



## Kelâmda Mereoloji Arazlardan Hareketle Kurulan Hudûs Delilinin Yeni Bir Okuması

“Shihadeh, Ayman. “Mereology in Kalâm A New Reading of the Proof from Accidents for Creation”. *Oriens* 48 (2020), 5-39. <https://doi.org/10.1163/18778372-04801002>”

### Tercüme Güvenç ŞENSOY

Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kalam Bilim Dalı, İstanbul/Türkiye  
Research Asistant, Marmara University, Faculty of Theology, Department of Kalam, İstanbul/Turkey  
[güvencsensoy@gmail.com](mailto:güvencsensoy@gmail.com) | [orcid.org/0000-0002-7003-4228](https://orcid.org/0000-0002-7003-4228) | [ror.org/02kswq67](https://ror.org/02kswq67)

Makale Bilgisi	Article Information
<b>Makale Türü</b>	<b>Article Type</b>
Tercüme Makale	Translation
<b>Geliş Tarihi</b>	<b>Date Recieved</b>
04 Nisan 2021	04 April 2021
<b>Kabul Tarihi</b>	<b>Date Accepted</b>
13 Haziran 2021	13 June 2021
<b>Yayın Tarihi</b>	<b>Date Published</b>
30 Haziran 2021	30 June 2021

#### İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

#### Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Güvenç Şensoy).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Güvenç Şensoy).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

#### Atıf | Cite As

“ Shihadeh, Ayman. “Kelâmda Mereoloji Arazlardan Hareketle Kurulan Hudûs Delilinin Yeni Bir Okuması”. çev. Güvenç Şensoy. *Kader* 19/1 (Haziran 2021), 347-376. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.909328> ”

## Öz\*

Bu makalenin amacı iki yönlüdür. Makale ilk olarak orta çağ İslam kelâmındaki mereolojiyi, \*\* özellikle de kelâmcıların, bütünü, parçalarına özdeş olduğu ve buna göre en azından parçalar arasında ortak olan bazı sıfatların dolayısıyla bütünü de sıfatları olması gerektiği, iddiasını incelemektedir. Bu iddia, filozoflar ve on birinci yüzyıldan itibaren sayıları gittikçe artan kelâmcılar tarafından reddedilmiştir. İkinci olarak, makale; yoktan yaratma için merkezi bir mesele olan arazlardan elde edilen standart kelâmî delilin yeni bir yorumunu teklif etmektedir. Erken, mütekaddim ve müteahhir döneme ait kelâmî ve felsefî çok sayıda kaynağa başvurulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Mereoloji, Arazlardan elde edilen hudûs delili, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Yahyâ bin Adî, İbn Sîna, Mu'tazilîlik, Eş'arîlik, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, el-Melâhimî, Fahreddîn er-Râzî.

## Abstract

The objective of this article is twofold. First, it investigates mereology in medieval Islamic theology, particularly the theologians' claim that the whole is identical to its parts and accordingly that at least some attributes common to the parts must by extension be attributed of the whole. This claim was refuted by philosophers and, from the eleventh century onwards, an increasing number of theologians. Second, it offers a new interpretation of the standard theological proof from accidents for creation *ex nihilo*, to which this problem was central. A wide range of early, classical and later theological and philosophical sources are consulted.

**Keywords:** Mereology, Proof from accidents for creation *ex nihilo*, Abû l-Hudhayl al-'Allâf, Yahyâ İbn 'Adî, Avicenna, Mu'tazilism, Ash'arism, Abû l-Husayn al-Basrî, al-Malâhimî, Fakhr al-Din al-Râzî.

---

\* Ayman Shihadeh, SOAS University of London, London, UK. New York University of Abu Dhabi, Abu Dhabi, UAE.

\*\* Mütercim notu: Tercümenin son okumasını yapan Merve Şensoy'a, ilk haline yönelik şekle dair tashih tavsiyeleri için Ömer Sadıker ve Harun Aslan'a ve son olarak isimleri benim için meçhul olan iki hakeme ve Bilal Kır'a müteşekkirim. Ayrıca okuyucuyu yormamak adına "mereology" bazı yerlerde parça-bütün ilişkisi olarak tercüme edilmiştir. Ancak hakemlerden birinin de işaretleriyle mereology ilişkisi değil, bakış açısı veya yöntem diyebileceğimiz şeyi karşılamaktadır. Bu yüzden başlıkta "mereoloji" kalması tercih edilmiştir. Ayrıca "principle" ve "argument" isimlerinin sıfatı olduğu yerde de "mereolojik" olarak bırakılmıştır.

Bu makale parça-bütün ilişkisine dair, kelâmcılar ile hasımları arasında ve ikinci/sekizinci yüzyıldan itibaren kelâmcıların kendi arasında vuku bulan daha önce bilinmeyen bir tartışmayı incelemektedir.<sup>1</sup> Tartışma, bütün parçalarına özdeştir ve bununla uyumlu olarak en azından parçalar arasında ortak olan bazı sıfatlar bütünü de sıfatlarıdır şeklindeki kelâmî anlayış ile ilgilidir. Mu'tezile ve Eş'ariyye mezheplerinin kelâmcıları bu prensibi, âlemin yoktan yaratıldığı tartışmasında arazlardan elde edilen meşhur delil ile savunmuşlardır. Prensip, bu delil kapsamında, parçalarının yaratılmışlığından hareketle âlemin de yaratılmışlığına doğrudan ulaştırılan bir yol olarak hizmet etmiştir. İstidlâlin bu parça-bütün ilişkisine dayalı hali onun filozof muhalifleri tarafından reddedilmiştir, özellikle de âlemin ezeli olduğunu düşünen İbn Sînâ (ö. 428/1037) tarafından eleştirilmiştir. Bununla birlikte beşinci/on birinci yüzyıldan itibaren Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044), Fahreddîn Râzî (ö. 606/1210) ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi sayıları artmakta olan kelâmcı tarafından da eleştiriye konu olmuştur. Çalışmamız, arazlardan elde edilen delilde mereolojinin oynadığı hayati rolü açığa çıkararak hem delilin kendisi de hem de tarihsel gelişimi ile ilgili yeni bir açıklama önermektedir. Delilin ilk başlarda ciddi bir mantık hatası problemine sahip olduğu ve bu hatanın beşinci/on birinci yüzyıla kadar düzeltilmemiş olduğu şeklinde tedavülde olan görüşe karşı aslında bu hatanın hiç var olmadığını öne süreceğiz.

## 1. Arazlardan Elde Edilen Delil: Arka Plan

Erken dönem Basra Mu'tezilesi kelâmcısı Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 227/841) tarafından sunulup onun atomcu teorisinin temeli haline gelen arazlardan elde edilen delil (*delîlu'l-a'râz*) kelâmda yoktan yaratmanın ilk mütekamil delilidir.<sup>2</sup> Bu delil ayrıca en güçlü delildir, zira delil, müteahhir dönemde hemen bütün kelâm ekolleri ölçeğinde çok sayıda kaynakta kabul görmüş ve müteahhir dönem kelâmında söz konusu doktrin için en önemli ve yaygın kullanılan delillerden biri olmaya devam etmiştir. Delil ilk geliştirilen formu itibarıyla dört mukaddime içermektedir. Bunlar Basra Mu'tezilesi tarafından "iddialar" (*da'va*), Eş'arîler tarafından da "ilkeler" (*asl*) olarak kavramsallaştırılmıştır:

1. Arazların ispatı. Bu onların var oldukları anlamına gelir. Arazlar, cevherlere bağlı olma özelliği taşıyan, cevherlere hulul eden eklenmiş şeylerdir (*ma'nâ*).
2. Arazlar yaratılmış şeylerdir (*hudûs veya hadesü'l-a'râz*).
3. Cevherler (veya cisimler) arazlardan ayrı olamazlar (*yete'arrâ, yenfekku, yahlû*) ve bundan dolayı arazlardan önce var olamazlar.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> İlk taslağa dair yorumları için ismini bilmediğim hakeme minnettarım. Ayrıca Abu Dhabi New York Üniversitesi'ndeki Humanities Research Fellowship programına bu çalışmayı tamamlama imkânı verdikleri için teşekkür ederim. Metoda dair bir not: Arapça kitap başlıkları sadece tartışmayla ilgili temel bir alanın olduğu yerlerde İngilizce tercüme ile birlikte verilmiştir. Başlıkların çoğu böyle değildir.

<sup>2</sup> Delil mesela Kâdî Abdülcebbâr tarafından ona atfedilmektedir. Abdülcebbâr İbn Ahmed el-Kâdî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 8, *el-Mahlûk*, thk. Tefkik et-Tavîl - Saîd Zâyid (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1965), 286; Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *Ziyâdâtü's-Şerh*, thk. Muhammed A. Ebû Rîza (Kahire: Müessesetü'l-Misriyyeti'l-Âmme li't-Te'lif ve't-Terceme ve't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1969), 101; el-Hasen İbn Ahmed İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevhîr ve'l-a'râd*, thk. Daniel Gimaret (Kahire: Institut Français D'archeologie Orientale, 2009), 1/31; Mânkdîm Şeşdîv, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1965), 95. krş. Josef van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, çev. Gwendolin Goldblum (Leiden: Brill, 2017), 3/248-250.

<sup>3</sup> Bazı kaynaklarda bu ikinci tez olarak geçmektedir.

4. Yarattılmış olan cevherler (ya da cisimler) arazlardan önce var olamayacakları için onlar da yaratılmış olmak zorundadırlar. Hâdis şeylerden ayrı kalamayan şeyler de hâdistir.

Buradan da cevherlerin ve arazların terkiibinden meydana gelen âlemin zaman içinde yoktan yaratıldığı sonucu çıkmaktadır. Bu tezlerin her biri delille desteklenmiştir ve her biri itiraza veya uzun metinlerde genişçe ve kısa olanlarında ise kısaca ele alınan veya hiç ele alınmayan kelâmîcılar tarafından “aldatıcı argüman” (*şübhe*) olarak ifade ettikleri şeye aşıktır. İleride görüleceği üzere delil -filozof münekkittelerinin de ifade ettiği gibi- alışıldık bir kıyas formuna sahip değildir. Neticede, mütekaddim dönem *kelâmının* tündengelimli mantığa (*sylogistic*) müracaatı söz konusu değildir ve delilin kıyas formunda sunulmuş olan şu sonraki şekli ise ancak felsefi mantığın etkisiyle ortaya çıkmıştır:<sup>4</sup>

1. Cisimler arazlardan ayrı olamazlar.
2. Arazlar yaratılmış şeylerdir.
3. Dolayısıyla, cisimler yaratılmış şeylerden ayrı kalamazlar.
4. Yarattılmış şeylerden ayrı kalamayan şeyler de yaratılmıştır.
5. Bundan dolayı cisimler yaratılmıştır.

Ancak biz aşağıda klasik dört tezli formülasyona atıf yapacağız, çünkü delilin yapısının, incelediğimiz mesele ile alakası çok fazla değildir.

Bu çalışmada yalnızca bu dördüncü tezin nasıl savunulduğu ile ilgilenmekteyiz. Dördüncü tez, ikinci ve üçüncü tezlerden çıkarılmıştır: Cevherler arazlardan önce olmadıkları ve arazlar yaratılmış olduklarından dolayı cevherlerin de yaratılmış olması gerekmektedir. Bundan dolayı, cevher ve arazların bütünü olduğundan dolayı âlem de yoktan varlığa gelmiştir. “Cevherler arazlardan önce var olmaz” iddiasını netleştirdikten sonra mütekaddim dönem kelâm metinleri cevherin önce olmadığı şeyin yalnızca ona ilişkin ilk araz olduğunu açıklamışlardır. Dolayısıyla her ne kadar cevherlerin ilk (*ab initio*) mekanlarını ve onların varlığa geldikleri zamanı bilmediğimiz gibi ilk araz da münferit olarak bizim için meçhul olsa da söz konusu bu ilk araz, sonraki arazlardan ve arazların bütününden farklı olarak cevherlerin yaratılmışlığı iddiası için uygun kanıtı (*delil*) oluşturan ilk arazdır.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Ayman Shihadeh, “The Argument from Ignorance and its Critics in Medieval Arabic Thought”, *Arabic Sciences and Philosophy* 23 (2013), 173-175; Takiyyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *Der'u te'aruzi'l-akli ve'n-nakl*, thk. Muhammed R. Sâlim (Riyad: Câmîati'l-İmâm Muhammed İbn Sa'ûd el-İslâmiyye, 1991), 9/134 içinde Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Ğurerü'l-edille*; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, thk. İbrahim A. Çubukçu - Hüseyin Atay (Ankara: Nur Matbaası, 1962), 26 vd.; Fahreddîn Muhammed İbn Ömer er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Sa'îd A. Fûde (Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015), 1/223 vd.

<sup>5</sup> Anonim 1, “Başlıksız bölümler”, *es-Sâhib İbn Abbâd Promoter of Rational Theology: Two Mu'tazilî Kalam Texts from the Cairo Geniza*, thk. Wilfred Madelung - Sabine Schmidtke (Leiden: Brill, 2017), 35-36. (Bu kitapta yayımlanan metinlerden birincisi kim olduğu bilinmeyen dördüncü/beşinci yüzyıl Behşemî kaynağın bölümlerinden oluşmaktadır; editörlerin bu durumu görmezden gelme ve İbn Abbâd'a atfedilmesini tahkik konusunda herhangi bir girişimde bulunmama sebepleri anlaşılmamaktadır); Ebû Reşîd en-Nîsâbüri, *Ziyâdât*, 236; Rüküddin Mahmud İbn Muhammed el-Melâhimî, *el-Fâik fi usûli'd-dîn*, thk. Wilfred Madelung - Martin McDermott (Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2007), 11; İmâmü'l-Haremeyn Abdulmelik İbn Yusuf el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali S. en-Neşşâr vd. (İskenderiye: Münşeatü'l-Me'ârif, 1969), 221-222.

Dördüncü tez ilk bakışta, ikinci ve üçüncü tez ile yeterli miktarda doğrulanmış gibi görünse de yine de bir itiraza, hatta arazlardan elde edilen kanıtla karşı yapılan en ciddi itiraza, açıktır. Kaynaklardan birinin de belirttiği üzere gerçek çatışma burada başlamaktadır, zira burası yoktan yaratma doktrininin ezeli kozmolojileri ile doğrudan çatışmaya girdiği noktadır.<sup>6</sup> İbn Süver (ö. 407/1017 sonrası), Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 560/1164-5 öncesi) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi muhtelif orta çağ filozofları, kelâmcıların dördüncü iddiaya kolayca ulaşma konusunda kendilerini tutamadıklarını belirterek itirazlarda bulunmuşlardır. Çünkü ikinci iddia her arazın hâdis olduğunu ifade etmekte iken dördüncüsü başka bir iddiayı var saymaktadır, yani her şeyin hâdis olmasıyla birlikte önceki arazların da sayı bakımından sonlu olduğunu var saymaktadır. Buraya kadar, dördüncü tezi geçmişteki hâdis şeyler zincirinin başlangıcı olmadığı (*havâdis lâ evvele le-hâ*) itirazına açık bırakan, önceki arazların sayı açısından sonlu olmasının kanıtlanmamış halde kalmasıdır.<sup>7</sup> Bu benim bundan sonra *teselsül* (*infinite regress*) \*olarak atıf yapacağım şeydir. Eğer  $A_1-A_n$  ( $A_1$  en yakındakidir) muayyen bir cevherde her bir araz yenisi geldiğinde ortadan kalkacak şekilde art arda dizilen arazlar ise ve bu arazların her biri hâdis ise ve cevherler arazlardan ayrı olamazlarsa; bu söz konusu cevher kendisine hulul eden ilk arazdan önce var olamaz. Muhalifler şu şekilde itiraz etmişlerdir: Delilin ilk üç iddiası müsellemler olsa bile varlığa gelen her arazın sonsuz şekilde başka bir araz tarafından öncelenmesi, yani  $A_1-A_\infty$ , makul değildir. Dolayısıyla da cevherinin kendisinden önce var olmadığı bir başlangıç arazi  $A_n$  olmayacaktır. Bu tasarımda cevherler ezeli olacaktır. İbn Rüşd bunu delildeki hayati kusur olarak görmektedir ve bu problemin yalnızca “sonraki” kelâmcılar tarafından ele alındığını belirtmektedir. Sonraki ifadesi ile o, arazlar zincirinin başlangıçsız olmasının imkânsızlığı ile delili tadil ettiği düşünülen Eş'arî kelâmcısı Cüveynî'yi (ö. 478/1085) kastetmektedir.<sup>8</sup>

Arazlardan elde edilen delilin tarihinin önemi genel anlamda yakın dönem çalışmalarında kabul edilmektedir. Herbert Davidson erken dönem kelâmcıların dördüncü iddiayı kanıtlamakta başarısız olduklarını ve delilin Mu'tezilî Abdülcebâr (ö. 415/1025) tarafından arazların başlangıçsız olmalarının imkânsızlığı argümanı ile tadil etmesine kadar “bu şekilde kaldığını” söylemektedir.<sup>9</sup> O, İbn Rüşd'ün ardından Cüveynî'nin, delilin eski versiyonunun dördüncü

<sup>6</sup> el-Kiyâ el-Herrâsî, *Usûlu'd-dîn* (Kahire Yazma Eserler Kütüphanesi, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kelâm 290), vr. 52a; ayrıca İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûzi'l-akli ve'n-nakl*, 1/95'te de geçmektedir.

