetkinlik ve ebedi mutluluğun meydana geldiği bir insan, "hakîm-i mutlak" ve "feylesûf-u kâmil" olarak adlandırılan kişiye ulaştığında gerçekleşir. Adaletin gerçekleşmesiyle meydana gelen bir üstünlük ve izzet vardır. Adalet erdemine sahip olmak aynı zamanda bir onur ve üstünlüktür.

Kınalızâde'nin evren anlayışı, klasik Ortaçağ İslam kozmolojisi ve astronomisine dayanır ve aynı zamanda Hristiyan ve Yahudi dinlerinin evren anlayışıyla uyumludur. Evreni varlık olması bakımından inceleyen Kınalızâde, üstün mümkünlük ilkesini benimseyerek sudûra dayalı bir hiyerarşik sistem oluşturur. Buna göre, evren Tanrı bilgisinin zorunlu bir sonucudur ve gök akılları ve küreleri, ay-altı âlemdeki olayların sebebidir. Kınalızade, gök akıllarının ve feleklerinin sayısını sınırlandırma konusunda farklı bir yaklaşım sergiler. Kınalızade, soyut akıllar ve temiz ruhlar olarak adlandırdığı öğeleri kabul eder. Bu unsurlar, Batlamyusçu evrenin oluşum teorisinden ve Yeni-Platoncu teosofiden esinlenen, İslam dünyasında heterodoks bir görüş olan Farabi'nin öğretilerinden etkilenmiştir. Farabi'ye göre, evrenin oluşumu Tanrı'dan gelen bir "südûr" yani taşma süreciyle açıklanır. İlk Varlık'tan gelen bu taşma süreci, İlk Akıl olarak adlandırılan bir varlık tarafından başlatılır. İlk Akıl ve ondan türeyen diğer varlıklar maddi değildir, cisimsel olmayan tözlerdir. Bu sürecin sonucunda, on akıl ve dokuz ruh ortaya çıkar. İlk Varlık'ı düşünen İlk Akıl, kendini bilen İlk Nefis ve Zorunlu Varlık ile ilişkili olan İlk Gök gibi varlıklar bu sürecin bir parçasıdır. Benzer şekilde, İkinci Akıl'ın üç aşamasıyla Üçüncü Akıl, İkinci Nefis ve Sabit Yıldızlar Feleği ortaya çıkar. Süreç, onuncu aklın, dokuzuncu nefsin ve Ay küresinin oluşumuna kadar devam eder. Onuncu Akıl ve Dokuzuncu Nefis, Ay küresinin akıl ve nefsidir. Kınalızade'nin soyut akıllar ve temiz ruhlar olarak adlandırdığı bu on akıl ve dokuz ruh, Farabi'nin öğretilerinden esinlenmiş ve İslam dünyasındaki düşünsel gelişmelere katkıda bulunmuştur. Kınalızade, ontolojik ve kozmolojik yapıya daha fazla ilgi gösterir ve astronomi bilimini matematiksel ve mekanik yöntemlerle değil, bu yapılarla ilgilenir. Ancak, klasik ortaçağ felsefesi geleneğine tabi olduğu ve yeni bir bakış açısı getirmediği söylenebilir.

Kaynakça

Barnes, Ernst (1931). "Discussion on the Evolution of the Universe," *Nature*, 128: 719–722.

Brungardt ,John, G. (2016). "The Primum Mobile in the Thomistic Aristotelianism of Charles De Koninck: On Natural Philosophy as Architectonic", Yayınlanmamış Doktora Tezi, THE CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA, Washington.

Bettini, Stefano (2005). “A Cosmic Archipelago: Multiverse Scenarios in the History of Modern Cosmology” (Erişim tarihi: 08 Kasım 2023) <https://arxiv.org/abs/physics/0510111>

Esin, Emel (2001). *Türk Kozmolojisine Giriş*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi.

Halvorson, Hans, Helge Kragh, “Cosmology and Theology”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), (Erişim tarihi:04.10.2023 <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/cosmology-theology/>).

Kınalı-zâde Ali Çelebi (2014). *Ahlâk-ı Alâ'i*, Çev. Prof. Dr. Fahri Unan, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, I. Dizi, S. 9.

Kınalızade Ali Çelebi (2007). *Ahlâk-ı Alâ'i*, Haz. Mustafa Koç, İstanbul, Klasik Yayınları.

Liebscher, Dierck-Ekkehard (2005). *Cosmology*, Berlin, Springer.

Mason, Stephen (2001). *Bilimler Tarihi*, Çev. Umur Daybelge, Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Oktay, Ayşe S. (2005). *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâ'i*, İstanbul, İz Yayınları.

Reichenbach, Bruce, “Cosmological Argument”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), <<https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/cosmological-argument/>>.

Ronan, Colin (2003). *Bilim Tarihi: Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*, Çev. Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun, Ankara, TÜBİTAK Yayınları.

Roos, Matt (2003). *Introduction to Cosmology*, Sussex, Wiley.

Mutlu, Esra Çağrı (2017). “Aristoteles’te Mekanik Açıklama Vs. Ereksel (Teleolojik) Açıklama” *ASOS Journal*, Yıl 5, S. 62, s. 155-170.

Nasr, Seyyid Hüseyin (1985). *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, İstanbul, İnsan Yayınları.

Nys, D. (1908). *Cosmology*. In *The Catholic Encyclopedia*. New York:

Robert Appleton Company. (erişim tarihi: 11 Aralık 2023) <http://www.newadvent.org/cathen/04413a.htm>)

Schwarz, Fernand (2001). *Düzensizliğin İçerisinde Düzen Maat ve Eski Mısır'a Dair* (çev. Ferim Örucü), Ankara: Yeni Yüксеktepe Yayınları.

Solmsen, Friedrich (1960b), *Aristotle's System of The Physical World: A Comparison With His Predecessors*, New York: Cornell University Press, s. 223.

Yurtoğlu, Bilal (2015). "Kınalızade'de Meratibu'l-Kainat ve İnsanın Evrendeki Yeri", *Dört Öge*, Yıl 3, Sayı 5, s. 149-175.