



TERCÜME MAKALE / TRANSLATION:

İBN MEYMÛN'UN KELÂMCILARIN CEVHER-ARAZ TEORİSİNE İLİŞKİN ON İKİ MUKADDİMESİNİN TERCÜMESİ***

“İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, thk. Hüseyin Atay, *Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye*, Kâhire, t.y.”

Çeviri:

Bilal TAŞKIN

Arş. Gör., Çanakkale O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi

Giriş

Birbirinden farklı görüşlere ve pek çok delil getirme yöntemine (*tarîk*) sahip olsalar da, kelâmcılar [cevher-araz teorisine ilişkin] on iki tane genel önerme (*el-mukaddimâtü'l-âmm*) geliştirmişlerdir. Bunlar, onların söz konusu dört meselede (*metâlib*)¹ temellendirmeyi amaçladıkları şeyleri temellendirebilmeleri için zorunlu olan hususlardır. Burada önce bu mukaddimleri zikredecek, akabinde

* 1135 tarihinde Kurtuba'da doğan Musa b. Meymûn temel eğitimini Endülüs'te almış, ancak hayatının önemli bir kısmını Kuzey Afrika ve Mısır'da geçirmiştir. Mısır'da kaldığı süre içinde Yahudi cemaatinin liderliğini yapmış, bu nedenle de “Reîs” lakabını almıştır. Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Bâcce gibi İslam düşünürlerinden önemli ölçüde yararlanan İbn Meymûn'un “en büyük Yahudi filozofu” olduğu ifade edilmiştir. Mısır'da bulunduğu sürece Müslüman idareciler tarafından himâye edilen İbn Meymûn 601/1204 tarihinde Fustat'ta vefat etmiştir. (Bu kısa biyografi TDV İslam Ansiklopedisi'nden alınmıştır. Bk. Mustafa Çağrıncı, “İbn Meymûn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (DİA), XX, 194-196). İbn Meymûn'un hayatı ve fikirleri ilgili olarak ayrıca bk. Atilla Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, (İstanbul: Değişim Yayınları, 2007).

** Bu çeviride İbn Meymûn'un Hüseyin Atay tarafından edisyon kritiği yapılan *Delâilü'l-Hâirîn* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.y.) adlı eseri esas alınmıştır. Çeviri, kitabın kelâmcıların cevher ve araz teorilerinin incelendiği 195-214. sayfaları arasını (yani 73. fasılı) kapsamaktadır. Çevirideki bütün dipnotlar ve bibliyografya mütercime aittir.

¹ Burada kastedilen dört meseleden maksat, bu çalışmada tercümesini sunduğumuz on iki mukaddimenin hemen akabinde yer verilen (a) âlemin sonradan yaratıldığına; (b) onu var eden bir yaratıcının olduğuna; (c) yaratıcısının tek olmasının gerektiğine ve (d) tecsîmin bâtil olduğuna ilişkin meselelerdir.

her bir mukaddimenin ne ifade ettiğini ve neleri gerektirdiğini izah edeceğim.²

Birinci Mukaddime: Cevher-i ferdin ispatı.

İkinci Mukaddime: Boşluğun (*halâ*) varlığı.

Üçüncü Mukaddime: Zaman ânlardan oluşmaktadır.

Dördüncü Mukaddime: Cevherler çeşitli arazlardan ayrılamazlar.

Beşinci Mukaddime: Biraz sonra zikredeceğim arazlar cevher-i ferd ile kâim olurlar ve cevher-i fert onlardan ayrılamaz.

Altıncı Mukaddime: Araz iki zamanda varlığını sürdürmez.

Yedinci Mukaddime: Yetilerin (*melekât*) hükmü onların yokluklarının hükmü gibidir. Şöyle ki yetiler ve onların yokluklarının hepsi bir fâile ihtiyaç duyan ve mevcut olan arazlardır.

Sekizinci Mukaddime: Mevcûdâtın tamamında –onlar bu ifadeyle bütün yaratılmışları kastederler- cevher ve arazların dışında hiçbir şey yoktur. Aynı şekilde tabî sûret de arazdır.

Dokuzuncu Mukaddime: Arazlar birbirlerini taşıyamazlar.

Onuncu Mukaddime: Mümkün olan şeyde şu varlığın/vâkıanın o tasavvurla örtüşmesi (*mutâbakat*) dikkate alınmaz.

On birinci Mukaddime: Sonsuzun imkânsızlığı noktasında, onun bilkuvve, bilfiil ya da dolaylı olarak (*bi'l-araz*) sonsuz olması arasında hiçbir fark yoktur. Yani bu sonuzun bir bütün olarak var olması, ya da var olan ve yok olan [parçalardan oluştuğunun] takdir edilmesi -ki bu dolaylı olarak sonsuzdur- arasında hiçbir fark yoktur. Onlar bütün bunların imkânsız olduğunu söylemişlerdir.

² Burada ele alınmakta olan mukaddimelerin tahlil ve eleştirisi için bk. Mehmet Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, (İstanbul: 2016), s. 39-75. Ayrıca bu on iki mukaddimenin D. B. Macdonald tarafından yapılan kısa güncel özeti için bk. D. B. Macdonald, "Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma", çev. Mehmet Bulğen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, XIV/1 (2016): 282-289; Kelâmında atomculuk görüşünün ortaya çıkışı ve tarihsel gelişimiyle ilgili bk. Çağfer Karadaş, "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", *Marife*, 2/2 (2002): 81-100; Josef van Ess, "Mu'tezile Atomculuğu", çev. Mehmet Bulğen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 1 (2012): 255-274.

On İkinci Mukaddime: Onların şu sözleridir: Duyular yanılırlar. Duyuların idrâk edebilecekleri şeylerin pek çoğu onların kapsamı dışında kalabilir. Bundan dolayı onların yargıda bulunabilecekleri iddia edilemez. Ayrıca onlar herhangi bir şart/kayıt olmaksızın (*mutlakân*) kesin kıyasın (*burhân*) ilkeleri arasında değerlendirilemez.

Bu mukaddimelerin sayımından sonra, tek tek onların anlamlarını ve gereklerini açıklamaya başlıyorum.

Birinci Mukaddime

Birinci mukaddimenin anlamı şudur: Kelâmcılar âlemin tamamının, yani âlemdeki her bir cismin, küçüklüğü (*dikkat*) nedeniyle bölünemeyen son derece küçük parçalardan meydana geldiğini kabul ederler.³ Onlara göre bu parçalardan hiçbirisi hiçbir yönden bir niceliğe (*kem*) sahip değildir.⁴ Bu parçalardan bazıları bir araya

³ Âlemi oluşturan cisimlerin terkibine ilişkin klasik kaynaklarda beş temel tasavvura yer verilir: Birincisi: Cisimler bilfiil tek tek parçalardan oluşurlar ve cisimlerin parçalanması bir noktada son bulur (*mütenâhi*). Bu, kelâmcıların çoğunluğunun tercih ettiği görüştür. İkincisi: Cisimler parçalardan oluşurlar, ancak bu parçalar sonsuza dek parçalanabilirler (*gayr-i mütenâhi*). Bu, Nazzâm'a nispet edilen görüştür. Üçüncüsü: Cisimler tek parçadırlar (*muttasıl*) ve fiilî olarak parçalardan oluşmuş değillerdir. Bir cisim parçalandığında artık "o" cisim olamaz. Bu durumda cismin parçalandığı adet sayısınca farklı cisimler ortaya çıkar. Ancak her bir cisim potansiyel olarak (*bilkuvve*) sonsuza dek parçalanabilme özelliğine sahiptir. Bu durum, fiilî olarak mevcut olan herhangi bir cismin potansiyel olarak (*bilkuvve*) sonsuz sayıda farklı cisim ya da cisimler olmaya elverişli (*kâbil*) olduğunu ifade eder. Bu, meşşâî filozoflara nispet edilen görüştür. Dördüncüsü: Cisimler tek parçadırlar ve fiilî olarak parçalardan oluşmuş değillerdir. Cisimlerin parçalanması, yani parçalanarak başka cisimlere dönüşmeleri sonsuz değildir, bilakis bir noktada son bulur. Bu görüş de Şehristânî'ye nispet edilmiştir. Beşincisi: Cisimler fiilen parçalanabilir olan parçalardan oluşmuşlardır ve bu parçaların fiilen parçalanmaları bir noktada son bulur; ancak vehmen parçalanmaları sonsuza dek sürebilir. Bu görüş de Sokrat öncesi tabiatçı filozoflardan kabul edilen Demokritos'a nispet edilmektedir. Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1997), II, 326; Saduddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, (Lübnan: Alemü'l-kütüb, 1998), III, 21-22; Muhammed Akkirmânî, *İklîlü't-terâcîm* (Dersaadet: Matbaa-i Osmaniyye, 1316), s. 17-18; Teftâzânî cismin hakikatine ilişkin üç muteber yaklaşımın olduğunu söyler: Birincisi: Kelâmcıların yaklaşımıdır. Buna göre cisimler sınırlı sayıda cevher-i fertlerden oluşmuşlardır. İkincisi: Meşşâî filozofların yaklaşımıdır. Buna göre cisimler madde/heyûlâ ve sûretten oluşurlar. Üçüncüsü: İsrâkî filozofların yaklaşımıdır ki, buna göre cisimler duyuların algıladığı halleriyle basittirler (yalın); madde-sûret birleşiminden (*terkîb*) ya da cevher-i fertlerden oluşmuş değillerdir. Bununla birlikte her bir cisim sonsuza dek parçalanmaya elverişlidir, *Şerhu'l-Makâsîd*, III, 23. Cevher araz teorisinin kelâmcılar açısından önemi ile ilgi olarak bk. Mehmet Bulğen, "Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2010): 61-65.

⁴ Nitekim Tehânevî'nin de belirttiği gibi niceliğin (*kem*) özelliklerinden birisi de vehmen parçalanabilmesidir, *Keşşâfu Istilâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*, "el-kısmet" md., (Lübnan: Mektebet-i Lübnan, 1996), II, 1399. Halbuki kelâmcılar ittifakla cevher-i ferdin ne hissene ne aklen ne de vehmen bölünemeyeceğini savunurlar. Nitekim

İBN MEYMÛN'UN KELÂMÇILARIN CEVHER-ARAZ TEORİSİNE İLİŞKİN ON İKİ
MUKADDİMESİNİN TERCÜMESİ

toplandıklarında ortaya çıkan bütün, bir niceliğe sahip olur. İşte bu bütün, cisimdir.

Bir görüşe göre iki parça (*cüz*) bir araya geldiğinde meydana gelen şeyin her bir parçası cisim sayılır ve bu parçaların her biri iki ayrı cisim olurlar.⁵

Parçaların her biri bir diğzerinin benzeri ve dengidir; aralarında hiçbir farklılık yoktur, olması da mümkün değildir. Kelâmçılar derler ki; bütün cisimler birbirine denk olan bu parçaların yan yana gelecek şekilde (*terkîb-i mücâveret*) birleşmeleri ile oluşur.⁶ Öyle ki onlara göre oluş (*kevn*) [bu parçaların] bir araya gelmelerinden (*ictimâ*); bozuluş (*fesâd*) ise ayrılmalarından (*iftirâk*) ibarettir. Ancak onlar bozuluşu "fesâd" olarak adlandırmazlar. Onlar derler ki: Oluşlar (*ekvân*), birleşme, ayrılma, hareket ve sükûndan ibarettir.⁷ Ayrıca şöyle demektedirler: Bu parçalar, parça teorisini kabul eden Epikür ve

meşhur bir tarifte cevher-i fert şöyle tanımlanmıştır: Cevher-i ferd, bir konumu olan (*zû vaz'*), ve ne parçalanarak (*kat'*) ne kırılarak (*kesr*) ne vehmen ve ne de varsayım olarak (*farz*) hiçbir şekilde parçalanmayı kabul etmeyen cevherdir, *Keşşaf*, "el-cüz" md., I, 558; Ebu't-Tayyib Muhammed Siddîk Han, *Ebcedü'l-ulûm*, (Lübnan: Dârü İbn Hazm, 2002), I, 222. Bu tanımda "bir konumu olan" (*zû vaz'*) kaydı ile cevher-i ferdin duyu yoluyla hissî işâreti kabul edebilecek bir yapıda olması, yani mütehayyiz olması kastedilmiştir. Bk. Munâ Ahmed Ebu Zeyd, *et-Tasavvuru'z-zerrî fi'l-fikri'l-İslâmî*, (Beyrut: el-Müessesetü'l-câmiyye, 1994) s. 26. Kelâm atomlarının sadece fiilen değil vehmen de parçalanamamasının sebebi tek bir atomun boyutsuz olmasıdır. Boyutu olmayan bir şeyin bir tarafı diğzer tarafından ayırt edilemeyeceği için vehmin atomu parçalaması ya da bölmesi muhaldir. Bu nedenle kelâmçılar cüz-i lâ yetecezayı parçalamaya Tanrı'nın kudretinin taalluk etmeyeceğini iddia ederler. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Mehmet Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, s. 261.