<sup>7</sup> Örneğin, Ebü'l-Hayr el-Hasen İbn Süver, “Makâle fi enne delîle Yahyâ en-Nahvî alâ hadesi'l-âlemi evlâ bi'l-kabul min delîli'l-mütekellimîn aslen”, *al-Eflâtûniyyatü'l-muhdese inde'l-arab*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Vikâletü'l-Matbû'ât, 1977), 244-245; Hîbetullah İbn Ali Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Mu'teber fi'l-hikme*, thk. Abdullah el-Alevî el-Hadramî (Haydârabâd: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1357), 3/31-2; İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, thk. Mustafa Hanefî, ed. M. Abid el-Cabiri (Beyrut: Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998), 109-110.

\* Mütercim notu: Yazarın kullandığı kavramın “sonsuzca irca” veya “sonsuzca doğru geri gidış” olarak tercüme edilmesi mümkün olsa da Türkçe tercümesinde “teselsül” tercih edilmiştir. Çünkü Türkçe literatürde yapılan çalışma ve tartışmalarda “teselsül” ile kastedilen şey açıktır.

<sup>8</sup> İbn Rüşd, *Keşf*, 110.

<sup>9</sup> Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, creation and the existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1987), 143-146. Daniel Gimaret de benzer şekilde dördüncü iddianın yalnızca arazlar zincirinin sonsuzluğunun imkânsızlığı argümanı ile savunulduğunu iddia etmektedir: Daniel Gimaret, *La Doctrine d'al-Ash'arî* (Paris: Cerf, 2007), 225-227. Aynı yazar, İbn Rüşd'ün açıklamalarını da kabul etmektedir (Ayman Shihadeh, “Existence of God”, *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 205-206.)

iddiasını yaratılmış şeyler zincirinin başlangıçsız olmasının imkânsızlığı iddiası ile değiştirerek yeni bir versiyonunu geliştiren çok önemli bir kişi olduğunu ifade etmektedir ve delilin bu yeni şeklinin Cüveynî'ye ait olduğunu ifade etmektedir.<sup>10</sup>

Bu makalede söz konusu bu standart açıklamanın yanlış olduğunu göstereceğiz. Aslında erken dönem kelâmcıları, hatta Ebü'l-Hüzeyl'e kadar erken dönemden itibaren, teselsül meselesi ile yüzleşmişlerdir ve bu meseleyi dördüncü iddianın savunulmasında ele almışlardır. Bu savunmada sundukları temel argüman benim *mereolojik prensip* olarak kavramsallaştırdığım şey üzerine temellendirilmiştir. Argümanın bu prensibe göre geliştirilmiş hali, parçalar arasında ortak olan sıfatın aynı zamanda parçaların oluşturduğu bütünün de sıfatı olduğunu ifade etmektedir. Delilin olgunlaşmamış versiyonu Ebü'l-Hüzeyl tarafından sunulmuştur, daha gelişmiş versiyonu çok sayıda mütekaddim ve müteahhir dönem kelâm metinlerinde bulunmaktadır.

## 2. Arazlardan Elde Edilen Delilde Mereoloji: I- Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf

Ebü'l-Hüzeyl her şeyden önce teselsül probleminin oluşturduğu ve çoğunlukla alemin ezeli olduğunu düşünenler (*Dehriyye*) ile yaptığı söylenen tartışmalarda ortaya çıkan güçlüğü açık bir şekilde farkındaydı. O, bu problemin hem cisimlerin yoktan yaratılması hem de netice olarak âlemin yaratıcısının varlığı delillerini iptal ettiğini görüyordu.<sup>11</sup> Onun probleme yönelik sunduğu çözüm, “parça (*ba'z*), “toplam” (*cemî*)” ve aktarıldığına göre yoktan yaratma tartışmalarında çok önem verdiği bir husus olan “bütün” (*küll*) kavramlarına dayanmaktadır.<sup>12</sup> (Makale boyunca, toplam olmaları açısından toplamları ifade eden Arapça ve İngilizce kelimeler eş anlamı olarak değerlendirilmiştir, çünkü onların semantik farklılıklarının burada ele alınan görüşlere tesiri söz konusu değildir.) Ebü'l-Hüzeyl'in mereolojik prensibin erken dönem versiyonunu kullandığına dair oldukça fazla delil mevcuttur. Delili şuna benzer şekildedir: Eğer iki şey aynı sıfatı paylaşıyorlarsa onların bir bütünlüğü vardır, her bütünlüğü olan şeyin de niceliksel olarak sonlu olması gerekmektedir.

Ebü'l-Hüzeyl, ilk olarak, hâdis şeylerin (*muhdesât*) “bir toplam veya bütün” sahibi olduklarını ileri sürmektedir.<sup>13</sup> Arazlar bir bütüne sahiptir ve toplamı oluşturmaktadırlar, cevherler ise başka bir toplam oluşturmaktadır.<sup>14</sup> Aynı türdeki arazlar için de bu hüküm geçerlidir; hareket arazlarının toplamı, mesela, bir bütün oluşturmaktadır. Bu örneklerden, bir bütün oluşturması beklenen

<sup>10</sup> Davidson, *Proofs*, 146.

<sup>11</sup> Ebü'l-Hüseyin Abdurrahîm İbn Muhammed el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, thk. Albert N. Nader (Beyrut: el-Meketebetü'l-Katûlîkiyye, 1957), 18. Ebü'l-Hüzeyl'in Dehriyelerle arazlara dayalı delil ile tartıştığı aktarılmaktadır (eş-Şerîf Ali İbni'l-Hüseyin el-Murtezâ, *Emâlî*, thk. Muhammed A. İbrahim (Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1954), 1/181.)

<sup>12</sup> Erken dönem Mu'tezilî kelâmcısı Hayyât, “geçmişte neyin var olduğu ve gelecekte neyin var olacağı”, “bütün ve parça” ve “sonlu ve sonsuz” tartışmalarını, kelâmın “temel prensibi” ve Ebü'l-Hüzeyl'in sıklıkla tartışmaya girdiği zor bir mesele olarak tasvir etmektedir. (el-Hayyât, *İntisâr*, 18, 15; krş. Ebü'l-Kâsım Abdullah İbn Ahmed el-Ka'bî, *Kitâbu Makâlât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: Kuramer, 2018), 163). Bu, âlemin sonlu maddî parçaları ve geçmiş ve gelecek bakımından şeylerin sayı bakımından sonlu olma durumu problemlerini mereoloji ile irtibatlandırmaktadır. Ebü'l-Hüzeyl'in önceliği yoktan yaratmayı kanıtlamaktı, ancak o, hâdis şeylerin sayı bakımından sonsuz geçmiş zamanda sonlu olduklarından dolayı (*a parte ante*: ezel) gelecekte de sayı bakımından sonlu olmaları gerektiğini (*a parte post*: ebed) kabul etmek zorunda kalmıştı. Bu meselenin ayrıntılarının buradaki meselemiz ile alakası oldukça azdır. bk. Ess, *Theology*, 3/276.

<sup>13</sup> el-Hayyât, *İntisâr*, 16.; krş. 91.

<sup>14</sup> el-Hayyât, *İntisâr*, 20.

şeyler kümesinin tümünün aynı sıfatı paylaşmaları gerektiği sonucunu çıkarabiliriz. Hareket oldukları için hareketler bir bütüne sahip olurlar ve cevherler de cevher oldukları için bir bütüne sahip olurlar. Hâdis oldukları için tüm cevherler ve arazlar hâdislerin daha büyük bir bütünü oluştururlar. Bu tartışma için öne sürdüğü deliller eldeki kaynaklarda kısa ve oldukça anlaşılmasız bir şekilde aktarılmıştır. Kaynaklar bunu *imkânsıza irca (redactio ad absurdum)* olarak değerlendirmişlerdir. Parçalar bir araya geldiklerinde onlar bir bütün oluştururlar, çünkü parçaların bir araya gelmesi bir bütün değilse, bütünün de parçaların toplamı olması gerekmezdi ki bu imkânsızdır.<sup>15</sup> Bu delil, “bütünün” tanımının “parçaların bir araya gelmesi” ile aynı şey olduğunu var saymaktadır.<sup>16</sup> Bu kısa anlatı Ebü'l-Hüzeyl'in düşüncesini nasıl gerekçelendirdiğini ayrıntılı bir şekilde sunmamaktadır. Parçaların birleşmesinin bir bütün oluşturmaması durumunun problematik olabileceğini anlamak oldukça kolaydır, ancak bu düşüncenin tüm bütünlüklerin parçaların bir araya gelmiş hali olmasını gerektirmediği sonucuna nasıl gittiği daha az açıktır.

Ona atfedilen parçalar halindeki ifadeler bu görüşe nasıl ulaştığını çok az aydınlatıyor olsa da Ebü'l-Hüzeyl bir bütünlüğün sayı bakımından sonlu olması gerektiğini düşünmektedir. Anladığımız şey onun, toplamın bir sınır (*gâye*) veya bir sona (*nihâyet*) sahip olması noktasında tatmin olduğudur.<sup>17</sup> Bir şeyin bütün olması için tüm parçalarını kuşatması gerektiği ve bir şeyin tüm parçalarını kuşatması için, hiçbir parçasının ötesinde var olmadığı bir sınıra sahip olması gerektiğini düşünmüş görünmektedir. Buradan da bir toplamın sayı bakımından sonlu olduğu sonucu çıkacaktır.<sup>18</sup>

Ebü'l-Hüzeyl'in mereolojik prensibin erken dönem versiyonunu âlemin yoktan yaratıldığını kanıtlamak için kullandığı açıktır.<sup>19</sup> Hudûs sıfatını paylaştıklarından dolayı, hâdisler -âlemin geçmiş ve halihazırdaki kurucu unsurları- bir bütüne sahiptir ve bundan dolayı sayı bakımından sonludur. Allah ise bunun aksine ne parça ne de bütünlük sahibidir, bundan dolayı da sonlu değildir. Bu şekilde, Ebü'l-Hüzeyl'in yoktan yaratmaya dair arazlardan elde ettiği dört adımlı delilinin ikinci, üçüncü ve dördüncü tezleri yerine oturmaktadır. İkinci iddia uyarınca, eğer araz hâdis ise, bu durumda tüm arazlar hâdis olma özelliğinde ortak olacaklardır ve böylece onlar bir bütüne sahip olup sayı bakımından sonlu olacaklardır, yani onların da varlıklarının başlangıcı olacaktır. Cevherler arazlardan ayrı kalamadıkları için arazların oluşturduğu bütünden önce var olamazlar. İstidlâlde bulunan kişi böylece dördüncü teze ulaşabilir: Eğer geçmiş zamana doğru arazlar toplamının bir başlangıcı varsa ve cevherler arazlar toplamından önce var olamazsa, bu

<sup>15</sup> el-Hayyât, *İntisâr*, 16-17.

<sup>16</sup> Tanımdaki bu kıtas için bk. Robert Brunschving, “Çâmi' Mâni”, *Etudes d'islamologie*, ed. Abdel Magid Turkî (Paris: Editions Larose, 1976), 2/355-357. Başka bir delil şu şekildedir: “Hiçbir hareket taş değildir” dediğimde, hareketlerin bütünlüğü ile ilgili bir yargıda bulunmuşumdur, bu muayyen bir harekete dair bir yargı değildir; bundan dolayı hareketler bir bütünlüğe sahiptir (el-Hayyât, *İntisâr*, 20-21).

<sup>17</sup> el-Hayyât, *İntisâr*, 16-17.

<sup>18</sup> Ebü'l-Hüzeyl, tamamlayıcı delil olarak, her şeyin küllü olduğunu gösterdiği şekilde yorumladığı ve kuşatılmış olduklarından dolayı sonlu olmaları gerektiğini söylediği Allah'ın ilminde yer alan “her şey” ifadesine atf yapan ayeti göstermektedir (el-Hayyât, *İntisâr*, 17; el-Bakara 2/29; en-Nahl 16/77; Fussilet 41/54; el-Cin 72/28). Bu gramatik olarak gerekçesiz bir okumadır, çünkü ayetlerdeki küll “her biri” anlamına gelmektedir, “tüm” değil.

<sup>19</sup> el-Hayyât, *İntisâr*, 16.

durumda cevherler de hâdistir, yani tüm cevherlerin varlığının başlangıcı vardır. Sonuç olarak âlem yoktan yaratılmıştır.

### 3. Arazlardan Elde Edilen Delilde Mereoloji: II- Mütekaddim Dönem Kelâmı

Bildiğim kadarıyla, Ebü'l-Hüzeyl'in mereolojik argümanının ilk hali bize ulaşan sonraki dönem metinlerinde zikredilmemektedir. Ondandır gelen kelâmcılardan hiçbiri birden fazla parçanın homojenliğine dayanarak onların sayı bakımından sonlu olduğunu iddia etmemektedir. Bunun zıddına, prensip olarak bir toplamın sayı bakımından sonlu ve sonsuz parçaları içerebileceği genel olarak kabul edilmektedir.<sup>20</sup> Basra Mu'tezilesi ve mütekaddim dönem Eş'arîlik'te mereolojiye dair, sıfatın parçalardan bütüne doğru yayılması şeklinde daha gelişmiş bir söylem ile karşılaşmaktayız. *Mereolojik prensip* olarak kavramsallaştırılan söz konusu bu prensip şu şekildedir:

Birden çok olan şeyler x olan aynı sıfatı paylaşıyorlarsa, onlar bir bütünlüğe sahiptir ve x sıfatı haddi zatında bu bütünlüğe sıfat olarak yüklenir.

Prensibin bu mutlak ve tümel formülasyonuna, genelde arazlardan elde edilen delilin muhtasar kelâm metinlerinde bulunan daha kısa örneklerinde rastlanmaktadır ve bu hali prensibin en erken ve primitif formülasyonudur. Bu prensip, arazlardan elde edilmiş olan delilin daha uzun ve detaylı örneklerinde ise mümkün sıfatlar hariç tutularak zorunlu sıfatlar ile kayıtlanmıştır: Eğer x her bir parçanın zorunlu sıfatı ise onların bütününe de sıfatı olacaktır. Biz bu kayıtlamaya beşinci bölümde döneceğiz.

Ortak oldukları “yaratılmış olma” sıfatı göz önüne alınarak mereolojik prensibin arazlara uygulanması, bize -arazlardan elde edilen delil bağlamında- *mereolojik argüman* şeklinde kavramsallaştırdığım şeyi vermektedir:

Arazlar varlığa gelişlerinin bir başlangıcı olma özelliğinde ortak olduklarından dolayı, bir bütünlüğe sahiptirler ve onların bütünlüğünün varlığa gelişinin de başlangıcı vardır.

“Varlığının başlangıcı” ifadesi burada kaynaklarda geniş çaplı bir şekilde sunulmuş olan “başlangıcı olmak” (*lehû evvel*) ifadesini karşılamaktadır. Arazlar zincirinin toplamı itibarıyla “başlangıç” (*evvel*) zincirdeki ilk araza tekabül etmektedir. Ancak belirli bir araz itibarıyla bu ifade onun varlığa geldiği an anlamında varlığının başlangıcına işaret etmektedir. İkinci anlam, daha uygun bir şekilde “varlığının evveli olan araz” (*li vücûdihî evvel*) şeklinde ifade edilmiştir. Bazı kaynaklara göre *evvel* hakikatte “ilk şey” anlamına gelmektedir ve bundan dolayı hakiki olarak ilk anlamda; mecâzî ve tatmin edicilikten uzak bir şekilde de ikinci anlamda kullanılmaktadır.<sup>21</sup> Her ne kadar iki anlamın da “nesnenin”, yokluğu tarafından öncelenmesi (nesne bir şey veya bir bütün olabilir) şeklindeki aynı kavrama indirgenliği söylene de daha sonra bu ikili anlamın nasıl birçok düşünür tarafından tartışmaya açık bulunduğunu göreceğiz.

