



## TERCÜME MAKALE/ TRANSLATION:

### *ARAZLARIN İSPATI ÜZERİNE ZEYDÎ BİR ESER: EL-HASAN ER-RASSÂS'IN MUHTASAR FÎ İSBÂTİ'L-A'RÂZ'I*

“Jan Thiele, “A Zaydî Treatise on the Proof of Accidents: The *Mukhtasar fî ithbât al-a'râd* by al-Hasan al-Rassâs”, *Shii Studies Review* 2 (2018): 319-335.”

Tercüme: Zeynep ŞEKER  
Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya  
Research Assistant, Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya  
[zeynepseker@sakarya.edu.tr](mailto:zeynepseker@sakarya.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0003-0486-8176](https://orcid.org/0000-0003-0486-8176)

## Öz

Bu makale el-Hasan er-Rassâs'ın *Muhtasar fî isbâti'l-a'râz'* adlı eserinin tanıtımını ve edisyon kritiğini sunmaktadır. Çalışma daha geniş bir ilmî eserden alınmış gibi görünmektedir. Ayrıca çalışma, kelâm ontolojisinde merkezi bir kavram olan "arazların" gerçekliğinin ispatı ile ilgilidir.

**Anahtar Kelimeler:** Zeydilik, Yemen, Yazma Eser, Ambrosiana Koleksiyonu (Milano), el-Hasan er-Rassâs, Kelâm, Mutezililik, Arazlar.

**Atıf / Cite as:** Thiele, Jan. “Arazların İspatı Üzerine Zeydî Bir Eser: el-Hasan er-Ressâs'ın Muhtasar fî İsbâti'l-Araz'ı”. Trc. Zeynep Şeker. *Kader* 17/1 (Haziran 2019): 255-271.

Bu makalede 6/12. yüzyılda yaşamış Yemenli bir âlim olan Ebû Muhammed (veya Ebû Ali) el-Hasan b. Muhammed er-Rassâs (ö. 584/1188) tarafından yazılan daha önce edisyonu yapılmamış Zeydî bir eseri sunacağım. er-Rassâs, Behşemî ekolünün kelâmcılarından biriydi. Yani Basra Mutezilesinin Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) adıyla anılan koluna bağlıydı. O, kelâm metinlerinde üretken ve daha az oranda da usûlü'l-fıkh alanında çalışmaları bulunan bir yazardı. Yakın zamanlarda bir araştırmacı er-Rassâs'ın hayatını, çalışmalarını ve teolojisini oldukça ayrıntılı bir şekilde çalıştı. Çalışma, er-Rassâs'ın yazılarında

merkezî bir mesele olarak yer alan metafizik düşüncesine özel bir önem vermiştir.<sup>1</sup> Bu gibi felsefî araştırmalar kelâm teolojisinin bütünleyici bir parçasıydı.<sup>2</sup>

Burada sunulan metin, ontolojik problemler hakkında kısa bir risâledir: Daha doğrusu risâle, arazlar hakkındadır.<sup>3</sup> Araz kavramı, yaratılmış evreni oluşturan varlık veya şeylerin (eşyâ ya da zevât) kelâm bağlamındaki iki alt türünden birine işaret etmektedir. Varlığın diğer alt türü, atomlar (cevâhir) yani cisimleri oluşturabilen bölünmez parçalardır. Arazların; atomların ve cisimlerin renk, tat, uzaydaki konumları ya da hareketleri dahil değişken niteliklerini belirlediklerine inanılırdı. Mütakellimlerin bu arazlara özel bir ilgileri vardı. Çünkü Tanrı'nın varlığının önemli bir delili onların araz kavramının gerçekten var olduğu şeklindeki varsayımlarına dayanmaktaydı. Daha doğrusu arazlar, mütakellimlerin birleşmiş cisimlerin geçici varlığını kanıtlamalarında Tanrı'dan başkası olamayacak bir Yaratıcı varsaymayı gerektiren şey olarak kullanılmaktaydı.<sup>4</sup>