⁵ Eş'arî cevher-i fertlerden oluşan cisim ile ilgili ilgili on farklı görüşe yer verir. Bunlardan ikinci olarak aktardığı görüşe göre cevher-i fertler birleştiklerinde her bir cevher cisim olur, ayrıştıklarında ise bu özelliklerini yitirirler. Eş'arî bu görüşün Bağdat Mutezile'sinden bazı kimselere -muhtemelen İsa es-Sûfî'ye- ait olduğunu belirtir. Bk. *Makâlatü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafü'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter, (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1400/1980), s. 302.

⁶ Burada müellif kelâmçıların bütün cevherlerin birbirlerinin aynısı olması (*temâsülü'l-cevâhir*) yönündeki görüşlerine atıfta bulunmaktadır. Kelâmçılara göre cevher-i fertlerin hepsi aynı yapıdadır. Hem Eş'arî hem de Mutezile kelâmçıları arasında farklı kanaatler ileri sürenler olsa da -ki bu meyanda Eş'arî yedi ayrı görüşe yer vermektedir- bu yaklaşım kelâmçıların çoğunluğunun kanaatini yansıtmaktadır. Daha detaylı izahât için bk. Eş'arî, *Makâlat*, s. 308; Munâ Ahmed, *et-Tasavvuru'z-zerrî*, s. 36-37; İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, (Kahire: Dârü's-sakâfe, 1975), s. 137; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), s. 35.

⁷ Bağdâdî arazları otuz kısımda ele alır. Birinci kısımda yer verdiği (ekvân/oluşlar), dört temel oluştan (*ekvân-ı erba'a*) ibarettir. Bunlar: birleşme, ayrılma, hareket ve sükûndur. Bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 40-46; Cüveynî, *el-İrşâd*, thk. M. Yusuf Musa, (Mısır: Mektebetü'l-hâncî, 1950), s. 17. Cisimlerin oluşlardan ya da oluşlarla birlikte diğzer arazlardan oluşmasının zorunluluğu ile ilgili farklı yaklaşımlar için bk. Munâ Ahmed, *et-Tasavvuru'z-zerrî*, s. 197.

diğerlerinin benimsediği gibi dâima var olmak zorunda değildir. Aksine onlara göre Yüce Allah bu cevherleri kendi iradesine bağlı olarak her an yaratmaktadır. Aynı şekilde bu cevherlerin yok olmaları da mümkündür. Aşağıda sana onların cevherlerin yok olmaları hakkındaki görüşlerini anlatacağım.

İkinci Mukaddime

Boşluk (*halâ*) fikrini kabul etmeleri hakkındadır.⁸ Kelâmcılar (*usûliyyûn*)⁹ aynı şekilde boşluğun da var olduğunu kabul ederler.¹⁰ Boşluk, kendisinde hiçbir şeyin bulunmadığı, her türlü cisimden arınmış olan ve hiçbir cevherin kendisinde var olmadığı boyut ya da boyutlardır (*bu'd-eb'âd*).

Bu mukaddime, birinci mukaddimeyi kabul etmelerinin gereği olarak kelâmcılar için zorunlu bir mukaddimedir.¹¹ Şöyle ki, âlem mezkûr parçalarla dolu ise, cisimlerin birbirleri ile iç içe geçmeleri (*tedâhul*) tasavvur edilemediği halde, hareketli bir nesne nasıl hareket edebilecektir? Parçaların, hareket olmaksızın bir araya gelmeleri ya da ayrılmaları da mümkün değildir. Dolayısıyla kelâmcılar zorunlu olarak boşluk fikrini ispat etmek durumunda kalmışlardır. Böylece bu parçaların bir araya gelmeleri ve ayrılmaları mümkün hale gelmekte, ayrıca hareket eden cismin, hiçbir cisim ve cevherin bulunmadığı bu boşlukta hareket etmesi mümkün olabilmektedir.

⁸ Cismın ya da cevherin bulunduğu konumu ifade etmesi açısından halâ, hayyiz ve mekân kavramları birbirleriyle yakından ilgilidir. Halâ herhangi bir cevherin ya da cismın kendisinde bulunmadığı boşluktur. Hayyiz, kendisini bir cevher ya da cismın doldurduğu boşluktur. Hayyizde, boşluğu işgal eden şeyin boyutlu olması şartı yoktur. Mekân ise bir cismın boyutlarıyla birlikte nüfuz ederek doldurduğu boşluktur. Buna göre cevher-i fert ancak hayyizde bulunabilir (*mütehayyiz*), mekânda bulunmaz (*mütemekkin*). Cismın ise hem mekânda hem de hayyizde bulunabilir. Ahmed en-Nekrî, *Düstûru'l-ulemâ*, "hayyiz" md. (Lübnan: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 2000), II, 47; age., "halâ" md. II, 63-64; Cürcânî, *et-Tarifât*, "mekân" md., (Lübnan: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1983), s. 227; Munâ Ahmed, *et-Tasavvuru'z-zerrî*, s. 152-153.

⁹ Kelâmcılar için "usûlî" nitelemesinin kullanımı yaygın değildir. Burada kendilerinden "usûliyyûn" olarak bahsedilen kimselerin fıkıh usûlü âlimleri olmayıp kelâmı ifade eden usûlî'd-dîn mütehasısları olan kelâmcılar olması kuvvetle muhtemeldir.

¹⁰ Halâ kavramı ile ilgili detaylı bir inceleme için bk. Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, (Ankara: TDV Yayınları, 2015), s. 282-296.

¹¹ Boşluk fikrini kabul etmenin zorunluluğu cisimlerin sonlu (*mütenâhî*) parçacıklardan oluşmasından kaynaklanmaktadır. Zira cismın oluşması parçaların bir araya toplanmalarına bağlıdır. Toplanma ise hareket etmeyi gerektirir. Hareketin sağlanabilmesi için parçalar arasında, varlık türünden hiçbir şeyin bulunmadığı sıfır (*vacum*) alanın bulunması kaçınılmazdır. Nazzâm, bu yaklaşımın aksine cisimlerin sonsuz parçalardan oluştuğunu kabul eder. Parçaların sonsuzluğu, onların iç içe geçmelerine (*tedâhül*) imkân tanımaktadır. Parçaların iç içe geçerek hareket etmelerinin mümkün olduğunu savunarak Nazzâm 'halâ' fikrini reddetmektedir. Bk. Munâ Ahmed, *et-Tasavvuru'z-zerrî*, s. 152.

Üçüncü Mukaddime

Onların şu sözleridir: Zaman ânlardan oluşur. Onlar “ân” ile süresinin kısalığı nedeniyle bölünemeyen zaman dilimlerini kastederler. Bu mukaddime de aynı şekilde ilk mukaddimeye bağlı olarak onlar için zorunludur. Şöyle ki, kelâmcılar, şüphesiz, Aristo'nun, mesâfe, zaman ve mekânî hareketin üçünün varlıkta birbirine denk (*mütekâfi*) olduğuna, yani bunların birbirlerine nispetinin eşit olduğuna, dolayısıyla birinin bölünmesi ile diğerlerinin de aynı oranda bölüneceğine dair geliştirdiği burhânî delilleri görmüşlerdir.¹² Buna bağlı olarak onlar, zamanın muttasıl (sürekli) olması ve sonsuza dek bölünmesi durumunda, bölünmeyeceğini varsaydıkları parçanın bölünmesinin zorunlu olarak gerekeceğini idrâk ettiler. Aynı şekilde mesâfenin muttasıl olması durumunda -Aristoteles'in *Fizik* adlı eserinde açıkladığı gibi- zamanın bölünemez olduğu varsayılan bir “ân”ın da bölünmesi gerektiğini de öğrendiler. Bu nedenle onlar mesâfenin muttasıl olmadığını, aksine bölünmenin kendilerinde son bulduğu parçalardan meydana geldiğini varsaydılar (*ferazû*).¹³

¹² İslam düşüncesinde Aristocu zaman anlayışının detaylı bir incelemesi için bk. Mehmet Dağ, “İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (1973): 97-113.

¹³ Bk. Aristoteles, *Physics*, VI, 231a, 29-231b, 6; Hareket, zaman ve madde anlayışında büyük oranda Aristoteles'i takip eden İslam Felsefecileri cismin birleşik/mürekkebe değil bitişik/muttasıl olduğunu kabul ederler. Onlara göre cisim muttasıldır ve sonsuza dek parçalanabilir. Felsefeciler hareketi “tedrîcî olarak kuvveden fiile çıkış” şeklinde tarif ederler. Zaman ise onlara göre hareketin ölçümüdür. Eğer cisim bitişik ise -cisme bağlı olarak- mekânın da bitişik olması gerekir. Nitekim felsefeciler mekânı “Kapsayıcı cismin, içkin cismin dış yüze yine (*satih*) temas eden iç yüzeyidir” şeklinde tarif ederler. Mekân ve hareketin bitişik olmasının bir sonucu olarak mekânda gerçekleşen hareket ile hareketin ölçümü olan ve felsefecilere göre “bitişik nicelik” (*kemm-i muttasıl*) kabul edilen zamanın da bitişik olmaları gerekir. Felsefecilere göre cisim, sonsuza dek parçalanamayan belirli sayıdaki parçalardan bir araya gelmediği için aklen sonsuza dek parçalanabilir. Cisme bağlı olarak hareket ve zaman da sonsuza dek parçalanabilirler.

Kelâmcılar ise cismi bitişik değil birleşik/mürekkebe kabul ederler. Buna göre cisimde -dolayısıyla mekânda ve mesafede- meydana gelen hareket, birbirine belirli boşluk (*halâ*) aralıkları ile bağlı olan cevher-i fert ya da cevher-i fert kümeleri üzerinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla hareket bir cevher-i ferdin bir mekândan (yani bir cevher-i fertten) başka bir mekâna/cevher-i ferde intikalidir (*nukle*). Cisim birleşik olunca ona bağlı olan hareket, hareketin ölçümü olan zaman ve hareketin belli bir zamanda kat ettiği mekân aralığı' olan mesafe de birleşik olmaktadır. Kelâmcılara göre birleşik cismin en küçük birimi cevher-i fert iken birleşik olan zamanın en küçük birimi ândır. Her ân, yalnızca bir cevher-i fertteki bir harekete karşılık gelmektedir. Cisim ve zaman birleşik ise onların parçalanması bütünü oluşturan en küçük birimde son bulacaktır. Eğer cisim ve zamanın bitişik oldukları kabul edilecek olursa, onların bölünmelerinin sonlu (*mütenâhi*) bir parçada nihayet bulacağını ileri sürmek de mümkün olmaz. Munâ Ahmed, *et-Tasavvuru'z-zerrî*, s. 119-121, 137-139; Tehânevî, *Keşşâf*, “zaman” md., II, 308; H. Avni Arapkirli, “Araz, Hükemâya Göre Malûmun

Onlara göre zaman da aynı şekilde bölünmeyi kabul etmeyen “ân”lardan oluşmaktadır. Örneğin bir saat altmış dakika, bir dakika altmış saniye, bir saniye ise altmış salisedir. Neticede onlara göre bölünme bir şekilde -örneğin onda birlerle ya da daha kısa zaman birimleriyle ifade edilebilecek zaman parçacıklarına dek sürerek- son bulur. Bu parçalar, tıpkı mesafenin parçaları gibi hiçbir şekilde parçalanamazlar ve bölünmeyi kabul etmezler. Bu durumda zaman, konumu (*vaz'*) ve dizimi (*terfîb*) olan bir şey olmaktadır.