---

<sup>20</sup> Mesela, Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *Ziyâdât*, 239-240. Bütünlüğün sonsuz olabileceğini reddeden sonraki dönemin iki düşünürü altıncı/on birinci yüzyıl alimleri olan İbn Gaylân el-Belhî (Ömer İbn Ali İbn Gaylân el-Belhî, *Hudûsu'l-âlem*, thk. Mehdî Muhakkik (Tahran: Müessesesi-i Mutâla'ât-i İslâmî, 1998), 26.) ve Şerefüddîn el-Mes'ûdî'dir (Ayman Shihadeh, *Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al-Dîn al-Mas'ûdî's Commentary on the Ishârât* (Leiden: Brill, 2016), 151 vd.).

<sup>21</sup> Anonim 1, 55-56.



Mereolojik argümanın gelişmiş halinin bilinen en erken ortaya çıkışı, Basra Mu'tezilesinin Behşemîye koluna isim veren kurucusu Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) *el-Mesâilu'l-askeriyât* adlı kayıp eserin başlangıcında bulunmaktadır. Aktarıldığına göre o, geçmişte başlangıcı olmayan yaratılmış şeyler silsilesi var saydığımızda bunların bir toplam (*cümle*) ya da bir bütüne (*küll*) sahip olacaklarını iddia ederek teselsüle karşı çıkmaktadır. Bu toplam, sonsuz olsa da, muhtemelen, parçalarının her birinin bizim için gerçek veya mümkün bilgi nesnesi olması nedeniyle yine de bir bilgi nesnesidir;<sup>22</sup> ve böylece toplam, bir bilgi nesnesi olması nedeniyle onunla ilgili özellikleri, özellikle de iddia edildiği üzere onun başlangıçsız olup olmadığını tespit edebiliriz.<sup>23</sup> Ebû Hâşim bu kaziyyenin çelişki (*tenâkuz*) içerdiğini düşünmektedir, çünkü bir toplam, tüm parçaları (*ba'd*) zaman açısından bir başlangıca sahip iken başlangıçsız olamaz. Bu, bir cismin hem hareketli hem de sakin olduğunu iddia etmek gibi bir çelişki içermektedir. İmkânsız olduğundan dolayı, bu gibi çelişkiler sadece sözlü olarak vaki olabilir, ancak zihnen akla yatkın bir şeyi ifade etmezler (*yeka'u fi'l-ibârât dûne'l-i'tikâdât ve'l-mezâhib*).<sup>24</sup> Mereolojik argümanın Ebû Hâşim versiyonunda, birden fazla şey tarafından ortak olarak paylaşılan sıfat, bütünün sıfatı olmalıdır prensibi güçlü bir şekilde ima ediliyorken açık bir şekilde ifade edilmemiştir.

Akıl yürütmenin bu şekli, bunu arazlardan elde edilen delilin dördüncü tezinin temel savunusu olarak gören Ebû Hâşim takipçileri Behşemîler tarafından daha da geliştirilmiştir. O derece ki metinlerden biri mereolojik prensibin inkârını, önceki mukaddimelerden dördüncü mukaddimenin çıkmasını engelleyecek tek şey olarak tanımlamıştır.<sup>25</sup> Prensip, bir dördüncü/onuncu yüzyıl Behşemî alimi tarafından şöyle sunulmaktadır:

“[Şeyler dizisinin] her birinin hâdis olduğu sabit olduğunda, onların tümü de (cemî) hâdis olmalıdır. Onların hâdis olmaları ve yine de başlangıçsız olmamaları imkânsızdır, zira onların hâdis olarak kabul edilmesi başlangıçsız olmaları düşüncesini dışarıda bırakmaktadır.”<sup>26</sup>

“Çelişki olacağından dolayı, bir sıfatın fert için uygun olup fertler toplamından nefyedilmesi imkânsızdır” ifadesini eklemektedir.<sup>27</sup> Abdülcebbar, dördüncü tezi, arazların başlangıçsız bir zincirinin var olması düşüncesi çelişki içermektedir diyerek benzer bir şekilde savunmaktadır,

“[...] çünkü her birinin bir başlangıcı vardır. Bundan dolayı onların toplamının bir başlangıcı olmaması imkânsızdır, zira hâdislik onların hepsi için geçerlidir. Dolayısıyla, onların toplamının başlangıca sahip olması gerektiğinden ve tek bir hâdis şeyden hâli kalmadığı durumda olduğu

<sup>22</sup> Onların tümü Allah için malumdur, ancak argüman bizim (insani) bakış açımızla oluşturulmuştur.

<sup>23</sup> Ben *ilmi*, bilginin soyut bir ögesi anlamında (bilgi kümesinin zıddına) “bilgi ögesi” ve *malumu* da “bilgi nesnesi” olarak çevirmeyi tercih ettim. Aynı şekilde *makdûr* da “kudret nesnesi” olarak sunulmuştur.

<sup>24</sup> Anonim 1, 51; Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *Ziyâdât*, 239-240; el-Hasen İbn Ahmed İbn Metteveyh, [*el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*], thk. Ömer S. Azmî (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Telif ve't-Terceme, 1965), 1/67-8; el-Muhassin İbn Muhammed el-Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-mesâil* (San'a Yazma Eserler Kütüphanesi, el-Câmiu'l-kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye), vr. 178b-179a.

<sup>25</sup> İbn Metteveyh aynı sonuca götüreceği ikinci yanlış kabulün, cevherin arazlardan önce var olabileceği inancı olduğunu söylemektedir. Ancak bu zaten üçüncü tez ile ilgilidir (*Mecmû'*, 1/66). Behşemîler arasındaki istisna, her ne kadar mereolojik argümanı reddetmiyor olsa bile dördüncü tezi desteklemek için farklı bir argümana dayanan Ebû Abdullah el-Basrî'dir (ö. 369/980) (*Mecmû'*, 1/68-69).

<sup>26</sup> Anonim 1, 56-57.

<sup>27</sup> Anonim 1, 57. *li icâd* yerine *li âhâd*, *illâ metâ innehû* yerine *e-lâ terâ ennehû* ve (*isbât* ile uyuşmayan) *yekûne* yerine *fe kevvu* şeklinde okunmuş ve muhakkiklerin (*yasihhu*, *bi-en*, *kîle*) eklemeleri çıkarılmıştır (12-14).

gibi cisim de onların toplamından hâli olamadığından dolayı cismin de hâdis olması gerekmektedir.”<sup>28</sup>

Aynı argüman, Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî (ö. ?), İbn Metteveyh (ö. ?), Yahyâ b. el-Hüseyn el-Buthânî (ö. 424/1033) ve Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101) gibi beşinci/on birinci yüzyıl Behşemî kaynaklarda ve Murtezâ (ö. 436/1044) ve Kerâcekî (ö. 449/1057) gibi Mu'tezilî-İmâmî kaynaklarda yer almaktadır.<sup>29</sup> Argüman, Behşemî olmayan Basralı Mu'tezilî Ebü'l-Hüseyn el-Basrî tarafından erken dönem eseri *Ğurerü'l-edille*'de de kullanılmıştır. Orada geçmiş zamandaki arazlar zincirinin sonsuz olmamasına dair şöyle demektedir: “Her yaratılmış ögenin başlangıcı olduğundan dolayı onların toplamının başlangıcının olmaması imkânsızdır, zira [toplam] onun fertlerinden başka bir şey değildir.”<sup>30</sup> İleride göreceğimiz üzere Ebü'l-Hüseyn'in mereolojik prensiple ilgili tavrı sonraki eserlerinde değişmektedir.

Mütekaddim dönem Eş'arîleri de dördüncü iddiayı aynı şekilde desteklemektedirler. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö. 324/936) *Lüma'* adlı eserine yazdığı şerhte argümanın Ebû Hâşim versiyonunu zikreden Bâkılânî (ö. 403/1013) bunun yaratılmış şeylerin teselsülünün karşısındaki en açık argüman olduğu yorumunu yapmaktadır. Hâdis şeyler, ona göre, “toplam ve bütünlük” (*cümle ve cemi'*) sahiptir ve toplam başlangıcsız iken her bir parçanın varlığının başlangıcı olduğunu iddia etmek çelişkilidir.<sup>31</sup> Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110) tarafından Bâkılânî'nin, yaratılmış şey, tanımı gereği varlığının başlangıcı olmalıdır şeklinde düşündüğü aktarılmıştır. Bundan dolayı,

“Yaratılmış tüm şeyler birbirleri ile bir bütün olacak şekilde terkip edilse onların hakikati değişmez. Yaratılmış olan bir şeyin başlangıcı olduğundan dolayı, birden çok yaratılmış şeyin de başlangıcı olmalıdır, zira cem' ile hakikat değişmez.”<sup>32</sup>

Aynı akıl yürütme şekli, beşinci/on birinci ve altıncı/on ikinci yüzyılda, Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1038), Mâverdî (ö. 450/1058), Cüveynî ve “Toplam fertlerin terkididir; eğer yaratılmış bir ferdin hakikati başlangıcının olması ise, birden çok yaratılmış şeyin hakikati de bir başlangıca sahip olmalarıdır”<sup>33</sup> diyen Ebü'l-Kâsım el-Ensârî (ö. 512/1118) tarafından kullanılmıştır. Argüman

---

<sup>28</sup> Abdülcebbar İbn Ahmed el-Kâdî, “el-Muhtasar fî usûli'd-dîn”, *Resâilu'l-adl ve't-tevhîd*, thk. Muhammed Amâre (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1988), 1/206. (*kâne* yerine *kâne* şeklinde okunmuştur); krş. Ebû Tâlib Yahyâ İbni'l-Hüseyn el-Buthânî, *Ziyâdâtu Şerhi'l-usûl*, thk. Camila Adang vd. (Leiden: Brill, 2011), 45. (Abdülcebbar'dan alıntı yapılan yer); eş-Şerîf Ali İbni'l-Hüseyn el-Murtezâ, *el-Mûlahhas fî usûli'd-dîn*, thk. Muhammed R. Kummî (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 2002), 55. (Birden fazla hâdis şeyden hâli olan cisim ile tek bir hâdis şeyden hâli olan arasında yapılan eşitlemenin olduğu yer).

<sup>29</sup> Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *Ziyâdât*, 239-243; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/67; el-Buthânî, *Ziyâdâtu Şerhi'l-usûl*, 45-46; el-Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-mesâil* (el-Câmiu'l-Kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye), vr. 178b-179a; Anonim 2, *Şerhu Kitâbi't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz* (Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2006), vr. 13a-b; Ebü'l-Feth Muhammed İbn Ali el-Kerâcekî, *Kenzü'l-fevâid*, thk. Abdullah Ni'me (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1985), 1/40-41. Murtezâ için önceki dipnota bakınız.

<sup>30</sup> Ebü'l-Hüseyn, *Ğurer*, İbn Teymiyye'nin *Der'u teâruz* adlı eserinde, 9/137; krş. 8/18. Ben buradaki hâdisi “yaratılmış öge” olarak tercüme ettim, çünkü Ebü'l-Hüseyn arazların nesne olduğunu reddetmektedir.

<sup>31</sup> el-Bâkılânî, *Şerhu'l-Lüma'*, İbn Teymiyye'nin *Der'u teâruz* adlı eserinde, 8/340-341.

<sup>32</sup> el-Herrâsî, *Usûl* (Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, Kelâm 290), vr. 53b.

<sup>33</sup> Ebü'l-Kâsım Selmân el-Ensârî, *el-Gunye fî'l-Kelâm*, thk. Mustafa H. Abdülhâdî (Kahire: Dâru's-Selâm, 2010), 1/317; Ebü Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn* (İstanbul: Medresetü'l-İlâhiyyât bi Dâri'l-Fünûni't - Türkiye, 1928), 59-60; Ebü'l-Hasen Ali İbn Muhammed el-Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 10; İmâmü'l-Haremeyn Abdulmelik İbn Yusuf el-Cüveynî, *Luma'ül-edille fî kavâidi akâidi'l-ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, thk.

ayrıca (Eş'arî olmayan) kelâmcı İbn Hazm (ö. 456/1064) tarafından kendi yoktan yaratma delilinde de kullanılmıştır.<sup>34</sup>

Kelâmcılar mereolojik prensibi iki şekilde savunmuşlardır.<sup>35</sup> Bazıları onu bedîhî kabul ederken bu kabul ile uyumlu olarak dördüncü mukaddimeyi doğrudan ikinci ve üçüncü mukaddimededen çıkarmaktadırlar. Bu durum, prensibin, arazlara dayalı delilin daha kısa ifade edilmiş şekillerinde var olmamasını açıklamaktadır. Diğerleri ise prensibin delil ile kanıtlanması gerektiğini düşünmektedirler. Ebû Hâşim el-Cübbâî prensibin kendine ait erken versiyonu bakımından ilk grupta yer alıyor görünmektedir, zira kaynaklarımız onun savunma veya tadil etme ihtiyacı hissetmediğini belirtmektedir. Diğer kaynaklarda ise prensip, mütekaddim dönem kelâm eserlerinde sıklıkla yer aldığı üzere aynı rengi alan cisimlere kıyas ile savunulmaktadır: Her bir karga siyah ise kargaların toplamı da siyah olacaktır.<sup>36</sup> Başka örnekler de verilmiştir. Her bir fert mevcut, erkek veya kafir ise onların toplamı da sırasıyla mevcut, erkek veya kafir olacaktır. Mereolojik prensibin savunmasını beşinci bölümde inceleyeceğiz, bu bölümdeki konumuz onun nasıl formüle edildiği ve uygulandığıdır.

Mereolojik argümanın, arazlardan elde edilen delilin dördüncü mukaddimesini destek amacıyla kullanıldığı oldukça açıktır. Aslında bu argüman mezkûr mukaddimeyi güvenceye almanın en temel ve doğrudan yolu olarak kabul edilmiştir, çünkü argüman net bir şekilde –teselsül iddiasının argümanlarına zıt olarak- parçaların sıfatının toplama uygulanmasını içermekte ve teselsülü saçmalığa indirgeyerek dolaylı olarak yoktan yaratılışı kanıtlamaktadır. Kelâmcılara göre, mereolojik argüman görevini yeterli şekilde yerine getirmektedir, zira kelâmın başlıca amacı kelâmî doktrinlere aklî kanıtlar sağlamaktır. Aynı zamanda, kelâmcılar yine de argümanın diyalektik amaçlar konusunda oldukça yetersiz olduğunu ve sözünü esirgemeyen hasım İbnü'r-Râvendî'nin *Kitâbu't-Tâc* adlı eserinde canlandırdığı ve *kelâmın* ana damarına sapladığı teselsülün çürütülmesi için daha fazla çalışmaya ihtiyaç duyulduğunu biliyorlardı.<sup>37</sup> Dolayısıyla arazlara dayalı delilin dördüncü mukaddimesinin mereolojik argümandan daha fazlası ile savunulmaya ihtiyacı vardı. Bu sebeple, arazlardan elde edilen dört adımlı delil “başlangıcı olmayan hâdisler serisinin imkânsızlığı” veya “hâdislerin bir başlangıcı olması” şeklinde başlıklandırılan tartışma

Fevkiyye H. Mahmûd (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1987), 90. (eserin sadece burada atf yapılan erken dönem versiyonunda bulunmaktadır); el-Cüveynî, *Şâmil*, 216-217.

<sup>34</sup> Ebû Muhammed Ali İbn Ahmed İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, thk. Muhammed İ. Nasr - Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1996), 1/57-58.

<sup>35</sup> Örneğin, Ebû Reşîd ilk bakış açısını kabul ederken (*Ziyâdât*, 231 vd.) İbn Metteveyh ikincisini kabul etmektedir (*Mecmû'*, 65-66).

<sup>36</sup> Anonim 1, 57; Ebû'l-Hüseyn, *Ğurer*, İbn Teymiyye'nin *Der'u teâruz* adlı eserinde, 9/137; Ebû Reşîd, *Ziyâdât*, 242-243; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 59; el-Cüşemî, *Şerh*, vr. 178b; el-Buthânî, *Ziyâdât*, 46; Anonim 2, *Şerhu't-Tezkire*, vr. 13a; Ebû Cafer Muhammed İbni'l-Hasen et-Tûsî, *Temhidu'l-usûl* (Kum: el-Merkezü't-Tehassüsî li İlmi'l-Kelâmî'l-İslâmî, 2016), 64. Kaynaklar çoğunlukla kargalar yerine insanları kıyaslamaktadır.