Cisimlerin geçici varlıklarını ve sonuç olarak bir Yaratıcı ihtiyacını kanıtlamak için gerçekleştirilen akıl yürütme biçimi, geleneksel olarak dört öncül (de'âvi) halinde şekillenmiştir. Argüman, cisimlerin uzayda konumlanmış olduklarını öyle ki ya birleşmiş ya da birbirinden ayrılmış ya hareketli ya da sâkin olduklarını varsayarak başlamaktaydı. Fakat cisimler kendi zâtları nedeniyle birleşemez, ayrılamaz, hareketli veya sâkin olamazlar: Aksi halde birleşmiş bir cisim asla

\* Metnin daha kolay anlaşılabilmesi için köşeli parantez içindeki ifadeler mütercim tarafından eklenmiştir.

\*\* Bu sonuçlara sevk eden araştırma İspanya Hükümeti'nin Ramón y Cajal (RYC-2015-18346) programından finans desteği almıştır. MS Milano, Ambrosiana Kütüphanesi ar. E 460 numaralı esere DAAD tarafından finanse edilen kütüphane ziyaretim sırasında başvurabildim. Bu metnin isimsiz iki eleştirmenine değerli önerileri borçluyum.

<sup>1</sup> el-Hasan er-Rassâs hakkında daha ayrıntılı bilgi için okuyucu Jan Thiele, "Propagating Mu'tazilism in the VIth/XIIth Century Zaydiyya: The Role of al-Hasan al-Rassâs," *Arabica* 57/5 (2010): 536–558 ve Jan Thiele, *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya: Die naturphilosophischen Überlegungen des al-Hasan ar-Rassâs* (Leiden: Brill, 2013)'e başvurabilir. Aşağıda tahkik edilen metin *el-Berâhîn ez-zâhira* (Hassan Ansari, "Al-Barâhîn al-zâhira al-jaliyya 'alâ anna l-wujûd zâ'id 'alâ l-mâhiyya by Husâm al-Din Abû Muḥammad al-Ḥasan b. Muḥammad al-Rassâs," *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, ed. Camilla Adang v. dğr. (Würzburg: Ergon, 2007), 337–348.), *Kitâbü'l-Müessirât* (Jan Thiele, *Kausalität in der mu'tazilitischen Kosmologie: Das Kitâb al-Mu'aṭṭirât wa-miftâḥ al-muškilât des Zayditen al-Ḥasan ar-Rassâs* (ö. 584/1188) (Leiden: Brill, 2011) içinde.) ve Jamal Shami tarafından Facebook aracılığıyla yayımlanan ve dağıtımı yapılan *el-'Aşrû'l-fevâ'idî'l-lâzime 'an sîgati delîlin vâhid ve el-Mûciz fi usûli'd-dîn* (ikinci metni dikkatime Scott Lucas sunmuştur) olarak adlandırılan iki çalışmadan sonra gelmektedir.

<sup>2</sup> Burada kelâmın felsefenin bir türü olarak düşünülüp düşünülemeyeceği tartışmalarına girmeyeceğim. Bu mesele hakkında daha fazla fikir için bk. Richard M. Frank, "The Science of Kalâm", *Arabic Sciences and Philosophy* 2/1 (1992): 7–37.

<sup>3</sup> *Muhtasar*'dan ayrı olarak *Mes'ele fi keyfiyyâtü vüçûdî'l-a'râz ve Keyfiyyâtü vüçûdî'l-a'râzi'l-mûsila fi beyânî zâlîke ilâ ebleğ el-a'râz* başlığı altında er-Rassâs'ın kaleminden çıkan arazlarla ilgili ikinci bir kısa risâle de günümüze gelmiştir. Onun tarafından yapılan arazlarla ilgili *Kitâbü Keşfi'l-a'râz 'ani'l-ahvâl* olarak başklandırılan bir diğer çalışma ise kayıp görünmektedir. Daha ayrıntılı bilgi ve kaynaklar için bk. Thiele, *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya: Die naturphilosophischen Überlegungen des al-Hasan ar-Rassâs*, 33–34 ve 37.