Onlar zamanın mâhiyetini asla tahkik edememişlerdir. Onlar için bu tespitin doğru olmasının nedeni şudur: Mâhir felsefeciler zaman hakkında hayrete düşmüş, hatta bazıları zamanın ne olduğunu dahi anlayamamış iken -nitekim Galen şöyle demiştir: “Zaman ilâhî bir şeydir, hakîkati idrâk edilemez.”- eşyânın tabîatının olmadığını savunan bu kimselerin (kelâmcılar) zamanın hakîkatini anlamaları çok daha zordur.

Bu üç mukaddimeyi benimsemeleri sebebiyle onlar için kaçınılmaz olan hususları dinle ve bunlara itimat et.

Onlar derler ki; hareket, bu parçalardan herhangi bir cevher-i ferdin, bir cevher-i fertten, onu takip eden diğer bir cevher-i ferde intikalidir. Buna göre hiçbir hareketin, konumu gereği (*bi-hasebi'l-vaz'*) diğer herhangi bir hareketten daha hızlı (*serî'*) olmaması gerekir. Onlar derler ki; hareket eden iki farklı şeyin bir/aynı zamanda iki farklı mesafeyi kat etmesinin sebebi uzun mesafeyi kat edenin daha hızlı hareket etmesi değildir. Bilakis bunun sebebi yavaş (*batî*) olduğunu söylediğimiz hareketin aralarına giren sükûnların (hareketsizlik) daha fazla olması ve hızlı olduğunu söylediğimiz hareketin aralarına giren sükûnların daha az olmasıdır.¹⁴ Güçlü bir yaydan atılan okun durumu ile kendilerine itiraz edildiğinde şöyle derler: Aynı şekilde onun hareketlerinin aralarına da sükûnlar girmiştir. Bitişik (*muttasıl*) olarak hareket ettiğini düşündüğün şey ise bir duyu yanılıdır. Çünkü duyular, on ikinci mukaddimede ortaya koydukları üzere, idrâk edilebilecek olan pek çok şeyi idrâk edemeyebilirler.

Aksâmı”, *Cerîde-i İlmiyye*, 68(1339): 2167; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, s. 466; M. Şemseddin Günaltay, “Müttekellimin ve Atom Nazariyesi”, *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, I (1925): 87-89.

¹⁴ Buna karşın İslam Felsefecilerine göre yavaşlık ve sürat cismin doğal eğilimi (*meyl*) ile ilgili bir durumdur. Eğilim güçlü ise hareket yavaş, eğilim zayıf ise süratli olur. Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (Pakistan: Dârü'l-meârifî'n-nûmaniyye, 1981), I, 209, 275-276; Kelâmcıların atomcu hareket teorisiyle ilgili bk. Alnoor Dhanani, “V./XI. Yüzyıl Kelâm Fiziğinin Problemleri”, (çev. Mehmet Bulğen), *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 13/2 (2015), s. 876 vd.

Onlara şöyle denilir: Değirmen taşı tam bir tur dönüğünde değirmenin çevresindeki parçanın (cüz') büyük daireyi oluşturan mesâfeyi kat etmesinin zamanı ile, değirmenin merkezine yakın olan parçanın küçük daireyi kat etmesinin zamanının aynı olduğunu görmez misiniz? Dolayısıyla çevrenin hareketi iç dairenin hareketinden daha hızlıdır. İç kısımdaki parçanın hareketi arasına daha fazla sükûnun girdiğini söylemeniz de mümkün değildir. Çünkü cismin tamamı yani değirmenin kütlesi tek ve bitişiktir.

Onların cevabı şudur: Değirmenin parçaları değirmen döndüğü anda birbirinden ayrılırlar. Merkeze yakın noktada dönen her bir parçanın arasına giren sükûnlar, merkeze uzak parçalar arasına giren sükûnlardan daha fazladır.

Onlara şöyle denilir: O halde biz nasıl değirmeni tokmakla parçalanmayan tek bir cisim olarak görüyoruz. Buna göre değirmen, döndüğünde parçaları ayrılmış, durduğunda ise birleşmiş ve ilk haline dönmüş olmaktadır. O halde nasıl değirmenin parçaları birbirinden ayrılmış olarak idrâk edilmemektedir.

Onlar bu problemin çözümünde, duyunun idrakinin değil aklın şahitliğinin itibara alınmasının gerekliliğini anlatan on ikinci mukaddimeyi kullanırlar.¹⁵

Sana anlatmış olduğum bu problemin, zikredilen üç mukaddimenin gerektirdiği en kötü sonuç olduğunu sanma. Boşluk (*halâ*) fikrini kabul etmenin gerektireceği sonuç çok daha garip, çok daha kötüdür. Hareket hakkında sana anlattığım bu durum, bu görüş itibarıyla, karenin çapının, karenin bir kenarına eşit olmasından daha kötü değildir. Hatta onlardan bazıları karenin mevcut olmayan bir şey olduğunu söylemişleridir.

¹⁵ Değirmen taşı örneği, kelâmcıların hareketin yavaş ve süratli oluşunu açıklamak için geliştirdikleri 'sükûnlar vasıtasıyla hareket' teorisine itiraz sadedinde ileri sürülmüş bir örnektir. Kelâmcılar bu itiraza iki türlü cevap verirler. Birincisi, onlara göre değirmen taşının, dönme esnasında -duyu idrakinin kapsamına girmeyerek şekilde-parçalara ayrılması ve böylece merkeze yakın parçaların arasına daha fazla sükûnun girmesi aklen imkânsız değildir. Nitekim Cüveynî değirmen taşındaki bu çözülmenin duyu ile idrâk edilebileceğini, ancak taşın dönmesinin gözün idrâk kapasitesini zayıflatığına işaret etmektedir. İkincisi cevap ise şöyledir: Kâdir-i mutlak olan Allah Teâlâ'nın "değirmen taşının atomlarını, dönme anında parçalarına ayırmaya ve sonra durduğu anda onlara birleştirmeyi ve terkibi iade etmeye gücü yeter". Bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-dîn*, nşr. Ali S. en-Neşâr, (Mısır: Münşeatü'l-Maârif, 1969), s. 146; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 275; Mehmet Dağ, "Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (1981): 227.

Hasılı ilk mukaddime itibarıyla geometrinin (*hendese*) bütün kesin delilleri (*berâhîn*) geçersiz hale gelmektedir. Bunlarla ilgili hususlar iki türlüdür:

Bunlardan bazıları tamamen geçersiz hale gelir. Örneğin doğrularda (*hutût*) ve yüzeylerdeki (*sutûh*) eşölçülemezlik/eşoransızlık (*tebâyün-incommensurability*), eşölçülebilirlik/eşoranlılık (*iştirâk-commensurability*) özellikleri, doğruların (*hutût*) rasyonel ve irrasyonel olmaları, Öklid'in Onuncu Kitabı'nın içeriğinin tamamı ve buna benzer şeyler gibi.¹⁶

Bazısının delilleri ise genelliğini kaybeder (*gayr-i mutlaka*). Örneğin, "Bir doğruyu iki eşit parçaya bölmek istiyoruz" sözümüz böyledir. Çünkü eğer doğrunun cevherlerinin sayısı tek ise, onların görüşüne göre doğrunun bölünmesi imkânsız olacaktır.¹⁷

Bil ki, Benî Şâkir'in *Kitabü'l-hiyel* adlı meşhur bir kitabı vardır. Kitapta yaklaşık yüz adet mekanik-otomat (*hîle*) ele alınır ki, hepsi ispatlanmış ve uygulanmıştır. Eğer boşluk (*halâ*) mevcut olsaydı bunlardan bir tanesi bile geçerli olmazdı. Ayrıca suların akıtılmasıyla ilgili çalışmaların pek çoğu bâtil olurdu.

Bu mukaddimelerin ve benzerlerinin temellendirilmesi yolunda ömürler tükenmiştir. Şimdi onların yukarıda zikredilen diğer mukaddimelerinin anlamlarını açıklamaya dönüyorum.

Dördüncü Mukaddime

Onların şu sözleridir: Arazlar mevcuttur ve cevherlere eklenen anlamlardır (*ma'ânîn zâidetün*)¹⁸. Hiçbir cisim onlardan ayrılamaz. Bu mukaddime bu kadarla sınırlandırılıysaydı doğru, anlaşılır, açık,

¹⁶ Bk. Öklid, *Euclid's Elements Of Geometry*, ed. ve çev. Richard Fitzpatrick, (yer ve tarih bilgisi yok, 2007), s. 282 ve devamı.

¹⁷ Râzî cevher ve araz teorisine yöneltilen geometrik itirazlardan doğrunun bölünmesine ilişkin dört itiraza yer verir. İbn Meymûn'un burada zikrettiği itiraz da bunlardan biridir. Râzî bu itirazlara cevap sadedinde şöyle demektedir: "Elbette ki kelâmcıların bu delillere karşı herhangi bir itirazı söz konusu olamaz. Ancak [kelâmcılar lehine] şu kadarı söylenebilir: [Filozofların] Bu geometrik delillerden bazıları dâirenin gerçek olmasına dayanmaktadır ki, bunlara itiraz edilebileceği açıktır. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi onların dâirenin ispatı ile ilgili güçlü bir delilleri yoktur. Temel tartışmalı/şüpheli olunca ona dayanan fer'î meselenin de elbetteki böyle olması gerekir." Bk. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risâlesinin Tahkîki ve Tahfîli", *Nazariyât*, 3 (2015): 165-167.

¹⁸ Arazların sıfat ya da mânâ olması ile ilgili olarak bk. İbrahim es-Saffâr el-Buhârî, *Telhîsü'l-edille li-kavâidi't-tevhîd*, thk. Hişam İbrahim, (Mısır: Dârü's-selâm, 2010), s. 239; Shlomo Pines, *Mezhebü'z-zerre inde'l-müslimîn*, çev. M. Ebû Rîde, (Kahire: Mektebetü'n-nahzati'l-Misriyye, 1946), s. 17-19.

tereddüt ve şüphe içermeyen bir mukaddime olurdu. Ancak onlar şöyle dediler: Cevherlerin her birinde eğer hayat arazi bulunmuyorsa, ölüm arazının bulunması kaçınılmazdır. Çünkü zıt nitelikleri kabul edebilen herhangi bir şey (*kâbil*), bunların birinden ayrı kalmaz.