<sup>37</sup> Teselsül iddiası dördüncü/onuncu ve beşinci/on birinci yüzyıl kaynaklarında sıklıkla İbnü'r-Râvendî'ye atfedilmektedir (el-Hayyât, *İntisâr*, 18; 19-20; Anonim 1, 51; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 1/33, 42; Mânkâfîm, *Şerh*, 113; el-Buthânî, *Ziyâdât*, 9; el-Murtezâ, *Mûlahhas*, 56-7; Ebû Cafer et-Tûsî, *Temhid*, 63-4; Fahreddîn Muhammed İbn Ömer er-Râzî, *Usûlu'd-dîn* (Beyrut Yazma Eserler Kütüphanesi, American University of Beirut Library, 297:R27kA), vr. 22a. İbnü'r-Râvendî aynı zamanda Ka'bî'nin 290/903'te tamamlanmış olan *Makâlât* adlı eserindeki ismini vermediği bir “mülhid”e cevabının hedefi olmaya en uygun kişidir (577 vd.; Ka'bî tarafında İbnü'r-Râvendî'ye hasredilen cevaplar için bk. Racha El Omari, *The Theology of Abû l-Qâsim al-Balkhî/al-Ka'bî* (d. 319/931) (Leiden: Brill, 2016), 18, 25).

ile irtibatlandırılmıştır ki bu başlıklarda mereolojik argüman diğer yardımcı argümanların yanına eklenmiş durumdadır.

Yoktan yaratmaya dair arazlardan elde edilen delilin tarihi ile ilgili İbn Rüşd'ün yakın zamanda yapılmış çalışmalarda da geçen mezkûr açıklaması bundan dolayı hatalıdır. Delilin dördüncü iddiası Ebü'l-Hüzeyl ve diğer erken dönem kelâmcıları tarafından kanıtlanmadan bırakılmış veya ancak beşinci/on birinci yüzyıl kaynaklarının eksikliklerini fark edip teselsüle karşı deliller kullanılarak bu delili sağlama alması sonrasında tadil edilmiş değildir. Aslında mukaddime başlangıcından itibaren mereolojik argüman ile desteklenmiştir. Cüveynî arazlardan elde edilen delilin ciddi anlamda yeni bir versiyonunu geliştirmiş veya böyle yaptığını iddia etmiş değildir.<sup>38</sup> İbn Rüşd'ün, Cüveynî'nin dördüncü mukaddimeyi destekleyen ilk kelâmcı olduğuna dair görüşü onun Cüveynî öncesi Eş'arî metinlere ulaşımındaki eksiklikten ve Mu'tezilî tezlere hiç ulaşamamasından kaynaklanmaktadır.<sup>39</sup> Cüveynî'nin arazlara dayalı delile getirdiği aslında nispeten küçük yapısal bir değişikliktir ki buna genç Fahreddîn Râzî, Eş'arîlerle ilgili şu ifadelerini sunduğu yerde atıf yapmaktadır:

“Bizim [önceki] ashabımız dört prensibi; arazların ispatı ve hudûsu, arazlardan hâli olan cevherlerin imkânsızlığı ve dördüncü olarak “hâdislerden hâli olamayanın da hâdis olması gerektiği” olarak kabul etmişlerdir. Sonra onlar âlemin ezeli olduğunu düşünenlere başka bir tartışmada cevap vermişlerdir. Sonraki dönem [ashabımız] âlemin ezeli olduğunu düşünenlere karşı tartışmayı dört prensipten biri olarak kabul etmiş ve bu prensiplerden hâdisten hâli olamayanın hâdis olmasının gerekliliğinin çıktığını söylemişlerdir.”<sup>40</sup>

Daha önce belirtildiği üzere, mütekaddim dönem *kelâm* kaynakları arazlardan elde edilen delili, genellikle âlemin ezeli olduğunu düşünenlerin teselsül iddiasını çürüterek dördüncü mukaddimeyi destekleyen argümanın sonuna eklemektedirler. Cüveynî tarafından (biraz önce atıf yapılan pasajda zikredilen “sonraki” dönem Eş'arîleri temsilen) gerçekleştirilen tadil, “hâdislerin başlangıcı vardır” şeklindeki mülhak tezi delilin içine yerleştirmektir. Bu tez “Hâdislerden önce var olmadıkları için cevherler de hâdistir” önermesinin yerini alarak delilin dördüncü mukaddimesi haline gelmiştir. Böylece delilin dört mukaddimesinden çıkmış olan (*terattebe alâ* veya *harece min*) bu son mukaddime, onun neticesi yapılmıştır.<sup>41</sup> Cüveynî'nin geliştirmiş olduğu formülasyon delilin birleştirilmesi arzusunun doğmuştur: Dördüncü mukaddimeyi ispat edip sonrasında başka bir tartışmada âlemin ezeli olduğunu düşünenlerin karşı tezini çürütmek yerine, o bunların hepsini bir ve aynı tartışmada gerçekleştirmiştir.

---

<sup>38</sup> Davidson, Cüveynî'nin delilin yeni bir versiyonunu geliştirdiği için övgü aldığını söyleyen kişidir (*Proofs*, 14). Cüveynî dört tezli delile değil fakat açık şekilde teselsül iddiasına karşı kendi delillerinden birine atıf yapmaktadır (*Şâmil*, 218-19).

<sup>39</sup> İkinci nokta İbn Rüşd tarafından da kabul edilmektedir, *Keşf*, 118.

<sup>40</sup> er-Râzî, *Usûl*, 22a-b. Bu metinle ilgili olarak bk. Ayman Shihadeh, “Al-Râzî's Earliest Kalâm Work: Eastern Ash'arism in the Twelfth Century”, *Philosophical Theology in Islam: Later Ash'arism East and West*, ed. Ayman Shihadeh - Jan Thiele (Leiden - Boston: Brill, 2020), 36-70. Râzî bu metinde Cüveynî'nin tanzimini takip etmektedir.

<sup>41</sup> İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik İbn Yusuf el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Musa - Ali Abdülhamîd (Kahire: Meketebetü'l-Hâncî, 1950), 17-18, 27; el-Cüveynî, *Şâmil*, 166, 220.

Cüveynî'nin, bu yeni formülasyonu eskisinden önemli derecede farklı görmediği, ikisinin de *Lüma*'nın erken dönem nüshasında yer alması ve aynı şekilde ele alınmasından dolayı açıktır.<sup>42</sup>

#### 4. Mereolojik Prensibe Felsefi İtiraz: Yahyâ b. Adî, İbn Sîna ve Diğerleri

Dikkatimizi mereolojik prensibin kelâmî savunularına ve ayrıntılarına yönlendirmeden önce ilk olarak Meşşâî filozoflar arasında ortaya çıkan eleştirileri incelemek gerekmektedir. Savunudan önce eleştiriler ile başlamamızı gerektiren oldukça iyi tarihsel ve analitik gerekçeler mevcuttur. Zikredildiği üzere prensibe başlangıçta basit bir formülasyon verilmiş ve etkin bir biçimde mutlak ve tümel uygulanabilirliğe sahip olarak kabul edilmişti. Devamında savunulmuş ve ilk dönemlerden itibaren özellikle Dehriyye ve sonrasında felâsife gibi kelâmî geleneğin dışından gelen eleştirilere cevap olarak kelâmcıların yoktan yaratılış delillerini keskinleştirdikleri diyalektik bir çevrede geliştirilmiştir. Bu itirazlar prensibe dair bizim de soracağımız ve bu bölümde türlerini ele alacağımız sorgulamalara sebep olmuştur. Neticede burada ele alınan filozoflar mereolojik prensibin sadece tümel formülasyonunu reddetmiş ve teolojik kayıtları ve savunuları ile ilgilenmemişlerdir.

Dehriyye akımının zayıflaması ve Aristoculuğun dördüncü/onuncu yüzyılda itibar kazanması ile arazlardan elde edilen *kelâm* delili bu kez Aristocu felsefenin karşıt geleneğinden gelen ikinci saldırı dalgası ile karşılaşmıştır. Delili iptale tahsis edilmiş olan kısa risaleler Bağdat'ın Hıristiyan Aristocusu Yahyâ bin Adî (ö. 363/974) ve yoktan yaratma delilini kabul edip yine de delilin birçok açıdan sağlam olmadığına ikna olan öğrencisi İbn Süver tarafından kaleme alınmıştır. İbn Süver, Ebû Hâşim el-Cübbâî'yi ismen zikretmeden onun, arazlardan elde edilmiş olan delilinin yoktan yaratmanın tek delili olduğu görüşüne, bu delile itiraz ederken ileri sürülen doktrini reddetmediğini vurgulayarak cevap vermektedir.<sup>43</sup> O, Yahyâ en-Nahvî tarafından ileri sürülen bir delili daha kuvvetli alternatif bir delil olarak sunmaktadır. Arapça Aristoculuğun ezeli kolunu temsil eden İbn Sîna âlemin ezeliğini, yoktan yaratma delillerine ve arazlardan elde edilen delil dahil olmak üzere ezeliğin karşıtı delillere daha başka bir zorluk çıkararak savunmaktadır. Bu Aristocu reddiyelerin bazıları -özellikle de İbn Adî ve İbn Sîna'nın karşı çıkışları- arazlardan elde edilen delilin sonraki dönem teolojik versiyonları üzerinde önemli bir tesire sahiptir.

Bu iki filozof tarafından arazlardan elde edilen delili hedef alan en tesirli eleştiriler -mereolojik argümanın iptal edilmesi de dahil- onun dördüncü mukaddimesini hedef alanlardır. Tartışmanın tarihi ile oldukça ilgili olan Hanbelî kelâmcı İbn Teymiyye bu reddiyeleri ve bazı kelâmcılar tarafından sunulan itirazları Aristocu mantıktan ve cedel geleneğinden faydalanarak dört türde sınıflandırmaktadır:<sup>44</sup>

1. *Müsâdera ale'l-matlûb*. Bununla argümanın tartışma konusuna dayanması kastedilmektedir, çünkü onda delilin sonucu öncül olarak sunulmaktadır (*müsâdera*). Bazı toplamlar, parçalarına özgü olan bir sıfatın toplama yayıldığı şekilde olanlardır. Bunlara A türünde toplamlar diyelim. B türündeki toplamlar de parçalarına özgü olan sıfatın onların toplamına

<sup>42</sup> el-Cüveynî, *Lüma*, 87-88, 90.

<sup>43</sup> İbn Süver, *Makâle*, 243, 245-6. Ebû Hâşim'in tavrı için bk. İbn Metteveyh, *Mecmû*, 38, 71.

<sup>44</sup> İbn Teymiyye, *Der'u teâruz*, 9/138-139.

yayılmadığı türdeki toplamlardır. Eleştirenlere göre mereolojik argümanın eksik kaldığı şey hâdis olmaklık sıfatında ortak olan nesnelere toplamının A türü toplam olduğuna dair delildir. İbn Teymiyye sonrasında dikkatini mereolojik prensibi destekte sunulan analogiden argümana doğru yöneltmektedir. Klasik *kelâmda* fıkhîta da olduğu gibi kıyas *asıl* olarak isimlendirilen özel bir şeyden (siyah kargalar toplamı) *fer'* olarak isimlendirilen (hâdisler toplamı) başka bir şeye tümel bir önermenin kurulmasına ihtiyaç duyulmaksızın çıkarım yapmayı içermektedir. Aristo mantığına *kıyâsu't-temsîl* olarak kavramsallaştırılan bu delil türü, cüzî örneklerden (siyah kargalar cümlesi) tümel bir önermeye (*mereolojik prensip*) ulaşma olarak tasvir edilir. İbn Teymiyye, eleştirenlerin, mereolojik argümanı destekleyenler tarafından sunulmuş olan kıyaslara üç itiraz şekli ile saldırdıklarına işaret etmektedir. Cedel ilminde öğretildiği üzere bu itiraz türleri kıyastan elde edilmiş olan delillere karşı kullanılabilir klasik itirazlardır:<sup>45</sup>

2. *Men'*. Kıyas, illetin, iddianın özelliği olduğu durumda, hükmün birinci delile uygulanması sayesinde illeti gösteren bir iddia ile ortaya çıkmaktadır. Kargaların toplamı (birinci delil) siyahtır (hüküm), çünkü karga fertleri siyah olma vasfını taşımaktadır (*illet*). Sâil bu iddiayı çeşitli yollarla *men'* edebilir. Mesela, delil yükünü muallile bırakarak, hükmün illetini veya birinci ve ikinci örneklerin aynı vasfı taşıdığını reddedebilir. Aslında söz konusu kıyasa yönelik bu itiraz önceki itiraza irca edilebilir. Burada göz önüne aldığımız kaynakların hiçbirinde bu itiraz geçmemektedir.
3. *Muâraza*. Kıyası iptal eden bu yöntemlerden ikincisinde sâil, kıyasın, birinci iddiasının vasfına uyumlu olan fakat açık bir şekilde hükmünü paylaşmayan karşı örnekler sunar. Böylece, bu vasfı taşıyan tüm örnekler için hükmün geçerli olduğu şeklindeki tümel önermenin hatasına işaret eder.
4. *Fark*. Sâil birinci iddia ile ikincisi arasındaki oldukça önemli bir farklılığa işaret ederek kıyası iptal edebilir. Özellikle, birinci duruma uygun olan hükmün vasfının bir veya daha fazla açıdan ikinci örneğin vasfında bulunmadığını gösterir. Bu durumda hüküm doğal olarak ikinci duruma nakledilemez.

Mereolojik argümana yönelik itirazların bu faydalı taksimi, tartışmaya dair bizim kendi tahlilimize uygulanacaktır.

Üçüncü itiraz en çok kullanılan ve muhtemel en erken itirazlardan birini temsil etmektedir.<sup>46</sup> Kaynağı bilinmemektedir, ancak bir filozofa ait olması mümkün değildir. Cüveynî bu itirazı bir "ahmak insana" atfetmektedir ki bu ifade muhtemelen İbnü'r-Râvendî'yi îma etmektedir. İtiraz icmâ durumunda Müslümanların yanılmazlığı doktrininden yardım almaktadır: Her ne kadar müminlerin her biri yanılabilir de müminler toplamı yanılmazdır. Alternatif olarak, itiraz bazen de ferdî nâkillerin güvenilirliği sınırlı olsa da mütevâtir haberlerin kendisinden şüphe edilmeyecek şekilde sahih olması anlayışından da kaynaklanmaktadır.

---

<sup>45</sup> Bu cedel yöntemleri için bk. Walter E. Young, *The Dialectical Forge: Juridical Disputation and the Evolution of Islamic Law* (Cham: Springer, 2017), 152-154, 176-182.

<sup>46</sup> Anonim 1, 57-9; Ebû Reşîd, *Ziyâdât*, 240-2; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/67; Anonim 2, *Şerhu't-Tezkire*, vr. 13a-b; el-Cüveynî, *Şâmil*, 216-217.