<sup>4</sup> Bu delil için bk. Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1987), 134–143.

ayrılmaz ya da hareketli bir cisim asla sâkin olamazdı ve tam tersi için de aynı şey geçerli olurdu. Dolayısıyla birleşme, ayrılma, hareket ve sükûn cisimlerin kendilerinden ayrı bir şey tarafından belirlenmelidir. (Öncül 1)

Ardından delil; birleşme ve ayrılma, hareket ve sükûnu belirleyen, cisimlerde mündemiç bulunan yaratılmış varlıklar olması gerektiğini iddia ederek ilerler. Eğer onlar [yani bu nitelikler] yaratılmamış olsalardı o zaman ezeli olmaları gerekirdi. Fakat biz bu bileşmiş cisimlerin ayrılacaklarını ve hareketli cisimlerin sâkin olabileceklerini biliyoruz. Bununla birlikte bu, sadece cismin birleşme veya hareketini belirleyen şeyin yok olabilmesi durumunda mümkündür ve dolayısıyla biz onların ebediliğini kabul etmemeli ve yaratılmış olduklarını ileri sürmeliyiz. (Öncül 2)

Sonrasında delil, bu uzamsal niteliklerinin (spatial qualities) bir cismin var olması için bilfiil gerekli bir şart olduğunu kanıtlamak amacıyla ilk öncülde ileri sürülen argümana -yani cisimlerin her zaman uzayda bir konumda bulduklarına- geri döner. Bu iddia, bu âlemde uzayda herhangi bir yerde kâin olmayan ve ne hareketli ne de sâkin olan bir cismin bulunmadığı gözlemine dayanmaktadır. Arazları taşımak cisimler için bu yüzden zorunludur öyle ki arazlardan hâlî olan cisimleri ya da cisimlerin varlıkta onlardan (arazlardan) önce gelmelerini tasavvur edemeyiz. (Öncül 3)

Delil; cisimler geçici varlığa sahip arazları zorunlu olarak taşıdığında onların da (cisimler) geçici varlığa sahip olmaları gerektiği yargısıyla uzlaşmaktadır. (Öncül 4)<sup>5</sup>

er-Rassâs'ın burada sunulan kısa metni açıkça bu delil bağlamında ele alınmalıdır. Metin *Muhtasar fî isbâti'l-a'râz* başlığı altında müstakil olarak yayılmasına -ve gerçekte günümüze gelen tek [kısım] bu olmasına rağmen- bu onun orijinal

<sup>5</sup> Yukarıda özetlenen delillere er-Rassâs'ın *et-Tibyân*'ında da yer verilir (el-Hasan b. Muhammed b. el-Hasan er-Rassâs, *Kitâbü't-Tibyân li-Yâkûtatî'l-îmân ve vâsîtatî'l-burhân*, MS San'â', Mektebetü'l-evkâf (eş-Şarkıyye), nr: 2401, vr. 1a-7a.) Başlangıcı kayıptır. Bununla birlikte metin 2. *da'vâ*'nın ortasından başlamaktadır. İslâmî teolojinin belli bir noktasında bu delil eleştirilere maruz kalmıştır. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 426/1044) gibi mütakellimler yaratılmış arazların sonsuz dizilerinin imkânına karşı bir akli delilin yokluğu gibi [mezkûr delildeki] eksiklikleri, cisimlerin süresiz varlık sahibi olmaları gerektiği hükmünü tamamen çürüten bir varsayım olarak betimlemişlerdir. Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî (ö. 415/1025) yaratılmış arazların sonsuz dizilerine karşı daha önceden argümanlar geliştirmişlerdi. (Bu argümanlar Rüküddîn İbnü'l-Melâhimî el-Hârizmî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî usûlî'd-dîn*, ed. Wilferd Madelung (Tahran: Mirâs-ı Mektûb, 2012), 85'de nakledilmiş ve Wilferd Madelung, "Abû l-Husayn al-Basrî's Proof for the Existence of God," *Arabic Theology, Arabic Philosophy-From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. James E. Montgomery (Leuven: Peeters, 2006), 277'de tartışılmıştır). er-Rassâs *Kitâbü't-Tahsil*'inde ayrıca delilin geleneksel yapısına karşı eleştiriye tepki göstermiş ve argümanı çürüten sonsuz araz dizilerinin imkânının aksini ispatlamak için bir *da'vâ* sunmuştur (el-Hasan b. Muhammed b. el-Hasan er-Rassâs, *Kitâbü't-Tahsil fî 'ilmi'l-usûl*, MS Milano, Ambrosiana, ar. E 206, vr 215a-b). Onun akıl yürütme biçimi; tam da yaratılış kavramının, yaratılmış varlıkların sonsuz bir dizisinin var oluşunun imkânına engel olduğu şeklindedir: Eğer bir  $V_n$  varlığı sadece sonsuz varlık dizilerinden sonra var olsaydı asla var olmayacaktı.