Onlar derler ki, aynı şekilde her cevherde renk, tat, hareket ya da sükûn, birleşme ya da ayrışma (*ictimâ-iftirâk*) arazları bulunur. Eğer cevherde hayat arazi varsa onda diğer başka araz türlerinin bulunması da kaçınılmaz olur. Örneğin ilim ya da cehâlet, irâde ya da zıttı, kudret ya da acz, idrâk ya da bunun zıtlarından biri, özette canlı için var olabilen her şeyin ya kendisi ya da onun zıtlarından birisi canlıda bulunmalıdır.¹⁹

Beşinci Mukaddime

Onların şu sözleridir: Bu arazlar cevher-i fert ile kâim olurlar ve ondan ayrılmazlar. Bu mukaddimenin izahı ve anlamı şudur: Onlar şöyle derler: Allah'ın yarattığı cevher-i fertlerden her birinin arazları vardır ve onlar bu arazlardan ayrılmazlar. Örneğin renk, koku, hareket, sükûn, gibi. Ancak nicelik (*kemm*) bunlardan değildir. Çünkü hiçbir cevher nicelik sahibi değildir.²⁰ Zira onlar, niceliği araz olarak isimlendirmezler ve onda arazlık anlamının bulunduğunu düşünmezler.

Bu mukaddime itibarıyla onlar şöyle derler: Her araz her cisimde bulunabilir. Arazlardan herhangi biri hakkında, onun, şu cismin bütününe ait olduğu söylenemez. Bilakis onlara göre o araz o cisim oluşturan cevher-i fertlerin her birinde mevcuttur.²¹ Örneğin bir parça kardaki beyazlık yalnızca onun bütününde mevcut değildir. Aksine kardaki cevher-i fertlerin her biri beyazdır. Karın tamamında beyazlığın bulunmasının nedeni de budur.

¹⁹ Eş'arî bu konuda şöyle demektedir: "Allah (a.c) [cevherde-cisimde] bir arazi yaratmazsa onun zıttını yaratır. Aksi takdirde cevherler zıtlardan soyutlanmış olurlar ki bu doğru değildir", *Makâlât*, s. 571. Konuyla ilgili olarak ayrıca bk. *Makâlât*, s. 69-71; Ebu Reşid en-Neysâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, (Beirut: Ma'hedü'l-inmâ el-arabî, 1979), s. 236-238; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, s. 36-37, 39, 41, 42, Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 204.

²⁰ Kelâmcılara göre nicelik Tehânevî'nin de belirttiği gibi, hakîki değil, itibârîdir, *Keşşâf*, "kem" md., II, 1382; H. Avni Arapkirli, "A'râz-ı nisbiyye ve A'râz-ı ğayr-ı nisbiyye", *Ceride-i İlmîyye*, 69 (1340): 2195-2199.

²¹ Bu mukaddimenin temel özünü oluşturan bu iddiayı Eş'arî, Cübbâî ve diğer kelâmcılara (*ehl-i nazar*) nispet etmektedir: "Cübbâî ve diğer ehl-i nazar, tek bir hareketin bölünmesini, parçalanmasını, ayrılmasını, ayrıca herhangi bir şeyin hareketinin, renginin ve kokusunun olmasını reddederler. Derler ki: Bir cisim hareket ettiğinde, onda -her bir parçada bir hareket olacak şekilde- hareket eden şeyin parçaları sayısınca hareket bulunmaktadır", *Makâlât*, s. 319-320.

Onlar hareket eden cisim hakkında da aynı şeyi söylediler; bu cisimdeki her bir cevher hareket etmektedir. Cismin tamamının hareket etmesinin nedeni budur. Aynı şekilde hayat da onlara göre canlı olan cismin her bir parçasında (*cüz'*) bulunmaktadır. His de böyledir. Şu hisseden şeyin (*hassâs*) tamamındaki cevher-i fertlerin her biri onlara göre hissedici niteliktedir. Çünkü hayat, his, akıl ve ilim, onlara göre siyahlık ve beyazlık gibi birer arazdırlar. Şimdi onların bu konudaki farklı görüşlerini açıklayacağız.

Onlar nefis hakkında farklı görüşler beyan etmişlerdir. Kelâmcıların çoğunluğunun kanaatine göre nefis, örneğin insanı oluşturan cevherler bütününden sadece birinde mevcut olan bir arazdır.²² Bu cevherin insanı oluşturan cevherler bütünü içinde bulunması sebebiyle insanın tamamı nefis sahibi (*müteneffis*) diye adlandırılmıştır.

Kelâmcıların bir kısmı ise nefsin latif cevherlerden oluşan bir cisim olduğunu iddia ederler. Bu cevherler şüphesiz kendilerinin belirlenip nefis olmalarını sağlayacak bir araza sahiptirler. Onlar [nefsi oluşturan] bu cevherlerin bedeni oluşturan cevherlere karıştığını ileri sürerler. Bu nedenle onlar nefsin anlamının, bir tür araz olduğu görüşünden uzak değildirlen. Akıl ise -gördüğüm kadarıyla- onlara göre akleden zâtın bütünündeki bir cevher-i fertte mevcut olan bir arazdır.

Kelâmcılar arasında ilim arazının, bilen zâttaki cevherlerin her birinde mi yoksa yalnızca tek bir cevherde mi mevcut olduğu noktasında tereddüt (*hayret*) vardır. Her iki görüşe göre de sorunların (*şenâ'ât*) ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Onlara şöyle itiraz edilebilir: Biz madenlerin ve taşların çoğunun koyu renklere sahip olduklarını görürüz. Bunlar ufalandıklarında ise o renk kaybolur. Çünkü örneğin biz koyu yeşil zümrüdü ufaladığımızda beyaz parçalara dönüşür. Bu durum, zümrüdün her bir parçasının değil de bütünüünün bu arazla kaim olduğunun delilidir. Bundan daha açık olanı şudur: Canlı bir şeyden bazı parçalar koparıldığında bu parçalar canlı değillerdir. Bu da canlılığın her bir parçasının değil, bütünüünün bu anlamla (canlılık) kâim olduğunun delilidir.

²² Şemseddin Günaltay burada tercih edilen görüş olarak verilen yaklaşımı Ebu İshak el-İsferâînî ve takipçilerine, aşağıdaki diğer görüşü ise Cüveynî ve taraftarlarına ait olduğunu ifade etmektedir, "Mütekellimin ve Atom Nazariyesi", s. 90.

Bu itirazla karşılaştıklarında onlar şöyle cevap verirler: Arazın devamlılığı yoktur. Ancak -bir sonraki mukaddimede açıklayacağım görüşlerinde olduğu üzere- araz sürekli yaratılmaktadır.

Altıncı Mukaddime

Onların şu sözleridir: Arazın iki zamanda varlığını sürdüremez (*bekâ*). Bu mukaddimenin anlamı şudur: Onlar şöyle iddia ettiler: Allah (a.c.) cevheri ve onda dilediği herhangi bir arazı birlikte ve defaten yaratır. Allah Teâlâ arazsız cevher yaratmaya kudreti olmakla nitelenemez. Çünkü bu imkânsızdır. Arazın hakîkati ve anlamı; onun, varlığını devam ettirmemesi ve iki zamanda var olmamasıdır. Burada “zaman”la iki ânı kastederler. Araz yaratıldığı anda yok olur ve varlığı devam etmez. Akabinde Allah o arazın türünden başka bir araz yaratır. O da aynı şekilde yok olur. Ardından onun türünden üçüncü bir araz yaratır. Allah bu araz türünün varlığını devam ettirmeyi dilediği müddetçe bu durum devam eder. Allah bu cevherde başka tür bir araz yaratmayı dilerse yaratır. Yaratmayı dilemez ve başka herhangi bir araz da yaratmazsa o cevher yok olur. Bu onların bir kısmının -ki onların çoğunluğunu oluşturmaktadır- görüşüdür. Kelâmçıların iddia ettikleri, arazların yaratılması böyledir.²³

Mutezile’den bir grup kelâmçıya göre bazı arazların varlığı bir süre devam ederken, diğer bir kısmının varlığı iki zamanda devam etmez.²⁴ Onların bu konuda falan araz türünün varlığı devam eder, falan araz türünün varlığı ise devam etmez şeklinde dayandıkları bir ilkeleri yoktur. Onları bu görüşe²⁵ sevk eden şey, herhangi bir tabîatın varlığını kabul etmemeleri ve belli bir cismin tabîatının şöyle şöyle arazların kendisine ilişmesini (*ilhâk*) gerektireceğini reddetmeleridir.²⁶ Aksine onlar şunu demek isterler: Allah Teâlâ bu

²³ Bk. Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), s. 86-89.

²⁴ Eş’arî’nin de belirttiği gibi Mutezile’den Ebü’l-Hüzeyl gibi bazı kimselere göre arazların bir kısmı iki zamanda varlıklarını devam ettirirken, diğer bir kısmı devam ettirememektedir. Bunun nedenlerinden birisi insan hürriyetini temellendirebilmektir. Buna göre örneğin insanın kudreti gibi bazı arazlar sürekli yaratılmayıp belli bir müddet varlıklarını devam ettirebilirler. Bk. Eş’arî, *Makâlât*, s. 358; Munâ Ahmed, *et-Tasavvuru’z-zerrî*, s. 244-245, 287-290; es-Saffâr, *Telhîsü’l-edille*, s. 288-292.

²⁵ Burada kastedilen, eşyanın tabîatının olmadığı görüşüdür.

²⁶ Kelâmçılar tabiat kavramını genel olarak “fiziksel varlığın davranışını belirleyen doğal nitelik” anlamında ele almışlardır. Nazzâm, Câhız, Ka’bî gibi bazı kelâmçılar eşyada tabiatı kabul ederken, Mutezile ve Ehl-i Sünnet kelâmçılarının kahr ekseriyeti tabiat görüşünü reddetmektedirler. Konuya ilişkin geniş açıklamalar için bk. Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 99-134; Munâ Ahmed, *et-Tasavvuru’z-zerrî*, s. 259-275.

arazları şu anda herhangi bir tabîatın ve başka bir şeyin aracılığı olmaksızın yaratmıştır.

Bu görüş kabul edildiğinde zorunlu olarak onlara göre arazın varlığının da devam etmemesi gerekir. Çünkü “arazın varlığı bir süre devam eder, sonra yok olur” dersen, onu neyin yok ettiği sorusu ortaya çıkar. Eğer cevaben ‘onu Allah’ın dilediği vakitte yok ettiğini’ söyleyecek olursan bu onların görüşleri açısından doğru olmaz. Çünkü yokluk failin fiili değildir. Zira yokluk bir faile ihtiyaç duymaz. Bilakis fail fiilini terk ettiği için o fiilin yokluğu (*‘ademü’l-fi’l*) meydana gelir. Bu [yaklaşım] bir yönüyle doğrudur.²⁷ Dolayısıyla kelâmcıların bu görüşleri -bir şeyin varlığını ya da yokluğunu gerektiren herhangi bir tabîatın bulunmadığını amaçlamaları nedeniyle- arazların art arda (*mütetâbi’aten*) yaratıldığını savunmalarına yol açmıştır.

Kelâmcılardan bazılarına göre Allah cevheri yok etmeyi murad ettiğinde onda araz yaratmaz ve böylece cevher yok olur.

Bazıları ise şöyle demişlerdir: Allah âlemi yok etmek istediğinde bir mahalde olmaksızın fenâ arazını yaratır. Böylece bu fenâ âlemin varlığını ortadan kaldırır.

Bu mukaddime gereğince kelâmcılar şöyle derler: Kırmızıya boyadığımızı düşündüğümüz şu elbiseyi boyayan kesinlikle biz değiliz. Bilakis kırmızı boyanın elbise ile teması (*mukârenet*) anında elbisede bu rengi yaratan Allah’tır. Ancak biz bu boyanın elbiseye geçtiğini (*te’addî*) zannederiz. Hâlbuki -kelâmcıların dediğine göre- durum öyle değildir. Aksine, Allah âdetini, örneğin şu siyah rengin, yalnızca elbisenin çivit (*nîlic*) ile teması anında meydana gelmesi yönünde gerçekleştirmektedir (*ecrâ*). Siyahlaşan şeyin siyaha teması anında Allah’ın yarattığı siyahlığın varlığı da devam etmez. Aksine o siyahlık anında yok olur ve onun yerine başka bir siyahlık yaratılır. Allah âdetini aynı şekilde bu siyah yok olduktan sonra kırmızının ya da sarının yaratılması yönünde değil, onun dengi bir siyahın yaratılması yönünde gerçekleştirir.