Birinci ve üçüncü itirazlar, İbn Adî'nin mereolojik argümana mugalata diyerek saldırdığı *Makâle fi'r-red alâ men kâle bi-enne'l-ecsâme muhdese* başlıklı, arazlardan elde edilmiş olan *kelâm* deliline karşı kaleme aldığı kısa risalesinde temsil edilmektedir.<sup>47</sup> Göreceğimiz üzere bu risale kelâmcılara doğrudan etki etmiştir. İbn Adî, mereolojik prensibin kabul edilemeyeceğini, çünkü onu destekleyenlerin delil sunmakta yetersiz kaldıklarını belirtmektedir. Sonrasında o, parçalar tarafından paylaşılan hükmün gerçekte bütüne taşmadığı sayısız durum olduğunu söylemekte ve karşı örnekler sunmaktadır.<sup>48</sup> On bir poundluk kurşunu bir poundluk parçalara ayırsak, her bir parçanın bir kişi tarafından kaldırılması mümkün olurdu, ancak bu durum bütün için mümkün olmazdı. Aynı şekilde, bir müntensih bir kitabı istinsah ettiğinde, onun kitabın herhangi bir parçasını gözden kaçırmaması mümkündür, ancak kitabın tümünü gözden kaçırmaması mümkün değildir. İbn Adî'nin metni açık bir şekilde yaklaşım olarak cedeli olduğu için, hangi sıfatların parçalardan bütüne taşıyacağını ve hangi şartlar altında bu taşmanın gerçekleşeceğine dair kendi açıklamasını sunma ihtiyacı hissetmeden kelâmcıların mereolojik argümanının hatasını göstermeyi yeterli addetmektedir. O bunu *Makâle fi'l-küll ve'l-eczâ* başlıklı başka bir metninde yapmaktadır.<sup>49</sup>

İbn Sîna'nın mereolojik prensibi ele alışı daha karmaşıktır. Bir eserinde o, formu sağlam değil ve öncülleri hatalı diyerek arazlardan elde edilen delili küçümsediğini ifade etmektedir.<sup>50</sup> Bu tavrı, onun erken dönem felsefi literatürden aktarılmış, fakat muasırı kelâmcılar tarafından yoktan yaratılmayı savunma amacıyla kullanılmış olan teselsüle karşı sunulan argümanlara cevabından kaynaklanmaktadır. İbn Sîna'nın cevapları, genel felsefi eserlerinde, en önemlisi de *Şifâ*'nın *Fizik* bölümünde ve daha kısa olan *el-Mebde' ve'l-me'âd* adlı eserlerindeki ezeliyle ilgili tartışmalarında yer almaktadır. Cevapları daha yoğun bir şekilde onun *el-Hükûme fi huceci'l-müsbitîn li'l-mâzî mebde' zamânî* adlı kısa risalesinde yer almaktadır. Bu eser, Yahyâ en-Nahvî'nin âlemin ezeliğine karşı sunduğu delillerin yer aldığı kayıp bir eserine cevabına tahsis edilmiş bir eserdir.<sup>51</sup> İbn Sîna, bu argümanların, geçmişte art arda gelen şeylerin bir toplam oluşturduğu ve farklı yollarla toplamların sayı açısından sonsuz olmasının imkânsızlığını gösterdiği düşüncesinden kaynaklandığını açıklamaktadır. Örneğin, meşhur tatbikî burhan, geçmişe doğru art arda gelen hareketlerin sonsuz olamayacağını ifade etmektedir, zira sonsuz olduğu farz edilirse tufana kadar olan hareket toplamı, şimdiki zamana kadar gelen toplamda daha kısa olacaktır; ancak sayı bakımından sonsuz olan bir şeyin sayı bakımından sonsuz olan başka bir şeyden daha kısa veya uzun olması mümkün değildir.<sup>52</sup> İbn Sîna bu gibi delillerin geçmişte olan şeyleri mevcut, kemmi-

<sup>47</sup> İbn Adî Yahyâ, "Makâle fi'r-reddi alâ men kâle bi-enne'l-ecsâme muhdese 'Yahyâ ibn Adî on a Kalam Argument for Creation' içinde", çev. Peter Adamson - Robert Wisnovsky, *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 5 (2017), 234.

<sup>48</sup> İbn Adî, *Makâle fi'r-red*, 236.

<sup>49</sup> İbn Adî Yahyâ, "Makâle fi'l-küllî ve'l-eczâ", *Makâlât Yahyâ ibn 'Adî al-Felsefiyye*, thk. Sahban Khulayfât (Amman: University of Jordan, 1988), 212-219.

<sup>50</sup> Hüseyin İbn Abdullah İbn Sîna, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kahire: Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1973), 37.

<sup>51</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Shlomo Pines, *Studies in Arabic Versions of the Greek Texts and in Medieval Science* (Kudüs: The Magness Press, 1986), 321-326.

<sup>52</sup> Hüseyin İbn Abdullah İbn Sîna, *eş-Şifâ, et-Tabî'iyât, I. es-Semâ'u't-tabî'î*, çev. John McGinnis (Provo: Brigham Young University Press, 2009), I.II.11, 365. Burhan-ı tatbik, Yahyâ en-Nahvî tarafından sunulmuş ve *kelâm*da yeniden üretilmiştir (Davidson, *Proofs*, 88-9, 120-1).

hâsıl olarak ele aldığı, ancak aslında bu gibi niceliğin zihin dışında gerçekliğinin olmadığını, zira geçmişte varlığa gelen şeylerin halen var olmadığını söyleyerek itiraz etmektedir.<sup>53</sup> Zihinde tasavvur edilenin aksine gerçek bir bütün mevcut şeylerin mürettep olarak bir araya gelmesini gerektirmektedir.<sup>54</sup> Bu tavır matematiksel realizmden kaynaklanmaktadır. Bu anlayışa göre kemiyetler maddî cisimlerin arazları gibi zihinden bağımsız gerçekliğe sahiptirler.<sup>55</sup>

Şifâ'da çürütülen bir diğer delil, mütekaddim dönem kelâmının mereolojik argümanıdır: "Her hareket hâdis olduğu için hareketlerin bütünlüğü ve toplamı da hâdistir."<sup>56</sup> İbn Sîna cevabında, delil getirenler için şöyle söylemektedir:

"Fert ile toplam arasındaki farka dair ceahletlerini göstermektedirler, zira her bir fert belli bir sıfatla tavsif edildiğinde küllün aynı sıfat ile tavsif edilmesi gerekli değildir, aslında bir küllünün olması da gerekli değildir. Durum böyle olsaydı, her bir cüz bir cüz olduğundan dolayı küllün de cüz olması gerekirdi. Görmüyorlar mı<sup>57</sup> ki gelecekteki her bir ferdin varlığı mümkün iken onların toplamının varlığı mümkün değildir! Onların şu dedikleri de doğru değildir: Fertlerin her biri varlığa geldiğinde ve bundan dolayı tahakkuk ettiğinde toplam da aynı şekilde varlığa çıkar ve bundan dolayı sonsuz değildir. Meselenin hakikati bizim ifade ettiğimizdir: On sonsuz şey, birinin yok olması ile diğerinin var olması şeklinde mürettep olarak varlığa gelirse, şüphesiz bu on ferdin her biri bir zamanda varlığa çıkmıştır, diğer tarafından toplam dediğimiz tahakkuk etmiş bir şey olmayacaktır, zira toplam olması açısından bu şekildeki bir toplamın hiçbir varlığı yoktur."<sup>58</sup>

Dolayısıyla İbn Sîna, mereolojik argümana yönelik iki itiraz sunmaktadır, her ikisini de ilk başta zikretmektedir. Birincisi İbn Adî'nin mereolojik prensibe itirazının aynısıdır, yani birden fazla fert belli bir sıfatı paylaştığında onların toplamı da aynı sıfatı taşımak zorunda değildir. O iki muâraza (itirazın üçüncü şekli) sunmaktadır: Her bir ögeye cüz denebilirken toplama denemez; her ne kadar gelecekte vuku bulacak şeylerin her biri varlık bakımından mümkün olsa da onların toplamı varlık bakımından mümkün değildir. İbn Sîna'nın muhaliflerine göre ikinci netice gelecekte vuku bulacak şeylerin var olmaları veya olmamaları şeklindeki alternatif imkânlar düşüncesinden çıkmaktadır: Burada havanın yarın öğle vakti açık veya yağmurlu olması mümkündür, ancak ikisinin birden olması imkânsızdır. Ötesinde, her bir anda varlığı mümkün olan sonsuz sayıda şeyler olsa da -örneğin, sonsuz sayıda cevher- herhangi bir anda sonsuz sayıda şeyin var olması imkânsızdır.<sup>59</sup>

<sup>53</sup> Hüseyin İbn Abdullah İbn Sîna, *el-Hükûme fi hüceci'l-müsbitîn li'l-mâzî mebbe' zamâni*, thk. Mahdi Mohaghegh (Tahran: Müessesese-i Mutâla'ât-i İslâmî, 1998), 142-144. Benzer bir itiraz Farabî'nin (ö. 339/950) *el-Mevcûdâtü'l-mütegayyire* başlıklı kayıp eserinde var görünmektedir (Musa Maimonides, *Delâletü'l-hâirîn*, thk. Hüseyin Atay (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.), 220-221.).

<sup>54</sup> İbn Sîna, *Tabî'iyât*, I.III.11, 366-7; krş. *Hükûme*, 144-6, 148-9; *el-Mebde ve'l-me'âd*, thk. Abdullah Nûrânî (Tahran: Müessesese-i Mutâla'ât-i İslâmî, Danişgâh-i Tihârân, 1984), 47.

<sup>55</sup> İbn Sîna, *İlâhiyyât*, III.5, 199 vd. (toplam olması bakımından toplam şeylerde bulunur); Mohammad S Zarepour, "Avicenna on the Nature of Mathematical Objects", *Dialogue* 55 (2016), 511-536.

<sup>56</sup> İbn Sîna, *Tabî'iyât*, I.III.11, 365.

<sup>57</sup> Tahkikte geçen *ve lâ yeravne* yerine *e-lâ yeravne* okunması tercih edilmiştir.

<sup>58</sup> İbn Sîna, *Tabî'iyât*, I.III.11, 368-369 (düzeltilmeleri ile birlikte McGinnis'in mükemmel tercümesine dayanılarak sunulmuştur); krş. *Mebde'*, 47.

<sup>59</sup> İbn Sîna'ya göre gelecekte vuku bulacak şeyler eş zamanlı değil de art arda gelme şeklinde var olacaklarından dolayı bir bütünlük oluşturmazlar (*Mebde'*, 47).



İbn Sîna ikinci itirazında şeylerin bir bütün oluşturduğu ve oluşturmadığı durumları birbirinden ayırmaktadır (*fark*). O, âlemin ezeli olduğuna karşı sunulan argümanlara dair art arda var olup yok olan şeyler zincirinin gerçek bir varlığı olmadığı şeklindeki genel eleştirisine atıf yapmaktadır. Geçmişte bir tertibe göre var olan hareketler zinciri en baştan külle sahip olmadığından dolayı ferdi sahibi olduğu şekilde bir sığata sahip olamaz. Bundan dolayı, her bir hareket ferdi hâdis olsa da hareketler bu sığatın kendilerine taşıacağı şekilde bir külle sahibi değildir.

Altıncı/on ikinci yüzyılda Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî özellikle mereolojik argümana olmak üzere, arazlardan elde edilen delile yeni bir saldırı başlattı. Onun eleştirisi “her bir hareket hâdis olduğundan dolayı hareketler toplamı da hâdis olmalıdır” iddiasının yalnızca *müsâdera ale'l-matlûb* olduğu şeklindedir.<sup>60</sup> Her bir hareket hâdis olsa bile mutlak hareketin hâdis olması zorunlu değildir. Bundan dolayı, parçalar hâdistir deyip bütün ezeli demek ile herhangi bir çelişki ortaya çıkmamaktadır.<sup>61</sup> Ebü'l-Berekât bundan dolayı arazlardan elde edilmiş olan delilin erken dönem felsefi eleştirilerini seslendirmektedir. Burada kıyas olarak sunulduğu şekliyle o, orta terimin müşekkik olduğunu söylemektedir: Küçük öncülde “hâdis olandan hâli kalmaz” cümlesi “mutlak olarak hâdis olanlardan ayrı kalmaz” anlamına gelirken, büyük öncülde “muayyen bir hâdisten hâli kalmaz” anlamına gelmektedir.<sup>62</sup>

Bu eleştiriler burada incelenmesine gerek olmayan sonraki dönem felsefe eserlerinde de seslendirilmiştir. İbn Sîna'nın her iki eleştirisi de kullanılmıştır. Bu eleştiriler Şihâbüddîn es-Sühreverdî (ö. 587/1191) tarafından yeniden üretilmiştir. Ayrıca onlar tamamen olmasa da kısmen, onun eserleri ve şerhleri ile sonraki dönem felsefe kaynaklarına aktarılmıştır.<sup>63</sup>

Filozoflar ve muhtemelen erken dönemde âlemin ezeli olduğunu düşünenler tarafından sunulan eleştiriler arasında mütekaddim dönem *kelâmında* en problematik olanı iki tür olarak ifade edebileceğimiz muâraza şeklinde sunulandır. Bazı sıfatlar sadece toplamlar için geçerli iken parçalar için geçerli değildir veya tam tersi (örneğin: “küme”, “on” ve “parça”); diğer sıfatlar prensipte ya parçalar ya da toplamlar için geçerlidir, ancak sıklıkla parçalar için geçerli iken toplam için geçerli değildir veya tam tersi (örneğin: daha zikredilmiş olan gelecekte vuku bulacak şeylerin imkânı). İbn Sîna'nın zaman bakımından sıralanmış bir zincirin parçalarının eş zamanlı olmamasına dayanan eleştirisi, yaklaşık olarak altıncı/on ikinci yüzyıldan itibaren kelâmcıların dikkatini çekmeye başlamıştır.

## 5. Mereolojik Prensibe Yönelik Kelâmî Müdâfaa ve İtirazlar

Daha önce zikredildiği üzere, Ebû Hâşim el-Cübbâî kendisinin mereolojik prensibinin erken dönem tatbikini bedîhî kabul ediyor görünmektedir. Sonra gelen kelâmcılar onu geliştirmek ve

<sup>60</sup> Ebü'l-Berekât, *Mu'teber*, 3/31.

<sup>61</sup> Ebü'l-Berekât, *Mu'teber*, 3/45-46.

<sup>62</sup> Ebü'l-Berekât, *Mu'teber*, 3/31-32.

<sup>63</sup> Şihâbüddîn Yahyâ İbn Habeş es-Sühreverdî, *The Philosophy of Illumination [=Hikmetü'l-İsrâk]*, thk. John Walbridge - Hossein Ziai (Provo: Brigham Young University Press, 1999), 120-121; İzzuddevle Sa'd İbn Mansûr İbn Kemmûne, *Şerhu't-Telvîhâti'l-levhiyye ve'l-arşîyye*, thk. Najafqulî Habîbî (Tahran: Mîrâs-i Mektûb, 2009), 3/275-6; Kutbuddin eş-Şirâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, thk. Abdullah Nûrânî - Mehdî Muhakkik (Tahran: Encümen-i Âsâr u Mefâhir-i Ferhengî, 2000), 393-394.

yoktan yaratmanın ve mereolojik argümanın maruz kaldığı sürekli eleştirilere karşı savunmak zorunda kalmışlardır. İbnü'r-Râvendî, dikkat çekildiği üzere, sıklıkla teselsül iddiasının başlıca savunucusu olarak zikredilse de Aristocu filozoflar tarafından sunulan eleştiriler klasik dönemde zaten oldukça dikkat çekmekteydi. Bağdat Aristoculuğu ile yakın bir ilişkisi olan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, daha önce ele alınmış olan ve İbn Adî tarafından mereolojik argümana eleştiriler yöneltilen risalenin farkındaydı, zira *Teseffühü'l-edille* adlı eserinde bu eserden başka bir bölümü alıntılıyıp ona cevap vermektedir.<sup>64</sup> İbn Adî'nin risalesine bir itirazın da *Fi'r-red alâ Yahyâ İbn Adî fi 'itirâdihî delîli'l-muvahhidîn fi hadesi'l-âlem* başlığıyla Behşemî akidesine sahip olan Murtezâ tarafından kaleme alındığı nakledilmiştir.<sup>65</sup> Murtezâ ilaveten İbn Adî'ye *el-Kelâm fi mâ yetenâhâ ve lâ yetenâhâ* başlıklı bir cevap daha yazmıştır.<sup>66</sup> Her iki eserin de günümüze ulaştığı biliniyor değildir. Ebü'l-Hüseyn ayrıca ismini vermediği, büyük ihtimalle Aristocu olan ve tatmin edici bir cevap sunma konusunda başarısız olan bir hasmıyla gerçekleştirdiği münâzarasında mereolojik prensibi kullandığını aktarmaktadır.<sup>67</sup> Çağdaşı İbn Metteveyh mereolojik prensibin reddini büyük ihtimalle Bağdat Aristocularını kasteder şekilde “bazı filozoflara” atfetmektedir.<sup>68</sup> Biz, bundan dolayı beşinci/on birinci yüzyılın başlangıcı sularında Bağdat Aristocuları ile Mu'tezilî kelamcılar arasında, arazlardan elde edilen *kelâm* delilini ve özellikle mereolojik argümanı kuşatan bir tartışmanın oldukça fazla miktarda göstergesine sahibiz.

Hatırlanacaktır ki mereolojik argümanı destekte zikri geçen delil bir kıyastır ve mütekkaddim dönem *kelâm*ında bu kıyasın karşılaştığı en ciddi itiraz da muârazadan elde edilen itirazdır. Kelâmcılar mereolojik prensibi; her örneği kapsayan, tümel formülasyonundan, sıfatların daha dar bir kısmına uygun kayıtlı formülasyona doğru geliştirerek cevap vermişlerdir.