şekliymiş gibi görünmemektedir. Bilakis metin, daha kapsamlı bir çalışmanın, büyük ihtimalle kelâmî bir eserin bir alt bölümü gibi görünmektedir. Bu ise, bu yazma nüshada bulunmayan diğer bölümlere yapılan iki göndermeden anlaşılmaktadır. Bu göndermelerin birisi insanın cisimleri yaratmaya kâdir olmadığını ispata işaret eder. İkinci gönderme ise *Muhtasar*'ın çıkarıldığı [esas] metnin mahiyeti hakkında daha açık bulgular sunar. Metin, cisimlerdeki hareket ve sükûnun, cisimlerin içinde mevcûd bulunan varlıklardan kaynaklanmak zorunda olduğu iddiasına dair delil içeren bir "ilk öncül"ü (ed-da'va'l-ûlâ) aktarır. Bu, yukarıda özetlendiği üzere tam olarak cisimlerin geçici varlıklarının klasik ispatına dair dört öncülün ilkinde tekâbül eder. Bu delil geleneksel olarak muhtasar teolojik eserlerde bulunur. Dolayısıyla *Muhtasar*'ın, er-Rassâs'ın *Kitâbü't-Tibyân* başlıklı en kapsamlı muhtasar teolojik eserinin kayıp olan baş kısmına ait olması mümkündür. Bunun yerine bir kimse mâkul bir biçimde *Muhtasar*'ın bugün hiç bilinmeyen başka bir çalışmadan aktarıldığını da düşünebilir.

*Muhtasar fî isbâti'l-a'râz* başlığı "Arazların gerçekliğini ispat üzerine kısa bir ilmî eser" anlamına gelir ve bu kısa çalışmanın amacını uygun bir şekilde [şöyle] tanımlar: Nitekim eser, arazların yaratılmış dünyanın fiilî bileşenleri olduğunu ve bizi kuşatan cisimlerin meydana getirildiği atomlardan farklı olduğunu ispata çalışmaktadır. Bu metnin, geniş kapsamlı bir teolojik eserden alıntı olduğu yönündeki iddiam benzer bölümleri içeren diğer mücmel Mu'tezilî eserlerdeki gözlemlerle de uyumludur. Özellikle *Muhtasar* ve bunun gibi iki muhtasar eserdeki yani Mânkdîm Şeşdîv'in (ö. 425/1034) *Ta'liku Şerhu'l-Usûli'l-hamse*<sup>6</sup> ve en-Nâtık-Bilhakk'ın (ö. 424/1033) *Ziyâdâtü Şerhi'l-Usûl*'ündeki<sup>7</sup> ilgili bölümler arasında yakın benzerlik vardır. Ebû Muhammed b. Hallâd el-Basrî'nin (4./10. yüzyıl) *Kitâbü'l-Usûl*'ü üzerine yapılan bir şerhin şerhi olan *Ziyâdât* örneğinde bu ilgili bölüm, *Ziyâdât*'ın içine yerleştirilmiş metnin önceki kısımlarını açıkça kapsamaktaydı. Diğer muhtasar Mu'tezilî eserler ise sadece belirli bir tür arazın yani atom ve cisimlerin uzayda tam olarak nerede konumlandıklarını belirleyen arazların (ekvân) varlığını kanıtlamaya hasredilmiş bölümleri içermektedirler. Bu aslında cisimlerin geçici varlığını kanıtlamak için yeterliydi. Zira [cisimlerin varlığının geçiciliği] sadece bu sınırlı araz gruplarına dayanmaktaydı. Tartışmaların kevn arazlarının gerçekliğini kanıtlamakla sınırlandırıldığı kısa ve özlü Mu'tezilî eser örnekleri es-Sâhib b. Abbâd'ın (v. 385/995) *Nehcü's-sebil fî'l-*

<sup>6</sup> Ebû'l-Hüseyn Ahmed Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'liku Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osman (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1384/1965), 92f.