Bu yaklaşımları nedeniyle onlar şunu kabul etmek durumunda kalmışlardır: Şu anda bildiğimiz şeyler dün bildiğimiz şeyler değildir. Aksine dün bildiklerimiz yok olmuş ve onların dengi olan

²⁷ Neticede eşyanın tabîatının var olduğu kabul edilmeyip, eşyanın Allah’ın irâdesine bağlı olarak yaratıldığı iddia ediliyorsa, arazların varlıklarının devam etmemesi gerekir. Dolayısıyla yukarıda Mutezile’den bir grup kelâmcıya nispet edilen “bazı arazların varlığının belli bir süre devam edip, diğer bir kısmının varlığının iki zamanda devam etmediğine” ilişkin görüş doğru olmamaktadır.

başka ilimler yaratılmıştır. Onların böyle söylemelerinin sebebi ilmin araz olmasıdır.

Nefis de aynı şekildedir. Nefsin araz olduğunu kabul edenlere göre örneğin her nefis sahibi için her dakikada yüz bin nefsin yaratılıyor olması gerekir. Çünkü bildiğin gibi onlara göre zaman parçalanmayan ânlardan oluşmaktadır.

Bu mukaddime gereğince kelâmçılar şöyle derler: İnsan kalemi hareket ettirdiğinde onu hareket ettiren insan değildir. Çünkü kalemde meydana gelen bu hareket Allah'ın kalemde yarattığı bir arazdır. Aynı şekilde kalemi hareket ettirdiğini zannettiğimiz elin hareketi de hareket eden elde Allah'ın yarattığı bir arazdır. Allah âdetini elin hareketinin kalemin hareketiyle beraber olması yönünde gerçekleştirmiştir. Yoksa elin hiçbir etkisi yoktur ve el kalemin hareketinde hiçbir şekilde sebep değildir. Çünkü onların dediğine göre araz kendi mahallini aşamaz.²⁸

Kelâmçılar şu konuda ittifak etmişlerdir: Çivit küpüne batırılan ve boyanan şu elbiseyi siyah yapan şey çivit değildir. Çünkü siyahlık çivit cisminde mevcut olan bir arazdır; başka bir şeye geçemez. Bir fiil meydana getirebilen hiçbir cisim yoktur. Nihâî fâil Allah'tır. Çivite temas ettiğinde elbisede siyahlığı meydana getiren (*ihdâs*) O'dur. Çünkü Allah âdetini bu şekilde yürütmektedir. Neticede hiçbir surette "Şu şunun sebebidir" denilemez.

Buraya kadar anlattıklarımız kelâmçıların çoğunluğunun görüşüdür. Bazıları nedenselliğin var olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak kelâmçılar bunu hoş karşılamamışlardır.

İnsanların fiilleri noktasında ise kelâmçılar arasında görüş ayrılığı vardır. Kelâmçıların ekserisinin ve Eş'arîlerin çoğunun görüşü şudur: Şu kalem hareket ettirildiği anda Allah dört araz yaratır. Bunlardan hiçbirisi diğerinin nedeni değildir; onlar yalnızca varlıkta beraberdirler. Birinci araz kalemi hareket ettirmeyi irâdemdir. İkinci araz kalemi hareket ettirmeye kudretimdir. Üçüncü araz insanın hareketinin (*el-hareketü'l-insaniyye*) bizzat kendisidir, yani elin hareketidir. Dördüncü araz kalemin hareket etmesidir. Bunun sebebi onların şu iddialarıdır: İnsan bir şeyi irâde ettiğinde ve zannınca o fiili yaptığında kendisi için bir irâde ve irâde ettiği şeyi yapma gücü (*kudret*) ve ayrıca yapma eylemi (*fiil*) yaratılır. Çünkü insan kendisinde yaratılmış olan kudret ile bir şey yapamaz. Yaratılmış kudretin bir fiilin meydana gelmesinde hiçbir etkisi (*eser*) yoktur.

²⁸

Bu konuda bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkira*, s. 272-273.

Mutezile ise şöyle demektedir: İnsan bir fiili kendisinde yaratılan kudret ile yapar.

Eş'arîler'in bir kısmı şöyle der: [Kişide] yaratılan kudretin fiilde belli bir etkisi vardır ve fiile bir taalluku vardır.²⁹ Ancak Eş'arîlerin çoğunluğu bunu hoş karşılamamıştır.

Onların tamamına göre, yaratılmış olan irâde ve kudret, aynı şekilde -onların bir kısmına göre- yaratılmış olan fiil; bütün bunlar varlıklarını sürdürmeyen arazdırlar. Şu kalemde hareketten sonra başka bir hareketi yaratan yalnızca Allah'tır. Kalem hareket ettiği sürece bu böyle devam eder. Aynı şekilde kalem ancak onda sükûnun yaratılması anında durur. Kalem durduğu sürece onda birbiri ardına sükûnun yaratılması devam eder. Allah arazi melekler, felekler ve diğer mevcut olan şeylerin (*eşhâsü'l-mevcûdât*) tamamında her ân -ki bununla zamanın fertlerini kastediyorum- yaratmaktadır. Bu durum her an devam etmektedir. Kelâmcılar şöyle derler: Allah'ın fâil olduğuna dair gerçek iman budur. Onların görüşüne göre kim Allah'ın böyle yaptığına inanmazsa Allah'ın fâil olduğunu inkâr etmiş olur. Böyle bir görüş karşısında bana göre ve bütün âkil sahiplerine göre şöyle söylenir: Siz insanın aldatıldığı gibi Allah'ı mı aldatıyorsunuz. Çünkü bu iddianız tam bir aldatmacadır (*hud'a*).

Yedinci Mukaddime

Onların şu inançlarıdır: Yetiler (*melekât*) cisimde mevcut olan, cismin cevherine eklenen (*zâid*) anlamlardır. Bunlar da aynı şekilde mevcut olan arazlardır. Yetiler sürekli yeniden yaratılmaktadırlar; onlardan herhangi bir şey yok olduğunda bir başkası yaratılır. Bunun açıklaması şudur: Onlar sükûnu hareketin yokluğu, ölümü hayatın yokluğu, âmâlîği görmenin yokluğu olarak ve bunlara benzer diğer bütün yeti yokluklarını [yokluk olarak] görmezler. Aksine onlara göre hareket ve sükûnun hükmü, sıcaklık ve soğukluğun hükmü gibidir. Nasıl ki sıcaklık ve soğukluk, sıcak ve soğuk olan konularda (*mevzu'*) mevcut olan arazlardır; aynı şekilde hareket de hareket eden şeyde yaratılan bir arazdır. Sükûn de Allah'ın sâkin olan şeyde yarattığı bir arazdır. Önceki mukaddimede geçtiği üzere sükûn da iki ayrı zamanda varlığını sürdürmez.

Kelâmcılara göre Allah sükûnu sâkin olan şu cismin parçalarının her birinde yaratmaktadır; bir sükûn yok olduğunda başka bir sükûn

²⁹ Burada kastedilen Eş'arî kelâmcıların Bâkîllânî ve Cüveynî olması muhtemeldir. Bâkîllânî ve Cüveynî'nin insan fiillerine ilişkin yaklaşımlarının genel bir değerlendirmesi için bk. Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s. 269-280.

yaratılır. Sâkin olan şey sâkin olarak kaldığı sürece bu böyle devam eder.

Onlara göre ilim ve cehâlette de kıyas aynı şekildedir. Şöyle ki, onlara göre cehâlet mevcuttur ve arazdır; câhil kişi herhangi bir şeyi bilmediği sürece sürekli olarak bir cehâlet yok olur ve bir başka cehâlet yaratılır.

Ölüm ve hayatta da kıyas aynı şekildedir. Çünkü kelâmçılara göre bunların her ikisi de birer arazdır. Onlar canlının, canlı olduğu sürece bir hayatın yok olup başka bir hayatın yaratıldığını açık bir şekilde ifade ederler. Allah canlının ölümünü dilediğinde, iki zamanda varlığını sürdüremeyen hayat arazının yok olmasını takiben onda bir ölüm arazını yaratır. Onlar bütün bunları açıkça ifade ederler.

Bu yaklaşım nedeniyle zorunlu olarak şu hususun gerekliliği ortaya çıkar: Allah'ın yarattığı ölüm arazı da anında yok olur ve Allah başka bir ölüm yaratır. Eğer böyle olmasaydı ölüm hali devam etmezdi. Bilakis hayatın akabinde diğer bir hayatın yaratılması gibi ölümün akabinde de başka bir ölüm yaratılmaktadır. Keşke Allah'ın ölüde ölüm arazını ne zamana dek yaratacağını bilebilsem; ölü'nün şekli varlığını koruduğu sürece mi yoksa cevherlerinden herhangi biri varlığını devam ettirene dek mi? Çünkü Allah yaratmakta olduğu ölüm arazını –onların görüşüne göre- cevher-i fertlerin her birinde yaratmaktadır. Nitekim biz binlerce yıldır var olan ölümlerin dışlarını bulmaktayız. İşte bu Allah'ın cevheri yok etmediğinin delildir. Dolayısıyla Allah binlerce yıldır ölüm arazını o cevherde yaratmaktadır; bir ölüm yok olduğunda diğer bir ölüm yaratılmaktadır. Bu onların çoğunluğunun görüşüdür.

Mu'tezile'den bazıları ise şöyle derler: Yetilerin yokluklarının (*a'dâmü'l-melekât*) bazıları mevcut şeyler değildir. Bilakis, onlar derler ki, acz kudretin yokluğu, cehâlet de bilginin yokluğudur. Ancak bu yaklaşımları bütün yeti yokluklarında geçerli değildir. Karanlığın aydınlığın yokluğu, sükûnun hareketin yokluğu olduğunu iddia etmezler. Aksine onlar kendi inançlarına uygun olarak bu yokluklardan bazılarını mevcut, bazılarını ise yetinin yokluğu (*ademü'l-meleke*) olarak değerlendirirler. Bu onların, bazı arazların bir süre varlığını devam ettirip bazılarının ise iki zamanda varlığını devam ettiremediği yönündeki görüşlerinin benzeridir. Nitekim herkesin amacı, özü itibariyle görüşlerimize ve mezheplerimize uygun bir varlık anlayışı ortaya koymaktır.

Sekizinci Mukaddime

Kelâmcıların şu sözleridir: Cevher ve arazdan başka bir şey yoktur.³⁰ Doğal (*tabî'î*) sûretler de aynı şekilde arazdır. Bu mukaddimenin izahı şudur: Onlara göre -ilk mukaddimedede de açıkladığımız gibi- bütün cisimler birbirinin dengi olan (*mütemâsil*) cevherlerden oluşur. Cevherlerin birbirinden farklılığı yalnızca arazlardır. Dolayısıyla onlara göre canlılık, insanlık, duyu ve konuşma (*nutk*); bütün bunlar beyazlık, siyahlık, acılık ve tatlılık gibi birer arazdır. Öyle ki, şu türün (*nev'*) ferdinin başka bir türün ferdinden farklılığı, aynı türden olan fertlerin farklılığı gibidir. Hatta onlara göre göklerin, daha da öte meleklerin ve -var sayıma göre- arşın cismi, yeryüzündeki her türlü böceğin cismi ya da herhangi bir bitkinin cismi; bütün bunların hepsinin cevheri tektir. Bunlar yalnızca arazlar ile farklılaşırlar. Hepsinin cevherleri ise cevher-i fertlerdir.³¹

Dokuzuncu Mukaddime

Onların şu sözleridir: Arazlar birbirlerini taşımazlar.³² Onlara göre şu/belirli arazı başka bir arazın, bu başka arazı ise cevher-i ferdin taşıdığı iddia edilemez. Aksine arazların hepsi doğrudan ve eşit bir şekilde cevherler tarafından taşınırlar. Onların bundan kaçınmalarının nedeni bu son arazın cevherde ancak ilk arazın önceden [mevcut olmasından] sonra var olabilmesidir. Hâlbuki onlar arazların bir kısmı için böyle bir şeyin geçerli olmasını reddederler. Onlar arazların bazılarının -başka bir araz onu [önceden] belirlemiş (*tahsîs*) olmaksızın- rastgele her türlü cevherde bulunmasının imkânını ortaya koymak isterler. Bu, onların arazların tamamının

³⁰ Kelâm ilminde genel anlamda âlemi oluşturan unsurların cevher, cisim ve araz olmak üzere üç sınıf olduğu kabul edilmiştir. Ancak Ebu Mansûr el-Mâturîdî, cevherlerden mürekkep olmaları nedeniyle cisimleri de cevher kategorisinde değerlendirir. Bu nedenle o âlemi oluşturan unsurların iki sınıf olduğunu söylemiştir. Bunlar hem cevher-i ferdi hem de cisimleri kapsayan 'ayn ile arazlardır. Bk. Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille fî Usûli'd-dîn*, (Mısır: Mektebetü'l-ezheriyye, 2011), I, 179-180. Ayrıca bk. Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s. 80-84.