Prensip, sıfatların mütekkaddim dönem *kelâm* teorilerine uygun olarak kayıtlı hale getirilmiştir. En temel seviyede prensip, dilsel ve kavramsal alanın aksine sadece nesnelere hakikatleri alanında çalışmaktadır.<sup>69</sup> Yani, prensibin sadece nesnelere gerçek (*sâbit*) sıfatlarına uygulandığı söylenebilir.<sup>70</sup> Cüveynî, “hakikatler, infirad ve ictima durumlarına göre farklılık göstermezler” demektedir.<sup>71</sup> Mu'tezilî kaynaklar yine de nesnenin harici bir illet sebebiyle sahip olabileceği veya olamayacağı mümkün sıfatları hariç tutarak prensibin uygulanabilirliğini vâcip sıfatlarla kayıtlama konusunda daha nettir. Farklı düşünce ekolleri zorunlu sıfatların nasıl gerçekleştiğine dair burada ayrıntısına girmeyeceğimiz muhtelif açıklamaları savunuyor olsalar da bu çalışmadaki amacımızın temeli aynıdır, yani bir vâcip sıfat, var olan bir nesnenin mahrum

<sup>64</sup> Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Teseffühü'l-edille*, el-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mtekkellimîn fi'r-red ale'l-felâsife*, thk. Hassan Ansâri - Wilfred Madelung (Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2008), 32 içinde (*yulzimuhû* yerine *yelzemuhû* şeklinde okunmuştur, 6. satır ); krş. İbn Adî, *Makâle fi'r-red*, 230.

<sup>65</sup> Ahmed İbn Ali en-Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî*, thk. Musa el-Zencânî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1418), 270; Mirza Abdullah Efendi el-İsfehânî, *Riyâzu'l-ulemâ ve hiyâdu'l-füdelâ*, thk. Ahmed el-Hüseynî (Kum: Mektebetü'l-Hayyâm, 1981), 4/36.

<sup>66</sup> el-Murtezâ, *Mûlahhas*, 62; el-İsfehânî, *Riyâz*, 4/36.

<sup>67</sup> Ebü'l-Hüseyn, *Teseffüh*, el-Melâhimî, *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn* içinde, thk. Wilfred Madelung (Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2007), 138.

<sup>68</sup> İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 66.

<sup>69</sup> el-Cüveynî, *Şâmil*, 216-217.

<sup>70</sup> Burada sadece Allah dışındaki nesnelere sıfatları ile ilgilenmekteyiz.

<sup>71</sup> el-Cüveynî, *Şâmil*, 217; ayrıca bk. 31. dipnot.

kalamayacağı bir şeydir, bu sıfat zâtî bir sıfat olsa da olmasa da aynı durum geçerlidir. Nesne ve durumları tasvir eden ancak bu kriteri karşılamayan ifadeler mereolojik prensibin kapsamının dışındadır.

Biliyoruz ki mütekaddim dönem *kelâm* atomculuğunda monadlar yani cevherler ve arazlar sıfatları taşıyan şeylerdir. Peki toplamların durumu nedir? Bir toplamın ontolojik statüsü nedir ve toplamları tasvir eden ifadeler ne ölçüde onların gerçek sıfatlarıyla ilgilidir? Bu sorular doğrudan Melâhimî tarafından *Tuhfetü'l-mütekellimîn* adlı eserinde, İbn Sîna'ya karşı yoktan yaratmayı savunusunun başında cevaplandırılmıştır. Ona göre kelâmcılar ve filozoflar “âlemin varlığı” derken farklı şeyleri kastetmektedirler.<sup>72</sup> Filozoflara göre iki şeyin birleşimi “parçaların toplamı veya parçaların her biri” olmayan üçüncü bir mürekkep şeyi oluşturabilir.<sup>73</sup> Bir insan, bina, sedir ve âlem bundan dolayı haddi zatında parçalarından farklı bir şey olarak var olur. Tıpkı oksimelin (sirkeli bal şerbeti) kendinde varlığa sahip olması ve karışımından üretildiği şeker ve sirkeden başka bir mevcut olması durumunda olduğu gibi. Doğaldır ki bu anlayış Meşşâî hilomorfizm (madde-suret kabulü) üzerine temellendirilmiştir. Bu kabule göre mürekkep olanın sureti bir ve muttasıldır ve cüzlerinin suretlerinin bir araya gelmesinden ibaret değildir. Bu anlayış daha önce Aristoteles'in *Metafizik Z.17* adlı eserinde ifade edilmiştir. *Kelâm*da sadece monadik parçalar yani cevherler ve arazlar var olur ve sadece onlar sıfatlara sahip olurlar. Onların terkibi vaz' edildiği belli bir yapıdaki cisim veya cisimlerin var olmasına sebep olur, ancak bu terkip parçalarından ayrı veya kendi başına sıfatları taşıyan bir şeyin varlığını ortaya çıkarmaz. Toplamın varlığı parçalarının varlığına indirgenebilir ve bununla uyumlu olarak sıfatlarının varlığı da parçalarındaki sıfatların terkibine indirgenebilir.<sup>74</sup> Sirkeli bal şerbeti kendinde bir mevcut değildir, ancak şeker ve sirke parçalarının karışımından oluşmaktadır.<sup>75</sup> Bundan dolayı kelâmcılar, bir kere parçalarının hudûsunu kanıtladıktan sonra âlemin hudûsu sonucunu çıkarmışlardır, çünkü onlara göre âlem parçaların bir araya gelmesinden başka bir şey değildir.

Prensip taraftarları, ifade ettikleri şey gerçek olmayan, sadece kavramsal olan betimleyici ifadelerin mereolojik prensibin kapsamının dışında kaldığı kaydına dayanarak ifadelerin bir kategorisini kolaylıkla alakasız olarak belirleyebilmişlerdir. Bazı ifadeler özel olarak toplamı gösteren (*ism-i cümle*) isimlerdir ve bundan dolayı ferdî parçaların sıfatlarına gönderme

<sup>72</sup> el-Melâhimî, *Tuhfe*, 15.

<sup>73</sup> el-Melâhimî, *Tuhfe*, 16-17.

<sup>74</sup> Behşemîler, ilim ve bilgi gibi hayata özgü sıfatları istisna etmişlerdir. Onlar, bu sıfatları tekil arazlardan kaynaklanan ama canlı cismin tümünü niteleyen haller olarak ifade etmişlerdir. Bedenin tümüne ulaşmayan sıfatlar böyle değildir, onlar yalnızca arazın bulunduğu mahalli nitelemektedir (Richard M. Frank, *Beings and Their Attributes: The Teaching of Basrina School of the Mu'tazila in the Classical Period* (Albany: State University of New York Press, 1978), 39 vd; Ayman Shihadeh, “Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit”, *The Muslim World* 102 (2012), 449-458. Bu kısımda söz konusu görüşe yöneltilen Eş'arî itirazlar tartışılmaktadır). Canlıya ait sıfatlar yine de mürekkep cisim için birleştirici bir mahiyete sebep olmamaktadır. Sıfatların Behşemîler tarafından bu şekilde hal olarak kabul edilmesine karşı Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve Melâhimî tarafından itiraz edilmiştir. İkincisi sadece şu yorumu yapmıştır: Toplamın, ayrılmış olan parçalarında olmayan bir tesiri olabilir, her ne kadar bu durum onun parçalarından farklı bir hakikate sahip olduğunu ima eder olarak kabul edilmesi zorunlu olmasa da. (Ben hali, “state” olarak tercüme edildiğinde kaybolmuş olan anlamı göstermek amacıyla “reified attribute” olarak tercüme ettim).

<sup>75</sup> Şeker ve sirke de cevherler ve arazların (renk, tat, koku vs.) karışımından başka bir şey değildir ve onlar haddi zatında aslında bir madde değildir.

yapmazlar.<sup>76</sup> Bunlar, “on”, insan bedenini oluşturan parçalar toplamının ismi olan “insan”,<sup>77</sup> “sonlu” ve “sonsuz”<sup>78</sup> gibi isimleri içermektedir. Açıklandığı üzere, bunlar bütüne vazedilmiş isimlerdir, sıfat taşıyan mürekkep maddeler anlamına gelmemektedir. Bununla ilgili olarak Melâhimî, “on olması açısından onun gerçek (*sâbit*) bir sıfat taşımadığı”<sup>79</sup> yorumunu yapmaktadır. Sadece belli bir yapıda sıralanmış olan belli monadlardan oluşan bir bütünlük olduğu sürece biz onu kavramsal olarak ve dil açısından belirli bir tür toplam olarak isimlendirebiliriz. Bünye normal olarak cisim veya cisimlerin şekli olarak açıklanır, ancak zaman bakımından geçici olabilir, çünkü bazı ifadeler zaman bakımından geçici olarak tertip edilmiş şeyler zincirini ifade etmektedir, belli hareketlerin toplamı olarak isimlendirilen “namaz”, “hafta” ve “çiftçilik” gibi. Her durumda, bünye, aksi durumda mahrum kalacağı parçalarına dair bir hakikat sunmaz.<sup>80</sup> Bundan dolayı biz her bir parçasının sonsuz olduğunu nefyederken toplamın sonsuz olduğunu söylemekle bir çelişkiye düşmüş olmayız. Aynı sebeple, parçalar parça oldukları sürece onlara verilmiş olan isimlerin toplamı gösteremediğini farz edebiliriz. Bu kayıt, İbn Sîna’nın “parça” ifadesinin her parçaya uygulandığını ancak bütüne uygulanmadığı şeklindeki itirazını çürütmektedir.

Aynı şekilde Cüveynî sıklıkla tartışılan, toplamın doğruluğuna itimadın fertlerdekinden farklı olduğu icmâ ve tevatür gibi karşı örnekleri irdelemektedir.<sup>81</sup> Bir haber aldıktan sonra dinleyicide var olan bilgi veya inanç (sözlü veya yazılı) haber veya muhbirin hakikatine tekabül etmemektedir, onun güvenilirliği mereolojik prensibin uygulanabileceği haber veya muhbirin gerçek bir sıfatı değildir. O, sadece Allah’ın iradesinin bir fonksiyonudur. İki şeyin ilişkisi tamamen Allah’ın âdeti cari kılmasına mebnîdir. Allah, duyanlarda tek bir nâkilden nakledilmiş olan haberi aldıklarında âdeten yakîn yaratmaz, ancak tevâtüren nakledilen haber onlara geldiğinde bu kesinliği yaratır. Allah, tersini yaparak adeti bozmayı da tercih edebilir.

Behşemî Mu’tezilîler, aynı karşı örneği inceleyerek, mereolojik prensibin mümkün sıfatları hariç tutarak yalnızca zorunlu sıfatlara uygulanabileceği kaydına başvurmuşlardır. Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından belirlenen iki cevaz türü söz konusu olduğunda prensibin işlemeyeceğini iddia

---

<sup>76</sup> Bunlar *kavm* ve *cemaat* gibi fertler topluluğunu belirten cemi’ isimler değildir.

<sup>77</sup> Mükeddîm dönem *kelâmında* bir bütün olarak insan kavramı için bk. Shihadeh, “Classical Ash’arî Anthropology”, 437 vd.

<sup>78</sup> Ebû Reşîd, *Ziyâdât*, 243; krş. Anonim 1, 55-56; el-Cüşemî, *Şerh*, vr. 258a-b; el-Melâhimî, *Tuhfe*, 20. Tam ifadesi ile söylenecek olursa *mütenâhî*, “*lehû nihâye/âhir*” anlamına gelmektedir ve bundan dolayı sadece bölünebilir şeylerin bütünü veya parçaları için söylenebilir (daha önce geçmiş olan *evvel* ile karşılaştırmız). Allah’ın *nihâyeti yoktur* sözü, O’nun parçaları olduğunu zannettiren bir söz olması açısından mecazidir, zira tam manasıyla O’nun herhangi bir son parçaya sahip olmadığı anlamına gelmektedir.

<sup>79</sup> el-Melâhimî, *Tuhfe*, 20.

<sup>80</sup> Burada ifade edilen *hakikat* kelimesinin ontolojik anlamı, “mecaz” anlamının zıddı olacak şekilde kullanıldığı yerdeki anlamı ile karıştırılmamalıdır. İkincisi kelâmcıların *hakikatü’l-insan* tartışmalarında kastettiği anlamdır. Onlar “insan” ifadesinin anlamına atıf yapmaktadırlar, insanın bir nesne olarak hakikatine değil.

<sup>81</sup> el-Cüveynî, *Şâmil*, 216-217. *bi hakikatihî râci’* yerine *bi hakîka râci’a* okunmuştur (217, 5. satır; İstanbul Yazma Eserler Kütüphanesi, Fazl Ahmed Paşa, vr. 49b, *bi hakîka râci’* olarak geçmektedir). Tahkikteki ve *izâ sebeka ... bi munkazin* şeklinde not (7-13 satırlar) müstensihin işaret ettiği üzere kenarda yer alan bir nottur, ancak muhakkik tarafından hatalı şekilde ana metne eklenmiştir.

etmişlerdir.<sup>82</sup> Birincisi, fâilin bir şeyi ortaya koymak için kullandığı kudretinde var olan objektif imkândır. Bundan dolayı sonsuz sayıda cevherin, onlar Allah'ın makdûru oldukları sürece varlığı mümkündür ve benim kudretim nesnesi olması açısından sınırlı miktarda şeyin de şu an için varlığı mümkündür. Yine de bu tür mümkünler kümesinin toplamı şu an için imkânsızdır. İmkânsızlık, kısmen, onların alternatif ve dolayısıyla karşılıklı olarak birbirlerini dışarıda bırakan imkânlar olmasından kaynaklanmaktadır: Sağ kolumun hareket emesi veya etmemesi şu an için benim kudretim taalluk ettiği şeyler olsa da aynı zamanda sağ kolumu hem hareket ettirmem hem de hareket ettirmem imkânsızdır. Ek olarak, Allah'ın kudretine konu olan şeyler sonsuz olduğu için herhangi belli bir zamanda onların sonlu bir kısmı tahakkuk edebilir. Cevazın ikinci türü şüpheden kaynaklanan epistemik veya sübjektif imkândır. Ebû Reşîd iki örnek vermektedir: Bildiğime göre, şehrimde yaşayan herkesin dün mercimek çorbası yediğini veya bugünün salı olduğunu unuttuğunu mümkün farz ediyorum. Ancak bundan, şehirdeki her kişinin dün mercimek çorbası yediğini veya bugünün ne olduğunu bilmediğini çıkaramıyorum.<sup>83</sup> Diğer bir garip örnek ise yalnızca bir kaynaktan sunulmaktadır: Biz her insanın aynı muayyen bir zamanda ölebileceği imkânını kabul etsek de insanların tümünün aynı anda ölmesini imkânsız sayarız.<sup>84</sup> Benzer şekilde, her bir insan ferdinin yanılabilir olması hükmü sübjektif imkânı ifade etmektedir: Çünkü her bir insan ferdi belli bir meselede hatalı görüşü kabul edebileceğinden dolayı, biz mesele kendisine sunulduğunda Zeyd'in doğru görüşü kabul edeceğinden emin olamayız. Müslümanlar toplumunun, buna uygun olarak hatalı görüşü kabul ihtimali olduğu sonucunu çıkaramayız. Bundan dolayı, bir müminin hatalı olabileceğini kabul ederken nass temelli bir delille Müslüman toplumunun hatasızlığını kabul etmek çelişki değildir. Zira kaynaklarımıza göre, bir kafirin kelâmî olarak yanlış bir inanca sahip olduğunu düşünürken tüm toplumun yanlış inanca sahip olduğunu nefy etmek çelişkidir.

Bu Behşemî kayıtlama, ashaplarından olan Basralı Mu'tezilî Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından *Teseffühü'l-edille* adlı eserinde eleştirilmiştir. Bu eser, kendisinden önceki âlimlerin delillerini incelediği geniş ancak tamamlanmamış bir eserdir. O, sabit sıfatlar ile imkân arasında yaptıkları ayırma karşı deliller getirmektedir.<sup>85</sup> Var olan bir şeydeki imkân, onun sabit ve vâcip bir sıfatıdır (*el-cevâzu hüve's-sifetü's-sâbite ve cevâzu zâlike vâcibun*) demektir. Yanılma payı yani hata imkânı her bir ferdin sabit bir sıfatıdır ve bizzat onların toplamının da bir sıfatı olmalıdır. Aynı durum Allah'ın makdûrları için de az çok geçerlidir. Ancak, imkânın sübutunu olumlayarak Ebü'l-Hüseyin'in kastettiği şey, bu makalenin konusunu aşan bir meseledir ve Behşemî teoriden oldukça farklı olan onun kendi sıfat teorisine dair bilgimizin şimdiki hali ile cevaplandırılmaz. Her

<sup>82</sup> Anonim 1, 57; Ebû Reşîd, *Ziyâdât*, 241. Mu'tezile etkisiyle Cüveynî tarafından yapılmış olan bu taksim için bk. Shihadeh, "Argument from Ignorance", 195-198.

<sup>83</sup> Ebû Reşîd, *Ziyâdât*, 241. Metin, ne olduğunu saptayamadığım *musabbera* denilen bir yemekten bahsetmektedir. Mercimek çorbası onun yerine geçmesi mümkün bir yiyecektir.