³¹ Kelâmcılara göre bütün cevherlerin aynı/özdeş (*mütemâsil*) olmasının nedeni boyutsuz olmalarıdır. Cevherler uzunluk, derinlik ve genişlik gibi boyutlara sahip olmadıkları için kendilerini birbirlerinden farklılaştıracak şekil, sınır, kısım gibi birincil niteliklerden yoksundurlar. Kelâmcıların atomlarının boyutsuz olmasıyla ilgili görüşleri için bk. Alnoor Dhanani, "Kelâm[cıların] Atomları ve Epikürçü Minimal Parçalar", (çev. Mehmet Bulğen) *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2011/1): 245-258.

³² İbn Metteveyh'in de belirttiği gibi arazların birbirini taşıyamamasının nedeni arazların boşluğu doldurma özelliğinin (*tehayyüz*) olmaması, başka bir ifade ile onların cevherden bağımsız olarak kendilerine işaret edilebilecek bir yapıda olmamalarıdır. Bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkira*, s. 172; Krş. Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 198.

[cevherleri] belirleyici yapıda olduğu yönündeki görüşleri ile de uyumludur.

Aynı şekilde başka bir açıdan baktığımızda; yüklem kendisine yüklendiği konu (*mevzû'*), belli bir süre sâbit ve sürekli kalmaya ihtiyaç duyar. Onlara göre araz iki zamanda -yani iki ânda- varlığını sürdüremiyor ise; bu durumda arazın başka bir arazi taşıması nasıl mümkün olabilir?

Onuncu Mukaddime

Bu onların dile getirdikleri ve kelâm ilminin temeli olan tecviz (her şeyin imkân dâhilinde olduğu) iddiasıdır.³³ Bunun anlamını dinle: Onlar hayal edilebilen her şeyin aklen mümkün (*câiz*) olduğunu kabul ederler. Örneğin yer küresinin dâirevî olarak dönen bir feleğe dönüşmesi, feleğin yer küresine dönüşmesi aklen gerçekleşmesi mümkün şeylerdir. Ateş küresinin merkeze, toprak küresinin çevreye doğru hareket etmesi de böyledir. Şu cisim için şu mekân akli imkân bakımından başka bir mekândan daha uygun değildir. Onlar derler ki, müşâhede edilen şu mevcûdattan her birinin, olduğundan daha büyük ya da daha küçük olması yahut hâlihazırda bulunduğu şekilden ve mekândan farklı bir durumda olması -aynı şekilde- aklen mümkündür. Örneğin kelâmcılar bir insanın büyük bir dağ kadar olup, çok başlı, havada uçan bir yapıda olmasının ya da sinek kadar küçük bir filin yahut fil kadar büyük bir sineğin var olmasının mümkün olduğunu söylerler. Böyle bir tecviz âlemin tamamı için geçerlidir. Onlar şu/belirli özellikte olduğunu varsaydıkları herhangi bir şey hakkında şöyle derler: Onun bu şekilde olması da mümkündür, başka şekilde olması da mümkündür; -varlığın/vâkıanın, varsaydıkları şeye uyup uymamasına bakılmaksızın- falan şeyin şöyle olması başka türlü olmasından evla değildir. Çünkü şu bilinen bir sûreti, belirli ölçüleri, değişmeyen ve dönüşmeyen ayrılmaz özellikleri (*hâlâtün lâzimetün*) olan mevcut şeyin bu şekilde olması ancak âdetin öyle gerçekleşmiş olmasından dolayıdır. Örneğin sultanın âdeti şehrin çarşılarını yalnızca binekle gezmesidir; sultan hep bu şekilde görülmüştür. Ancak aklen sultanın şehirde yürüyerek dolaşması imkânsız değildir. Aksine bu, şüphesiz mümkün ve gerçekleşmesi câiz olan bir durumdur.

³³ Bu konuda kelâmcıların özellikle de Eş'arîlerin yaklaşımı özetleyen Bulğen'in tahlil ve alıntıları için bk. Mehmet Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, s. 61-68.

Aynı şekilde kelâmcılar derler ki; toprağın merkeze, ateşin yükseğe hareket etmesi ya da ateşin yakması ve suyun soğutması âdetin öyle gerçekleşmiş olması dolayısıyladır. Aklen bu âdetin, ateşin ateş olarak kaldığı halde soğutması ve merkeze doğru hareket etmesi şeklinde değişmesi imkânsız değildir. Suyun, su olarak kaldığı halde ısıtması ve yükseğe doğru hareket etmesi de böyledir. Bütün mesele bunun üzerine binâ edilmiştir.

Bununla birlikte onlar birbirine zıt iki şeyin aynı anda aynı mahalde toplanmasının imkânsız olduğunu ve doğru olmadığını, aklın böyle bir şeyi câiz görmediğini kabul ederler. Aynı şekilde onlar, kendisinde hiçbir arazın bulunmadığı bir cevherin ya da -bazılarının iddiasına göre- hiçbir mahalde bulunmayan bir arazın varlığının imkânsız olduğunu, aklın böyle bir şeyi caiz görmediğini ileri sürerler.

Kelâmcılar aynı şekilde cevherin araza ya da arazın cevhere dönüşmesinin doğru olmadığını ifade ederler. Bir cismin başka bir cisme girmesi de doğru değildir. Aksine onlar bunun aklen imkânsız olduğunu belirtirler. İmkânsız kabul ettikleri şeylerin hiçbir şekilde tasavvur edilememesi, mümkün olarak isimlendirdikleri şeylerin ise tasavvur edilebilmesi doğru bir iddiadır. Ancak felsefeciler şöyle derler: Sizin imkânsız olarak isimlendirdiğiniz şeyler tahayyül (*yetehayyelü*) edilemedikleri için imkânsızdır, mümkün olarak isimlendirdiğiniz şeyler de tahayyül edilebildikleri için mümkündür. Size göre bu mümkün olan şey akılda değil hayâlde mümkündür. Siz bu mukaddime zorunlu, mümkün ve imkânsız bazen hayâl yoluyla -akıl değil- bazen de ortak kanaatte ilk anda yer etmiş olmak (*badi'i'r-ra'yi'l-müşterek*) yoluyla tespit ediyorsunuz. Nitekim Ebû Nasr da kelâmcılara göre aklın anlamını zikrettiği yerde bu hususa değinmiştir.³⁴ Böylece açığa çıkmıştır ki, varlık/vâkıa ile örtüşün ya da örtüşmesin onlara göre hayâl edilen şey mümkün, hayâl edilemeyen şey ise imkânsızdır.

Bu mukaddime ancak yukarıda zikredilen dokuz mukaddime ile birlikte doğru olabilir. Şüphesiz bundan dolayı önce bu dokuz mukaddime ele alınmıştır. Bu meselenin -kelâmcı ile filozof arasında gerçekleşen bir münâzara şeklinde- iç yüzünü beyan ederek ve açıklayarak yapacağım izahı şudur:

³⁴ Bk. Fârâbî, *Makâle fî Ma'ne'l-'akl*, (*es-Semeretü'l-merzıyye fî ba'zi risâlâti'l-Fârâbiyye* içinde, ed. Friedrich Dieterici, (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1882), s. 40.

İBN MEYMÛN'UN KELÂMÇILARIN CEVHER-ARAZ TEORİSİNE İLİŞKİN ON İKİ
MUKADDİMESİNİN TERCÜMESİ

Kelâmcı filozofa der ki: Biz neden demir olan şu cismi son derece sert, yoğun (*salâbet*) ve siyah olarak, kaymak olan şu cismi ise son derece yumuşak, seyrek (*rehâvet*) ve beyaz olarak buluruz?

Filozof şöyle cevap verir: Her doğal (*tabî'î*) cismin iki tür arazı vardır: İnsanın sıhhatli ve hasta olması gibi maddesi yönüyle cisme eklenen arazlar ve insanın şaşırması ve gülmesi gibi sûreti yönüyle cisme eklenen arazlar. Bileşikliğin son halinde olan bileşik cisimlerin maddeleri gerçekten birbirinden farklıdır. Bunun nedeni maddeleri özelleştiren (*muhasıs*) sûretlerdir. Nihayetinde böylelikle demirin cevheri kaymağın cevherinden farklı hale gelmiş ve her ikisine görmekte olduğu farklı arazlar eklenmiştir. Şundaki sertlik ile diğerindeki yumuşaklık bu ikisinin sûretlerinin farklılığına bağlı arazlar iken; siyahlık ve beyazlık bunların maddelerinin son hallerinin farklı olmasına bağlı arazlardır.³⁵

Kelâmcı bu cevabın tamamını şimdi açıklayacağım kendi mukaddimeleriyle reddeder (*nakz*). Onun söylediği şudur: Cevheri kaim kılan (*mukavvim*) ve onu farklı cevherler haline getiren, senin varsaydığın gibi bir sûret kesinlikle mevcut değildir. Bilakis [sûret olduğu varsayılan şeylerin] hepsi – onların sekizinci mukaddimede beyân ettiğimiz görüşlerinde olduğu gibi- arazdır. Sonra kelâmcı şöyle der: Demir ile kaymağın cevheri arasında hiçbir fark yoktur. Bunların hepsi -birinci mukaddimede beyan ettiğim ve zorunlu olarak ikinci ve üçüncü mukaddimleri gerektiren iddialarında olduğu gibi- birbirine denk olan cevherlerden oluşurlar. Aynı şekilde cevher-i ferdin ispatında on ikinci mukaddimeye de ihtiyaç duyulmaktadır.

Kelâmcıya göre benzer şekilde, şu cevheri özelleştiren ve böylece onu ikincil arazları kabul etmeye hazır (*müteheyyi'*) ve elverişli hale (*müsta'idd*) getiren arazların olması da doğru değildir. Çünkü dokuzuncu mukaddimede de beyan ettiğimiz üzere bir araz başka bir arazı taşımaz ve altıncı mukaddimede beyan ettiğimiz üzere araz varlığını sürdürmez.

Kelâmcının, kendi mukaddimelerinin gereği olarak benimsediği şeylerin tamamı doğru ise -ki bunların hulâsası şudur: kaymak ile demirin cevherleri denktir (*mütemâsil*); cevherlerin tamamının bütün

³⁵ Cevher-araz ve madde-sûret teorilerinin Râzî perspektifinden karşılaştırması için bk. Osman Demir, "Fahreddin er-Râzî'de Cevher-i Ferd ve Heyûlâ - Sûret Teorileri", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), s. 527-552; ayrıca bk. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin el-Heyûlâ ve's-Süre Adlı Risalesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme", *Nazarıyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1 (2014): 51-116.

arazlara nispeti eşittir; şu cevher şu araz için şu diğer cevherden daha uygun değildir; tıpkı şu cevher-i ferdin hareket etmesi sâkin olmasından daha uygun olmadığı gibi herhangi bir cevherin canlılık veya akıl ya da duyu arazını kabul etmesi başka bir cevhere nispetle daha uygun değildir; cevherlerin az ya da çok olması bu konuda bir şeyi değiştirmez, çünkü arazın varlığı, beşinci mukaddime de beyan ettiğimiz üzere cevherlerin her birinde ayrı ayrıdır- bütün bu mukaddimeler, akletme noktasında insanın kokarca böceğinden daha uygun (*evlâ*) olmadığını ve bu mukaddimedede ele alınan tecviz [teorisini] gerekli kılmaktadır. Bütün çaba aslında bu mukaddime içindir. Çünkü bu, yakında beyan edileceği üzere, ispatlanması arzu edilen şeylerin tamamının ispatlanması noktasında en etkili mukaddimedir.

Tenbîh

Bu iddia (*makâle*) üzerinde düşünen kişi; bil ki, eğer nefsi ve nefsin güçlerini bilen ve her şeyi varlığının hakikati üzere inceleyen kimselerden isen canlılarda hayâlin mevcut olduğunu bilirsin. Bütünüyle kâmil olan canlıda ki kalbi olanı kastediyorum, hayalin varlığı apaçıktır. İnsan, [diğer türlerden] hayal ile ayrışmamaktadır. Hayalin fiili, aklın fiili olmayıp, bilakis onun zıttıdır. Şöyle ki, akıl mürekkepler üzerinde amelîyede bulunur, onları oluşturan parçaları birbirinden temyiz eder ve soyutlar, onları hakikatleri ve nedenleriyle birlikte tasavvur eder. Tek bir şeyden -iki insan ferdinin birbirinden varlıkta/vâkıada ayrık olması gibi- gerçekten ayrık olan (*mütebâyin*) pek çok anlam idrâk edilebilir. Küllî anlam, şahsî/tekil anlamdan yalnızca akıl vasıtasıyla ayrışır. Küllî anlam olmadan hiçbir burhân geçerli olmaz. Zâtî yüklem arazî yüklemden yalnızca akıl vasıtasıyla ayırt edilir. Hayal ise bu fiillerden hiçbirisini yapamaz. Çünkü hayal yalnızca, duyuların idrâk ettiği şekilde bütün halindeki mürekkep şahsî/tekili idrâk eder ya da varlıkta/vâkıada birbirinden ayrı olan şeyleri birleştirir ve onların bir kısmını diğer bir kısmı ile terkip eder ki burada bütün, ya cisimdir ya da cismin kuvvetlerindedir. Örneğin birisinin bir insanı, başını at başlı ve kanatları olan bir varlık olarak tahayyül etmesi vb. gibi. İşte bu, yalan/yanlış uydurma (*el-muhtera'u'l-kâzib*) olarak isimlendirilir. Çünkü böyle bir tahayyül var olan hiçbir şeye mutâbik değildir. Hayal, idrâk ederken -sûreti ne kadar soyutlarsa soyutlasın- hiçbir şekilde maddeden/cisimden bağımsız kalamaz. Bundan dolayı hayâle itibar edilmez.

Matematik (*riyâzî*) ilimlerin bize sağladıkları faydaları dinle. Bizim onlardan edindiğimiz mukaddimeler ne kadar önemlidir!

Bil ki, bazı şeyler var ki, insan onları hayali ile dikkate aldığı anda asla tasavvur edemez. Hatta onları hayal etmeyi iki zıttın toplanması gibi imkânsız bulur. Fakat tahayyülü imkânsız olan bu şeylerin varlığı kesin delil (*burhân*) ile sâbit olmuş ve varlık/vâkıa bunu ortaya koymuştur. Şöyle ki -çevreleyen felek (*el-felekü'l-muhît*) kadar da olsa- dilediğin büyüklükte bir küre hayal etsen, sonra o kürenin merkezinden geçen bir çap hayal etsen, sonra da çapın her iki tarafında ayakları çapla aynı istikamette uzanan iki kişi hayal etsen, çap ve ayaklar düz bir çizgi şeklinde olsa; bu durumda çap ya ufka paralel olacaktır ya da paralel olmayacaktır. Eğer çap ufka paralel ise her iki kişinin de düşmesi gerekir. Eğer paralel değil ise onlardan birisi, yani altta olanı düşer, diğeri sabit kalır. İşte hayal bu şekilde idrâk eder. Hâlbuki kesin delil ile sabittir ki, yeryüzü küredir ve yerin çapının her iki tarafında meskûn bölgeler mevcuttur. Her iki tarafın sâkinlerinden bütün şahısların başı semâya doğru, ayakları ise çapın karşısında bulunanların ayaklarına doğrudur. Her iki taraftakilerden birinin düşmesi asla mümkün değildir ve tasavvur bile edilemez. Çünkü onlardan biri üstte diğeri ise altta değildir. Aksine onların her biri diğere nispetle hem altta hem de üsttedir.

Aynı şekilde *Konikler* kitabının ikinci bölümünde, ilk çıkış anında aralarında belli bir açı olan iki doğrunun (*hat*) çıkışı [ile ilgili husus] kesin bir delille ispat edilmiştir. Şöyle ki bu iki doğru birbirinden uzaklaştıkça bu açı azalır ve çizgiler de birbirine yaklaşır. Fakat çıkış sonsuza dek sürse ve uzadıkça birbirlerine yaklaşırsalar da çizgilerin kesişmesi asla mümkün değildir. Böyle bir şeyin hayal edilmesi mümkün olmadığı gibi hiçbir şekilde hayalin sınırlarına dâhil olması da söz konusu olamaz. Mezkûr eserde de açıklandığı üzere o iki çizgiden biri düz (*müstakîm*), diğeri ise eğridir (*münhanî*)³⁶. Böylece hayal edilemeyen, hayalin idrâk etmesi mümkün olmayan hatta hayal bakımından imkânsız olan bir şeyin varlığı kesin delil ile ispat edilmiş olmaktadır.

Benzer şekilde hayalin zorunlu gördüğü şeyin imkânsızlığı da kesin delil ile ispat edilmiştir. Bu da Allah'ın cisim ya da cisimde bulunan bir güç olmasıdır. Zira hayale göre cisim ya da cisimde bulunan şeyden başka mevcut yoktur.

Böylece zorunlu, mümkün ve imkânsızın kendisi sayesinde dikkate alındığı başka bir şeyin var olduğu ortaya çıkmıştır ki bu hayâl değildir. Bu baygınlıktan, yani hayale tabi olma düşüncesinden

³⁶ Bk. Apollonius, *Apollonius of Perga Treatise on Conic Sections*, (Londra: Cambridge University Press, 1896), I. Kitap, 11. Önerme, s. 22-24.

ayılmak isteyen için bu ne güzel bir fikirdir ve faydası ne kadar da büyüktür!

Sanma ki, kelâmcılar bütün bunların farkında değillerdir. Bilakis belli oranda onlar da bunun farkındadırlar. Onlar Allah'ın cisim olması gibi, imkânsız olmakla birlikte tahayyül edilebilen şeyleri vehim ve hayal diye adlandıırırlar. Vehimlerin yanlış olduğunu da çoğu kez açıkça ifade ederler. Bu nedene onlar bu onuncu mukaddimeyi doğrulamak için diğer dokuz mukaddimeye tutunmuşlardır. Onuncu mukaddime -önceden beyan ettiğimiz üzere cevherlerin birbirine denk (*mütemâsil*), arazların da arazlıkta birbirlerine eşit olmalarına bağlı olarak- kelâmcıların mümkün olduğunu düşündükleri bütün hayal edilebilebilirlerin (*mütehayyelât*) mümkün kabul edilmesidir.

Ey düşünen kişi, bu konuyu iyi düşün. Kanaatimce burada incelikli bir akıl yürütme yöntemi ortaya çıkmıştır. Şöyle ki, bir grup, şu bazı tasavvurların aklî olduğunu iddia ederken diğerleri onların hayalî olduğunu iddia etmektedirler. Bu durumda biz aklî bilgileri hayalî bilgilerden ayıran bir şeye ihtiyaç duymaktayız. Filozof eğer "Varlık/vâkıa benim delilimdir (*şâhid*); biz vâcib, mümkün ve imkânsız bununla [yani vâkıa] idrâk ederiz" derse -ki böyle demektir- bu durumda kelâmcı (*müteşerri'*) ona şöyle der: "Tartışma konusu olan şey zaten budur. Çünkü biz şu mevcudun bir irâde ile meydana geldiğini, bir şeyin gereği (*lâzım*) olmadığını iddia ediyoruz. Mevcut olan şey belli bir nitelikle meydana gelmiş ise de -senin iddia ettiğin gibi farklı olmasının imkânsızlığı aklî tasavvur ile kesin olmadığı müddetçe- farklı bir nitelikle meydana gelmesi de mümkündür."

Bu tecviz konusudur. Bu konu hakkında bu bölümün farklı yerlerinde söyleyecek sözlerim vardır ki, bunları yakında işiteceksin. Kelâmcıların söylediklerinin tamamı hemen kolaylıkla reddedilebilecek şeyler değildir.

On Birinci Mukaddime

Onların şu sözleridir: Sonsuz olan şeyin varlığı hiçbir şekilde mümkün değildir. Bunun açıklaması şudur: Sonsuz büyüklüğün varlığının ya da tek tek her biri sonlu olsa da sonsuz sayıda büyüklüklerin varlığının -sonsuz olan şeylerin aynı anda bulunmaları şartıyla- imkânsız olduğu kesin olarak ispat edilmiştir. Sonsuz illetlerin varlığı da aynı şekilde imkânsızdır. Yani bir şeyin başka bir şeyin illeti olması, kendisinin de başka bir illeti olması ve o illetin de illetinin olması, böylece -bazıları bazılarının illeti olduğu

sürece ister cisim ister cisimden ayırık (*mufârik*) olsun - sonsuz sayıda bilfiil mevcut olan şeylerin bulunması imkânsızdır. Bu, sonsuzluğunun imkânsızlığı kesin olarak ispat edilen doğal ve zâtî tertiptir. Potansiyel (*bilkuvve*) ve dolaylı olarak (*bi'l-araz*) sonsuz olanların varlığına gelince; onlardan bazılarının varlığı kesin olarak ispat edilmiştir. Örneğin büyüklüğün *bilkuvve* sonsuza dek bölünmesi ve zamanın sonsuza dek bölünmesi böyledir. Bazıları ise tartışmaya açıktır; bu, ardarda gelmek suretiyle sonsuz olanın varlığıdır ki bu dolaylı olarak sonsuz olan (*mâ lâ nihâyetehû lehû bi'l-araz*) diye isimlendirilir. Bu [yani, dolaylı olarak sonsuz olan] bir şeyin, başka bir şeyin yokluğundan sonra var olması, bu başka şeyin de diğer üçüncü bir şeyin yokluğundan sonra var olması ve böylece sonsuza dek devam etmesidir.