<sup>84</sup> Anonim 1, 57. Bu örnek epistemik imkânın örneği olarak ele alınmıştır, çünkü yaşayan bir insanın ölüm anını bilmememiz üzerine kurulmuştur ve aslında sadece bu şekilde düşünülürse doğru bir örnek olarak sunulabilir. Ancak bu örnek objektif imkân örneği olarak da ele alınabilir, çünkü ölüm -kelâmcılara göre- Allah'ın kudreti ile ortaya çıkar ve herhangi bir zamanda herhangi bir insanın ölümünü gerçekleştirmek O'nun kudretindedir. Bir Mu'tezilî, tahminimce, Allah'ın tüm insanları aynı anda öldürmesinin imkânsız olmadığını ve aslında kıyamet gününde böyle yapacağını kabul edecektir.

<sup>85</sup> Ebü'l-Hüseyin, *Teseffüh*, el-Melâhimî, *Mu'temed*, 138 içinde (13. satır *infrâdihî* olarak okunmuştur); *Tuhfe*, 21-22.

durumda, Ebü'l-Hüseyn, icmâ ile ilgili kafa karışıklığına kendi çözümünü sunmaya devam etmektedir. Bunun yanlış bir karşı örnek olduğunu iddia etmektedir, çünkü icmâ belli bir meselede, fertler hata ihtimali taşıdıklarında, görüşü kabul etmeleri veya reddetmelerinden önce değil, sadece hepsi gerçekten görüşü onayladıklarında ortaya çıkar. Bundan dolayı mereolojik prensip ile irtibatlıdır, çünkü her bir mümin doğru görüşe sahiptir, dolayısıyla açık bir şekilde müminler topluluğu da böyledir. Bu, fertler fert olarak hata imkânına sahip iken nasıl kolektif olarak yanlış payından masum olabilirler şeklindeki başka bir soruyu doğurmaktadır. Ebü'l-Hüseyn ferdin hükmünün diğer fertlerden ayrı olmak veya onlarla birlikte olmak durumlarına bağlı olduğunu söylemektedir. Müminler birlikte bir görüşe ulaştıklarında hata etmezler, çünkü Allah onları kolektif bir hatadan korumaktadır. Aynı şekilde, O'nun kudretine konu olan her bir şeyin varlığı mümkündür, ancak Allah'ın kudretine konu olan sonsuz sayıda şeyin cümlesinin varlığı kolektif olarak imkânsızdır.

Mereolojik argümanı bu şekilde kurtarma girişimi, Ebü'l-Hüseyn'in daha önceki *Ğurerü'l-edille* adlı eserinde sunduğuna dair daha önceki gözlemimizi yansıtır görünmektedir. *Teseffüh*'ü kaleme aldığı zamanda ise o, mereolojik argümanın sağlam olmadığını söylemektedir, zira şöyle devam etmektedir:

“Mezhebimizin üstadları tarafından kullanılan bu argümanı onu herhangi bir şekilde cevaplayamayan [zikredilmeye değer bir cevap veremeyen] hasımlarımızdan biri ile münazaramda kullandım. Yine de sonradan bana açık oldu ki argüman [sonucu] çıkarmamaktadır.”<sup>86</sup>

Hasmı, daha önce zikredildiği üzere, muhtemelen bir Aristocudur. Ebü'l-Hüseyn tarafından, mereolojik argümanı terkine dair oluşturulan itiraz başka bir fark itirazı örneğidir, zira itiraz aynı renkle renklendirilmiş cisimlerle kurulan kıyası geçersiz kılan bir farka işaret etmektedir.<sup>87</sup> “Tüm kargalar siyahtır” cümlesi aslında “her bir karga siyahtır” cümlesine döndürülebilir, zira karga fertlerinin siyahlığından farklı olarak bütününe sahip olduğu bir siyahlık yoktur, çünkü bütün parçaların terkibinden başka bir şey değildir. Bunun zıddına, “geçmiş hareketler zincirinin bir başlangıcı vardır” ifadesi “her hareketin başlangıcı vardır” ifadesine dönüştürülmez, çünkü ikinci ifadede ferdi hareketlerin dayandığı nitelik hâdis olmaktır, yani her hareket yok iken var olmaktadır. Birinci ifadedeki hareketler zincirinin dayandığı nitelik ise başka herhangi bir hareketin kendisinden önce olmadığı bir hareket ile başlama niteliğidir.<sup>88</sup> Bundan dolayı kıyasın iki delili arasında bir mütekalibiyet söz konusu değildir. Benzer şekilde Ebü'l-Hüseyn, Ebû Hâşim el-Cübbâ'nin hâdis şeyler zincirinin başlangıcı olduğunu söylemek çelişkidir iddiasına karşı çıkmaktadır.<sup>89</sup>

Kanaatimce Ebü'l-Hüseyn mütekaddim dönemde mereolojik prensibi reddeden ilk kelâmcıdır. Onun itirazı takipçisi Melâhimî tarafından *Mu'temed* adlı eserinde mereolojik argümanın -

---

<sup>86</sup> Ebü'l-Hüseyn, *Teseffüh*, el-Melâhimî, *Mu'temed* içinde, 138.

<sup>87</sup> Ebü'l-Hüseyn, *Teseffüh*, el-Melâhimî, *Mu'temed* içinde, 138-139 (s. 138, 20-21 satırdaki metin bozukluğu olarak görülen şeye rağmen bu nokta açıktır, özellikle *en-nefyü'l-sevâdân* kısmı).

<sup>88</sup> Krş. el-Melâhimî, *Tuhfe*, 20-21; delilin herhangi bir atıf olmaksızın aktarıldığı yer. s. 20, 24. satırda *bi kevn* yerine *lâ bi kevn* şeklinde ve s. 21, 3. satırda *te'nede* yerine *te'taddu* şeklinde okunmuştur.

<sup>89</sup> Ebü'l-Hüseyn, *Teseffüh*, el-Melâhimî, *Mu'temed* içinde, 85.

beklendiği gibi- uygun bulunmadığı ve Behşemîlere atfedildiği yerde aktarılmaktadır. Melâhimî daha sonraki eseri *Fâik*'te bunu tamamen görmezden gelmektedir.<sup>90</sup> Ancak, *Tuhfetü'l-mütekellimîn* isimindeki felsefe reddiyesini yazdığına mereolojik argümanın şiddetli bir savunusunu teklif ederek hocasının önceki görüşüne dönmektedir ki mereolojik argüman onun arazlardan elde edilen delilin dördüncü mukaddimesine dair temel iddiası olmuştur.

İbn Sîna'nın, arazların eş zamanlı olmamasına dayanarak sunduğu mereolojik argüman eleştirisine gelince, ona atıf yapan ilk kelâmcı eleştirinin kuvvetini gören ve kabul eden Gazzâlî'dir (ö. 505/1111).<sup>91</sup> Bundan dolayı o, kelâmî eseri *İktisâd*'da arazlardan elde edilen delilin dördüncü mukaddimesini kanıtlamak için bu argümanı kullanmamaktadır.<sup>92</sup> İbn Sîna'nın eleştirisine ilk itiraz, İbn Sîna'nın daha önce zikredilen *Hükûme* adlı eserine *Hudûsu'l-âlem* başlığıyla cevap yazan Gazzâlî takipçisi İbn Gaylân el-Belhî (ö. 590/1194) tarafından gelmektedir. O, İbn Sîna'nın eleştirisine, sayılar ve dolayısıyla toplamlar itibaridir diyerek karşı çıkmaktadır: Hariçte var olan şeyler sayılan nesnelere, sayılar ise yalnızca zihinde mevcuttur. Bu durum şu gözlem ile kanıtlanmaktadır: Biz duraksamadan bütüne, bir (ordu) ve çok (askerler) hükümlerini vermekteyiz ve birlik ve çokluk birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan şeylerdir, bundan dolayı aynı nesnede var olmaları mümkün değildir ve dolayısıyla onlar yalnızca zihinde var olurlar. Buradan, toplamlar eş zamanlı olsunlar ya da olmasınlar, her iki durumda da kavramsaldır yargısı çıkmaktadır.<sup>93</sup> İbn Gaylân devamında mütekaddim dönem kelâmının mereolojik prensibini savunmaktadır: Bir özellik fertlere veya toplama has olmadıkça eş zamanlı olsun veya olmasın parçalardan toplama aktarılır.<sup>94</sup>

Fahreddîn Râzî, yedinci/on üçüncü yüzyılın başı sularında -erken dönem eseri *Nihâyetü'l-ukûl* ve sonraki dönem eseri *el-Metâlibu'l-âliye* eserleri de dahil- muhtelif eserlerinde mereolojik argümana dair başka bir eleştiri sunmaktadır. Yaşça büyük çağdaşı İbn Gaylân gibi Râzî de İbn Sîna'nın mereolojik argümana karşı temel itirazını eş zamanlı olmamaktan elde edilen itiraz olarak belirlemiştir ve bu itirazı temelsiz kabul ederek reddetmiştir.<sup>95</sup> "Hâdisler toplamı mevcuttur" şeklindeki genel ifade bu şeyler bir arada veya ayrı ve art arda var olduğunda geçerli olur. Ben, şehirdeki tüm kişilerle görüştüğüm dersem, sen onlarla tek seferde mi yoksa fert fert mi

<sup>90</sup> el-Melâhimî, *Mu'temed*, 138; *Fâik*, 14-15.

<sup>91</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Maurice Bouyges (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1927), 33. Gazzâlî, İbn Sîna'nın eleştirilerini Tanrı'nın varlığının imkânı deliline karşı uygulamaktadır. Yine de Gazzâlî delilin bu kısmını *kelâm* mereolojik prensibinin tatbiki olarak yanlış anlamıştır, zira prensip böyle değildir (*Tehâfüt*, 138-142). Melâhimî de aynı şekilde yapmaktadır (*Tuhfe*, 42-43).

<sup>92</sup> el-Gazzâlî, *İktisâd*, 31-4; krş. *er-Risâletü'l-Kudsiyye*, thk. Abdel Latif Tibawi, "al-Ghazâlî's Sojourn in Damascus and Jerusalem" içinde, *Islamic Quartely* 9 (1965); 65-122, 81.

<sup>93</sup> İbn Gaylân, *Hudûs*, 25-26.

<sup>94</sup> İbn Gaylân, *Hudûs*, 36. O, -mereolojik prensip de dahil- arazlardan elde edilen delilden bahsetmektedir, ancak onu filozofların ezellilik kabulleri karşısında etkisiz görmektedir ve bundan dolayı delili iletmemektedir (*Hudûs*, 15-6; Ayman Shihadeh, "A Post-Ghazâlian Critic of Avicenna: Ibn Ghaylân al-Balkhî on the Materia Medica of the Canon of Medicine", *Journal of Islamic Studies* 24 (2013), 143-144).

<sup>95</sup> Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye min ilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmad H. al-Saqqâ (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 4/253-254, 262-263. Râzî, İbn Sîna'nın *Hükûme* adlı eserinden haberdardır, zira İbn Gaylân'ın *Hudûsu'l-âlem* adlı eserini okuduğu ve cevap yazdığı görülmektedir (Shihadeh, "Post-Ghazâlian Critic", 146).

görüştüğümü haklı olarak sorabilirsin. Râzî'ye göre İbn Sîna "toplamanın" kendi dar tanımını gerekçelendirememiştir.

Râzî buna rağmen aynı renge sahip cisimlerle kurulan kıyastan elde edilen standart *kelâm* argümanını iki noktada hasarlı görmekte ve iptal etmektedir.<sup>96</sup> Birincisi, (*muâraza*) bu tür kıyasların, en azından bazı bütünlerin parçaları ile aynı sıfatları taşıdıklarını göstermekten ileri gidemediğini ve bundan dolayı delilin ihtiyaç duyduğu şey olan mereolojik prensibin tüm iddialara tümel olarak uygulanabilirliğini sağlayamadığını ifade etmektedir.<sup>97</sup> Toplamların, aslında parçaları ile aynı sıfatları taşımadıklarını -erken dönem eserlerinde sunulan örnekleri içerecek şekilde- göstererek karşı bir delil zikretmektedir. Örneğin, bir şeye "parça" denirse ona "toplam" denemez, fertler yanılabilir olsa da ümmet yanılmazdır ve her bir kevn arazının belli bir cisimde olmaması mümkündür, ancak tüm kevn arazlarının oradan çekilmesi mümkün değildir.<sup>98</sup> Râzî, Basra Mu'tezilesi'nin bu karşı delilleri çürütme örneklerini sunmamaktadır. İkinci itiraz (fark) sunulan kıyastaki iki durum arasındaki temel farklılığı ifade etmektedir. Ancak onun belirlediği farklılık epistemiktir: Siyah kargalar toplamının siyah olması zaruri olsa da başlangıcı olan şeyler toplamının başlangıcı olması gerektiği aynı şekilde açık değildir. Bu, iki örneğin eşit olmadığını ya da en azından eşitliklerini kurmak için daha fazla uğraşılması gerektiğini göstermektedir.

Râzî, mütekaddim dönem *kelâm*'ın mereolojik argümanına karşı çıkmasına rağmen İbn Sîna'nın mahiyet görüşünden esinlenmiş yeni bir argüman sunmaktadır. Bu argüman sonraki eserlerinin çoğunda mereolojik argümanın formülasyonu olarak ele alınmaktadır. Teselsüle karşı, hareketin mahiyetinin ezeli olamayacağını iddia ederek cevap vermektedir:

"Hareketlerin hakikati ve mahiyeti bir durumdan bir başkasına geçmektir. Bundan dolayı hareket, naklin gerçekleştiği durum tarafından öncelenmiştir. Dolayısıyla, hareketin hakikati başka bir şey tarafından öncelenmeyi (mesbûkiyet) gerektirmektedir. Ezellilik hakikati ise başka bir şey tarafından öncelenmeyi gerektirmez. Dolayısıyla hareket ile ezelliliğin örtüşmesi imkânsızdır."<sup>99</sup>

Râzî, önceki hal tarafından öncelenme kavramının hareketin mahiyeti tarafından gerektirilen bir kurucu unsur olduğunu ve bundan dolayı ferdi hareketler için değil kendinde hareket için de geçerli olması gerektiğini düşünmektedir.<sup>100</sup> Hareketin mahiyeti somut görüntüsü ile zihin dışında gerçekleştiğinden dolayı mesbûkiyet onların bütünü için geçerli olmalıdır, yani o hareket dışında bir şeyle öncelenmelidir ve netice olarak hareketlerin geçmişe doğru teselsülü imkânsızdır. Sonuç olarak bu argüman mütekaddim *kelâm*'ın mereolojik argümanı ile fertlerin özelliğinin onların

---

<sup>96</sup> er-Râzî, *Nihâye*, 1/343; *Metâlib*, 4/277-8; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, thk. Zeynü'l-Abidin el-Mûsevî (Haydarabad: Dâiretu'l-Me'ârifü'l-Osmâniyye, 1343), 1/666; 668-669 (sadece ilk itiraz).

<sup>97</sup> Bu ifadeler onun, kıyas delilinin *kelâm* ve felsefenin amaçları için yetersiz olduğuna dair ifadeleri ile uyumludur (*Nihâye*, 1/133-136).

<sup>98</sup> Kevn arazları cevherin mekanını belirleyen arazlardır.

<sup>99</sup> Fahreddîn Muhammed İbn Ömer er-Râzî, *el-Mesâilü'l-hamsûn fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmad H. al-Saqqâ (Beirut: Dâru'l-Cil, 1990), 19; krş. Fahreddîn Muhammed İbn Ömer er-Râzî, *Muhassalu'efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-hükema ve'l-mütekellimîn*, thk. Hüseyin Atay (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1991), 286; Fahreddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Erbâin fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmad H. al-Saqqâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1986), 35.

<sup>100</sup> er-Râzî, *Muhassal*, 293, 297-298.



toplama genişletilmesi konusunda yakınlaşmaktadır. Bu ihtilafa sebep olan delili kuşatan müteahhir dönem tartışmaları çalışmamızın kapsamı dışındadır.<sup>101</sup> Ancak şu kadarına işaret edeyim ki, Râzî'nin yeni delili, geleneksel mereolojik argüman kadar, bir mahiyeti oluşturan kavramların ferdi mahiyetin somut örneğinde zorunlu olarak bulunması gereklidir, ancak bu kavramlar örneklerin toplamında bulunmamaktadır, itirazına açıktır.