Burada gerçekten kapalı bir akıl yürütme vardır. Âlemin kadîm olduğunu kesin bir şekilde ispat ettiğini iddia eden kişi zamanın sonsuz olduğunu ileri sürebilir. Onun için bu iddiadan dolayı bir imkânsızlık gerekmez. Çünkü zamanın bir cüzü meydana geldiğinde diğer bir cüzü yok olur. Ona göre arazların madde üzerinde sonsuza dek artarda var olmaları da böyledir. Onun için [bundan da] bir imkânsızlık durumu gerekmez. Çünkü onların hepsi beraberce mevcut olmayıp, bilakis artarda mevcut olmaktadır. Bunun da imkânsız olduğu kesin olarak ispat edilmiş değildir.³⁷

Kelâmcılara göre ise “Sonsuz olan herhangi bir büyüklük mevcuttur” demek ile “cisim ve zaman sonsuza dek bölünmeyi kabul eder” demek arasında bir fark yoktur. Ayrıca onlara göre sonsuz sayıda şeylerin birlikte tertib içinde var olmaları –örneğin, “hâlihazırda mevcut olan insan fertleri” [hakkında bunu] söylemen gibi- ile tek tek yok olmuş olsalar da varlığa gelmiş olan şeylerin sonsuz sayıda olduklarını söylemen arasında –“Zeyd Ömer’in oğlu, Ömer Halit’in oğlu, Halit Bekir’in oğludur ve böylece sonsuz dek devam eder” sözünde olduğu gibi- bir fark yoktur. Bu da onlara göre birincisi gibi imkânsızdır. Sonsuz olan şeylerle ilgili bu dört kısım onlara göre eşittir.

Onlardan bazıları bu sonuncu kısmın doğrulanmasını yani imkânsızlığının izahını bu makalede sana açıklayacağım bir yöntemle yapmak istemektedirler. Bazıları ise bu imkânsızlığın doğrudan idrâk edilebildiğini ve bedihî olarak bilindiğini, bu konuda delile ihtiyaç duyulmadığını ileri sürmektedirler.

³⁷ Bu akıl yürütmeye dayalı olarak âlemin ezeli olduğuna ilişkin iddianın tahlili için bk. Şemseddin Semerkandî, *Sahâifü'l-ilâhiyye*, s. 143; krş. Cürçânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, c. II, cz. IV, s. 168.

Hâlihazırda mevcut olanlar sonlu olsa da, artarda gelecek şekilde sonsuz şeylerin var olmaları bedihî olarak imkânsız ise âlemin de sonsuzluğu bedihî olarak imkânsızdır. Bu husus hiçbir şekilde başka bir önermeye (*mukaddime*) ihtiyaç duymaz. Burası bu hususu inceleme yeri değildir.

On İkinci Mukaddime

Onların şu sözleridir: Duyular daima kesin bilgi vermezler.³⁸ Şöyle ki, kelâmcılar duyuların idrakini iki yönden eleştirirler:

Birincisi: Duyular onların dediklerine göre hissedilebilir şeylerin çoğunu idrâk edemezler. Bunun sebebi; ya -daha önce açıkladığımız üzere cevher-i fert ve onunla ilişkili hususlarda ifade ettikleri gibi- idrâk edilecek şeyin cirminin küçük olması ya da idrâk edenden uzak olmasıdır. Örneğin insanın çok uzak mesafelerdeki şeyi görememesi, işitememesi, koklayamaması ve göğün hareketini idrâk edememesi böyledir.

İkinci yön: Onlar derler ki, duyular idrâk ettikleri şeylerde hataya düşerler. Örneğin insanın büyük bir cismi uzak olduğunda küçük olarak görmesi, küçük cismi suyun içinde büyük olarak görmesi, ayrıca cismin bir kısmı suyun içinde diğer kısmı suyun dışında olduğunda eğriyi düz olarak görmesi, aynı şekilde sarılık hastasının her şeyi sarı görmesi, acı safra sıvısı içen kimsenin tatlı şeyleri acı olarak tatması böyledir. Kelâmcılar bu türden pek çok şey sayarlar. Derler ki: Bu nedenle kesin ispat ilkeleri (*mebâdiü'l-burhân*) arasında ele alınma noktasında duyulara güvenilmez.

Zannetme ki, kelâmcılar bu mukaddimeyi -son dönem kelâmcılarının çoğunluğunun sandığı gibi- amaçsızca (*abesen*) öne sürdüler. Nitekim son dönem kelâmcıları, kendilerinden öncekilerin cevher-i ferdin varlığını ispat etme yönündeki çabalarının gereksiz olduğunu zannetmişlerdir. Hâlbuki daha önce kelâmcılardan aktardığımız sözlerin hepsi zorunlu hususlardır. Bunlardan tek bir mukaddimenin eksik olması durumunda bütün amaç geçersiz hale

³⁸ İbn Meymûn'un bu mukaddimede dile getirdiği, "kelâmcıların duyular ile elde edilen bilgiye itimat etmedikleri" yönündeki iddia Bulğen'in de ifade ettiği gibi oldukça "abartılıdır", bk. Mehmet Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, s. 71. İlk dönemden itibaren kelâmcılar -cevher-i fert ile ilgili İbn Meymûn'un da zikrettiği temel hususları genel olarak kabul etmekle birlikte- duyuların kesin bilgi sağladığı görüşünü benimsemişlerdir. Örnek olarak bk. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamseti*, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), I, 85; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2005), s. 14; Ebu'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûli'd-dîn*, thk. Hans Peter Lens, (Kahire: Mektebetü'l-ezheriyye, 2003), s. 18.

gelir. Bu son mukaddime ise gerçekten zorunludur. Çünkü biz, onların ortaya koydukları ile çelişen bazı şeyleri duyularımızla idrak ettiğimizde derler ki: Duyulara itibar edilmemesi gerekir. Zira onların -iddialarına göre- aklın tanıklık (*şâhidü'l-akl*) ettiği şey kesin olarak ispat edilmiştir. Örneğin sürekli hareketin arasına sükûnların girmesi, dönme esnasında değirmen taşının parçalanması ve şu elbisenin beyazlığının hâlihazırda yok olup, şimdiki beyazlığın başka bir beyazlık olduğu yönündeki iddiaları böyledir. Hâlbuki bunlar görünür olana aykırı şeylerdir. Ayrıca boşluğun varlığının gerekli kıldığı pek çok şey vardır ki duyu bunların tamamını yalanlamaktadır. Bütün bunların cevabı ise - bu şekilde cevap vermenin mümkün olduğu hususlarda- şudur: Bu duyunun idrâk edemediği bir şeydir. Başka bazı hususlarda ise şöyle cevap verilir: Bu duyu yanılmalarından biridir.

Bildiğin gibi bunların tamamı Sofistlerin benimsedikleri kadîm fikirlerdir. Nitekim Galen *Doğal Güçler (el-Kuvâ et-tabî'iyye)* hakkındaki eserinde duyuları kabul etmeyen bu kişilerden bahseder ve bilmiş olduğunu hususları aktarır.³⁹

Kaynakça

- Akkirmânî, Muhammed, *İklîlü't-terâcîm*, Dersaadet: Matbaa-i Osmaniyye, 1316.
- Altaş, Eşref, "Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risâlesinin Tahkiki ve Tahlili", *Nazariyat*, 3 (2015): 75-170.
- Altaş, Eşref, "Fahreddin er-Râzî'nin el-Heyûlâ ve's-Sûre Adlı Risalesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2014, cilt: I, sayı: 1, s. 51-116.
- Apollonius, *Apollonius of Perga Treatise on Conic Sections*, Londra: Cambridge University Press, 1896.
- Arapkirli, H. Avni, "A'râz-ı ğayr-ı nisbiyye ve A'râz-ı nisbiyye", *Cerîde-i İlmîyye*, 69 (1340): 2195-2199.
- Arapkirli, H. Avni, "Araz, Hükemâya Göre Malûmun Aksâmı", *Cerîde-i İlmîyye*, 68 (1339): 2167-2180.
- Arkan, Atilla, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, İstanbul: Değişim Yayınları, 2007.
- el-Bağdâdî, Abdülkâhir, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.

³⁹ Bk. Galen, *On The Natural Faculties*, çev. A. J. Brock, (Londra: William Heinemann, 1916), 1. Kitap, 2. Bölüm, s. 7.

- Bulğen, Mehmet, "Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2010): 61-65.
- Bulğen, Mehmet, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- Bulğen, Mehmet, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, İstanbul: 2016.
- el-Cürçânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıft*, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1997.
- el-Cüveynî, *el-İrşâd*, thk. M. Yusuf Musa, Mısır: Mektebetü'l-hâncî, 1950.
- el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-dîn*, nşr. Ali S. en-Neşşâr, Mısır: Münşetü'l-Maârif, 1969.
- Çağrıçı, Mustafa, "İbn Meymûn", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XX, 194-197.
- Dağ, Mehmet, "İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(1973): 97-113.
- Dağ, Mehmet, "Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (1981): 221-248.
- Demir, Osman, "Fahredden er-Râzî'de Cevher-i Ferd ve Heyûlâ - Sûret Teorileri", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Demir, Osman, *Kelâmda Nedensellik*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Dhanani, Alnoor, "Kelam[cıların] Atomları ve Epikürcü Minimal Parçalar", (çev. Mehmet Bulğen), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2011/1): 245-258.
- Dhanani, Alnoor, "V./XI. Yüzyıl Kelâm Fiziğinin Problemleri", (çev. Mehmet Bulğen), *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 13/2 (2015): 876.
- Ess, Josef van, "Mu'tezile Atomculuğu", (çev. Mehmet Bulğen), *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, X/ (2012) :255-274.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafü'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1400/1980.
- Fârâbî, *Makâle fi Ma'ne'l-'akl*, (es-Semeretü'l-merziyye fi ba'zi risâlâti'l-Fârâbiyye içinde, ed. Friedrich Dieterici, Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1882.
- Galen, *On The Natural Faculties*, çev. A. J. Brock, Londra: William Heinemann, 1916.
- Günaltay, M. Şemseddin, "Mütekellimin ve Atom Nazariyesi", *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, I (1925).

İBN MEYMÛN'UN KELÂMCILARIN CEVHER-ARAZ TEORİSİNE İLİŞKİN ON İKİ
MUKADDİMESİNİN TERCÜMESİ

- İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2005.
- İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, Kahire: Dârü's-sakâfe, 1975.
- İbn Meymun, *Delâilü'l-Hâirîn*, thk. Hüseyin Atay, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, t.y.
- Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamseti*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Karadaş, Cağfer, "Kelam Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", *Marife*, 2/2 (2002): 81-100.
- Macdonald, D. B., "Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman Ve Sürekli Yeniden Yaratma", çev. Mehmet Bulğen, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 9/2 (1927): 279-297.
- Munâ Ahmed Ebu Zeyd, *et-Tasavvuru'z-zerrî fî'l-fikri'l-İslâmî*, Beyrut: el-Müessesetü'l-câmiyye, 1994.
- en-Nekrî, Ahmed, *Düstûru'l-ulemâ*, "hayyiz" md., Lübnan: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tebsiratü'l-edille fî Usûli'd-dîn*, Mısır: Mektebetü'l-ezheriyye, 2011.
- en-Neysâbü'rî, Ebu Reşîd, *el-Mesâil fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, Beyrut: Ma'hedü'l-inmâ el-arabî, 1979.
- Öklid, *Euclid's Elements Of Geometry*, ed. ve çev. Richard Fitzpatrick, t.y, 2007.
- el-Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed, *Usûli'd-dîn*, thk. Hans Peter Lens, Kahire: Mektebetü'l-ezheriyye, 2003.
- Pines, Shlomo, *Mezhebü'z-zerre inde'l-müslimîn*, çev. M. Ebû Rîde, Kahire: Mektebetü'n-nahzati'l-Mısriyye, 1946.
- es-Saffâr, İbrahim el-Buhârî, *Telhîsü'l-edille li-kavâidi't-tevhîd*, thk. Hişam İbrahim, Mısır: Dârü's-selâm, 2010.
- es-Semerkindî, Şemseddin, *Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman, Kuveyt: 1985.
- Sıddîk Han, Ebu't-Tayyib Muhammed, *Ebcedü'l-ulûm*, Lübnan: Dârü İbn Hazm, 2002.
- et-Teftâzânî, Saduddin, *Şerhu'l-Makâsîd*, Lübnan: Alemü'l-kütüb, 1998.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*, Lübnan: Mektebet-i Lübnan, 1996.