Mereolojik argüman erken-modern döneme kadar tartışılmaya devam etmiştir. Mütেকaddim dönem *kelâmın* argümanı ve Râzî'nin argümanının farklı şekilleri müteahhir dönem kaynaklarında kullanılmış ve diğer kaynaklarda ve filozofların eserlerinde çürütülmüştür. İlgili çekici olan, Râzî'nin mereolojik argümanı eleştirisini merkeze alan ve teselsül eleştirisi için onu farklı şekilde geliştiren İbn Teymiyye'nin konumudur. O Allah'ın âlemi yaratana kadar ezelde âtil bir fâil olması şeklindeki *kelâm* anlayışına karşı çıkmaktadır.<sup>102</sup> Her durumda da her ne kadar kanıt olarak kullanılmaya ve tartışılmaya devam ediliyor olsa da mereolojik argümanın önemi yoktan yaratmayı destekleyen ve teselsülü iptal eden başka delillerin geliştirilmesi ile bir miktar azalmıştır.

<sup>101</sup> Takipçilerine örnek: Adudüddin el-Îcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 246; Sadeddin Mes'ûd İbn Ömer et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1998), 3/109-13. Muhaliflere örnek: Şihâbüddin Ahmed İbn İdris el-Karâfî, *Şerhu'l-Erbâîn fi usûli'd-dîn*, thk. Nizar Hammâdî (Kahire: Dâru'l-Asâle, 2020), 45-46; Ebû Cafer Muhammed İbni'l-Hasen et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal* (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1985), 198; Necmüddin Ali İbn Ömer el-Kâtibî, *Hikmetü'l-ayn*, thk. Salih A. et-Türkî, 2002, 52. (*yuâfi* yerine *lâ yunâfi* şeklinde okunmuştur, 19. satır); Celâleddîn Muhammed İbn Es'âd ed-Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye* (Kahire: Mektebetü'ş-Şurûki'd-Devliyye, 2002), 49; İsmail İbn Mustafa Gelenbevî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye* (İstanbul: Matba'atü'l-Hâcci'l-Muhrim Efendi el-Busnevî, 1303), 84-86.

<sup>102</sup> İbn Teymiyye, *Der'u te'âruz*, 9/137-147; *Minhâcu's-sünneti'l-nebeviyye fi'r-red ale'l-kelâmi's-şî'a'l-kaderiyye*, thk. Muhammed R. Sâlim (Riyad: Câmîati'l-İmam Muhammed İbn Sa'ûd el-İslâmiyye, 1986), 1/426-432. Diğer daha kısa tartışmalar külliyyatının farklı yerlerinde bulunmaktadır. Ebü'l-Hüseyn'in *Teseffüh*'üne ulaşma imkânı olmayan İbn Teymiyye, ironik olarak onu mereolojik argümanı destekleyenlerin en önde geleni ve Râzî'yi de delilin karşıtlarının önde geleni olarak isimlendirmiştir.

## Kaynakça

- Anonim 1. “Başlıksız bölümler”. *es-Sâhib ibn Abbâd Promoter of Rational Theology: Two Mu‘tazilî kalam Texts from the Cairo Geniza*. thk. Wilfred Madelung - Sabine Schmidtke. 27-83. Leiden: Brill, 2017.
- Anonim 2. *Şerhu Kitâbi't-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*. Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2006.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir. *Usûlu'd-dîn*. İstanbul: Medresetü'l-îlâhiyyât bi Dâri'l-Fünûn et-Türkiyye, 1928.
- Brunschving, Robert. “Çâmi' Mâni”. *Etudes d'islamologie*. ed. Abdel Magid Turki. 2/355-357. Paris: Editions Larose, 1976.
- el-Buthânî, Ebû Tâlib Yahyâ İbni'l-Hüseyn. *Ziyâdâtü Şerhi'l-Usûl*. thk. Camila Adang vd. Leiden: Brill, 2011.
- el-Cüşemî, el-Muhassin İbn Muhammed el-Hâkim. *Şerhu Uyûni'l-mesâil*. San'a Yazma Eserler Kütüphanesi, el-Câmiu'l-kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye.
- el-Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik İbn Yusuf. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. Ali S. en-Neşşâr vd. İskenderiye: Münşetü'l-Me'ârif, 1969.
- el-Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik İbn Yusuf. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. İstanbul Yazma Eserler Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa.
- el-Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik İbn Yusuf. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille fi usûli'l-îtikâd*. thk. Muhammed Musa - Ali Abdülhamîd. Kahire: Meketebetü'l-Hâncî, 1950.
- el-Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik İbn Yusuf. *Luma'ü'l-edille fi kavâidi akâidi'l-ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. thk. Fevkiyye H. Mahmûd. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1987.
- Davidson, Herbert A. *Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1987.
- ed-Devvânî, Celâleddîn Muhammed İbn Es'âd. *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*. Kahire: Mektebetü'ş-Şurûki'd-Devliyye, 2002.
- Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî. *Ziyâdâtü'ş-Şerh*. thk. Muhammed A. Ebû Rîza. Kahire: Müessesetü'l-Mısıriyyeti'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tiba'â ve'n-Neşr, 1969.
- Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, Hîbetullah İbn Ali. *el-Mu'teber fi'l-hikme*. thk. Abdullah el-Alevî el-Hadramî. Haydârabâd: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1357.
- El Omari, Racha. *The Theology of Abû l-Qâsim al-Balkhi/al-Ka'bi (d. 319/931)*. Leiden: Brill, 2016.
- el-Ensârî, Ebü'l-Kâsım Selmân. *el-Gunye fi'l-kelem*. thk. Mustafa H. Abdülhâdî. Kahire: Dâru's-Selâm, 2010.
- Ess, Josef van. *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*. çev. Gwendolin Goldblum. Leiden: Brill, 2017.

el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali İbn İsmâil. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner, 1980.

Frank, Richard M. *Beings and Their Attributes: The Teaching of Basrina School of the Mu'tazila in the Classical Period*. Albany: State University of New York Press, 1978.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*. thk. İbrahim A. Çubukçu - Hüseyin Atay. Ankara: Nur Matbaası, 1962.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. "er-Risâletü'l-kudsiyye 'Al-Ghazali's Sojourn in Damascus and Jerusalem' içinde". *Islamic Quarterly* 9 (1965), 65-122.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-felâsife* [Tahôfat al-Falâsifat ou 'Incoherence des Philosophes']. thk. Maurice Bouyges. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1927.

Gelenbevî, İsmail İbn Mustafa. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye*. İstanbul: Matba'atü'l-Hâcci'l-Muhrim Efendi el-Busnevî, 1303.

Gimaret, Daniel. *La Doctrine d'al-Ash'arî*. Paris: Cerf, 2007.

el-Hayyât, Ebü'l-Hüseyin Abdurrahîm İbn Muhammed. *Kitâbu'l-İntisâr*. thk. Albert N. Nader. Beyrut: el-Meketebetü'l-Katûlîkiyye, 1957.

el-Herrâsî, el-Kiyâ. *Usûlu'd-dîn*. Kahire Yazma Eserler Kütüphanesi, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kalâm 290.

İbn Gaylân el-Belhî, Ömer İbn Ali. *Hudûsu'l-âlem*. thk. Mehdî Muhakkik. Tahran: Müessese-i Mutâla'ât-i İslâmî, 1998.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali İbn Ahmed. *el-Fisal fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. thk. Muhammed İ. Nasr - Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dâru'c-Cîl, 1996.

İbn Kemmûne, İzzuddevle Sa'd İbn Mansûr. *Şerhu't-Telvihâti'l-levhiyye ve'l-arşiyye*. thk. Najafquî Habîbî. Tahran: Mîrâs-i Mektûb, 2009.

İbn Metteveyh, el-Hasen İbn Ahmed. *[el-Mecmû' fi] l-muhît bi't-teklîf*. thk. Ömer S. Azmî. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Telif ve't-Terceme, 1965.

İbn Metteveyh, el-Hasen İbn Ahmed. *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râd*. thk. Daniel Gimaret. Kahire: Institut Français d'archeologie Orientale, 2009.

İbn Rüşd, Ebü'l-Vâlid Muhammed İbn Ahmed. *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*. thk. Muhammed A. el-Câbirî. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.

İbn Sîna, Hüseyin İbn Abdullah. *el-Hükûme fi huceci'l-müsbitîn li'l-mâzî mebbe' zamânî*. thk. Mahdi Mohaghegh. Tahran: Müessese-i Mutâla'ât-i İslâmî, 1998.

İbn Sîna, Hüseyin İbn Abdullah. *el-Mebde' ve'l-me'âd*. thk. Abdullah Nûrânî. Tahran: Müessese-i Mutâla'ât-i İslâmî, Dânişgâh-i Tihrân, 1984.

İbn Sîna, Hüseyin İbn Abdullah. *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*. thk. Georges Anawati - Saîd Zâyid. Kahire: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, 1960.

- İbn Sîna, Hüseyin İbn Abdullah. *eş-Şifâ, et-Tabî'iyât, I. es-Semâ'u't-tabî'î*. çev. John McGinnis. Provo: Brigham Young University Press, 2009.
- İbn Sîna, Hüseyin İbn Abdullah. *et-Ta'likât*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1973.
- İbn Süver, Ebü'l-Hayr el-Hasen. "Makâle fî enne delîle Yahyâ en-Nahvî alâ hadesi'l-âlemi evlâ bi'l-kabul min delîli'l-mütekellimîn aslen". *al-Eflâtûniyyatü'l-muhdese inde'l-arab*. thk. Abdurrahman Bedevî. 243-247. Kuveyt: Vikâletü'l-Matbû'ât, 1977.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed. *Der'u te'ârûzi'l-akli ve'n-nakl*. thk. Muhammed R. Sâlim. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed İbn Sa'ûd el-İslâmiyye, 1991.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed. *Minhâcu's-sünneti'l-nebeviyye fi'r-reddi alâ kelâmi's-şîa al-kaderiyye*. thk. Muhammed R. Sâlim. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed İbn Sa'ûd el-İslâmiyye, 1986.
- el-İcî, Adudüddin. *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts.
- el-İsfehânî, Mirza Abdullah Efendi. *Riyâzu'l-ulemâ ve hiyâdu'l-füdelâ*. thk. Ahmed el-Hüseynî. Kum: Mektebetü'l-Hayyâm, 1981.
- el-Ka'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullah İbn Ahmed. *Kitâbu Makâlât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: Kuramer, 2018.
- el-Kâdî, Abdülcebbâr İbn Ahmed. *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl, 8, el-Mahlûk*. thk. Tevfik et-Tavîl - Saîd Zâhid. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1965.
- el-Kâdî, Abdülcebbâr İbn Ahmed. "el-Muhtasar fî usûli'd-dîn". *Resâilu'l-adl ve't-tevhîd*. thk. Muhammed Amâre. 1/197-282. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1988.
- el-Karâfî, Şihâbüddin Ahmed İbn İdris. *Şerhu'l-Erbâin fî usûli'd-dîn*. thk. Nizar Hammâdî. Kahire: Dâru'l-Asâle, 2020.
- el-Kâtibî, Necmüddin Ali İbn Ömer. *Hikmetü'l-ayn*. thk. Salih A. et-Türkî, 2002.
- el-Kerâkeçî, Ebü'l-Feth Muhammed İbn Ali. *Kenzü'l-fevâid*. thk. Abdullah Ni'me. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1985.
- Maimonides, Musa. *Delâletü'l-hâirîn*. thk. Hüseyin Atay. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Mânkâdîm Şeşdîv. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1965.
- el-Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali İbn Muhammed. *A'lâmü'n-nübüvve*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986.
- el-Melâhimî, Rüknuddin Mahmud İbn Muhammed. *el-Fâik fî usûli'd-dîn*. thk. Wilfred Madelung - Martin McDermott. Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2007.
- el-Melâhimî, Rüknuddin Mahmud İbn Muhammed. *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*. thk. Wilfred Madelung. Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2007.

- el-Melâhimî, Rüknuddin Mahmud İbn Muhammed. *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-reddi ale'l-felâsife*. thk. Hassan Ansari - Wilfred Madelung. Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2008.
- el-Murtezâ, eş-Şerîf Ali İbni'l-Hüseyn. *el-Mülahas fi usûli'd-dîn*. thk. Muhammed R. Kummî. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 2002.
- el-Murtezâ, eş-Şerîf Ali İbni'l-Hüseyn. *Emâlî*. thk. Muhammed A. İbrahim. Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1954.
- 2n-Necâşî, Ahmed İbn Ali. *Ricâlu'n-Necâşî*. thk. Musa el-Zencânî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1418.
- Pines, Shlomo. *Studies in Arabic Versions of the Greek Texts and in Medieval Science*. Kudüs: The Magness Press, 1986.
- er-Râzî, Fahreddîn Muhammed İbn Ömer. *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*. thk. Zeynülabidîn el-Müsevî. Haydârabâd: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1343.
- er-Râzî, Fahreddîn Muhammed İbn Ömer. *el-Mesâilu'l-hamsûn fi usûli'd-dîn*. thk. Ahmad H. al-Saqqâ. Beyrut: Dâru'c-Cîl, 1990.
- er-Râzî, Fahreddîn Muhammed İbn Ömer. *el-Metâlibu'l-âliye min ilmi'l-ilâhî*. thk. Ahmad H. al-Saqqâ. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- er-Râzî, Fahreddîn Muhammed İbn Ömer. *Kitâbu'l-Erbâin fi usûli'd-dîn*. thk. Ahmad H. al-Saqqâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1986.
- er-Râzî, Fahreddîn Muhammed İbn Ömer. *Me'âlim fi usûli'd-dîn*. thk. Taha A. Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.
- er-Râzî, Fahreddîn Muhammed İbn Ömer. *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn min'l-hükema ve'l-mütekellimîn*. thk. Hüseyin Atay. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1991.
- er-Râzî, Fahreddîn Muhammed İbn Ömer. *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*. thk. Sa'îd A. Fûde. Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015.
- er-Râzî, Fahreddîn Muhammed İbn Ömer. *Usûlu'd-dîn*. Beyrut Yazma Eserler Kütüphanesi, American University of Beirut Library, 297:R27kA.
- Shihadeh, Ayman. "A Post-Ghazâlian Critic of Avicenna: Ibn Ghaylân al-Balkhî on the Materia Medica of the Canon of Medicine". *Journal of Islamic Studies* 24 (2013), 135-174.
- Shihadeh, Ayman. "Al-Râzî's Earliest Kalâm Work: Eastern Ash'arism in the Twelfth Century". *Philosophical Theology in Islam: Later Ash'arism East and West*. ed. Ayman Shihadeh - Jan Thiele. 36-70. Leiden - Boston: Brill, 2020.
- Shihadeh, Ayman. "Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit". *The Muslim World* 102 (2012), 433-477.
- Shihadeh, Ayman. *Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al-Dîn al-Mas'ûdî's Commentary on the Ishârât*. Leiden: Brill, 2016.

- Shihadeh, Ayman. "Existence of God". *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. ed. Tim Winter. 197-217. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Shihadeh, Ayman. "The Argument from Ignorance and Its Critics in Medieval Arabic Thought". *Arabic Sciences and Philosophy* 23 (2013), 171-220.
- es-Sühreverdî, Şihâbüddin Yahyâ İbn Habeş. *The Philosophy of Illumination [=Hikmetü'l-işrâk]*. thk. John Walbridge - Hossein Ziai. Provo: Brigham Young University Press, 1999.
- eş-Şirâzî, Kutbuddin. *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*. thk. Abdullah Nûrânî - Mehdî Muhakkik. Tahran: Encümen-i Âsâr u Mefâhir-i Ferhengî, 2000.
- et-Taftâzânî, Sadeddin Mes'ûd İbn Ömer. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1998.
- et-Tûsî, Ebû Cafer Muhammed İbni'l-Hasen. *Telhîsu'l-Muhassal*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1985.
- et-Tûsî, Ebû Cafer Muhammed İbni'l-Hasen. *Temhîdu'l-usûl*. Kum: el-Merkezü't-Tehassüsî li İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmî, 2016.
- Yahyâ, İbn Adî. "Makâle fi'l-küllî ve'l-eczâ". *Makâlât Yahyâ ibn 'Adî al-Felsefiyye*. thk. Sahban Khulayfât. 212-219. Amman: University of Jordan, 1988.
- Yahyâ, İbn Adî. "Makâle fi'r-reddi alâ men kâle bi enne'lecsâme muhdese 'Yahyâ İbn Âdî on a Kalam Argument for Creation' içinde". çev. Peter Adamson - Robert Wisnovsky. *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 5 (2017), 213-239.
- Young, Walter E. *The Dialectical Forge: Juridical Disputation and the Evolution of Islamic Law*. Cham: Springer, 2017.
- Zarepour, Mohammad S. "Avicenna on the Nature of Mathematical Objects". *Dialogue* 55 (2016), 511-536.