<sup>7</sup> Camilla Adang v.dğr., *Başran Mu'tezilî Theology: Abû 'Alî Muḥammad b. Khallâd's Kitâb al-uşûl and Its Reception: A Critical Edition of the Ziyâdât Sharḥ al-uşûl by the Zaydî Imâm al-Nâtiq bi-l-haqq Abû Tâlib Yahyâ b. al-Ḥusayn b. Hârûn al-Buḥḥânî* (ö. 424/1033) (Leiden: Brill, 2010), 10-22.

*usûl*<sup>8</sup>, İbn Metteveyh'in (5./11. yüzyıl) *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*<sup>9</sup> ya da el-Hâkim el-Cüşemî'nin (ö. 494/1101) *Kitâbü'l-'Uyûn'*unu<sup>10</sup> kapsamaktadır.

Arazlarla ilgilenmek Mu'tezile kelâmcılarını, yazdıkları geniş kapsamlı çalışmalarda oldukça karmaşık fikirlere sevk etti. Bu metinlerden birkaçı ya tamamen ya da parçalar halinde günümüze ulaştı. Biz bu pasajları Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî'nin (ö. 415/1025) muhtemelen özellikle atom ve arazlarla ilgili olan es-Sâhib b. Abbâd'ın bir eseri üzerine [yazdığı] şerhten elde ediyoruz.<sup>11</sup> Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî'nin *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* başlıklı Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat ekolleri arasındaki iç çatışmalarına dair kaydının en geniş parçası arazlara hasredilmiştir.<sup>12</sup> Arazlara dair daha ayrıntılı tartışmalar İbn Metteveyh'in *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*'ında bulunur.<sup>13</sup> İbn Metteveyh'in çalışmasına Hazar Zeydî topluluğunun bir üyesi olan muhtemelen Ebû Cafer Muhammed b. Ali Mazdak tarafından daha sonra bir şerh tahsis edilmiştir.<sup>14</sup> Özellikle "fizik" üzerine yoğunlaşan bu metinlerden başka, arazları detaylı bir şekilde tartışan birkaç kapsamlı kelâmî çalışma biliyoruz: er-Rassâs'tan önce yazılan çalışmalara örnek olarak el-Hâkim el-Cüşemî'nin *Kitâbü'l-'Uyûn'*unun onuncu bölümünde bulunan arazlarla ilgili kapsamlı bölüm<sup>15</sup>, ve müellifin kendisinin bu eserine yazdığı bir şerh olan *Şerhu'l-'Uyûni'l-mesâil*<sup>16</sup> ya da el-Cüşemî'nin üç bölümlü *et-Te'sîr ve'l-müessir*'inin<sup>17</sup> ikinci kısmı bahsedilmeye değerdir.

Arazlara dair bu derin tartışmalara kıyasla er-Rassâs'ın *Muhtasar fi isbâti'l-a'râz*'ı çok daha dar kapsamlıdır. Onun açık maksadı arazların varlığının gerçek olduğu

- <sup>8</sup> bk. Wilferd Madelung - Sabine Schmidtke, *Al-Şâhib İbn 'Abbâd: Promoter of Rational Theology. Two Mu'tazilî kalâm Texts from the Cairo Geniza* (Leiden: Brill, 2016), 8f içindeki günümüze ulaşan bölümlerin edisyonunda.
- <sup>9</sup> Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, thk. J.J. Houben v.dğr. (Beirut: Imprimerie Catholique, 1965-1999), I, 32ff.
- <sup>10</sup> el-Muhsin b. Muhammed el-Beyhakî Hâkim el-Cüşemî, *Kitâbü'l-'Uyûn fi'r-redd 'alâ ehli'l-bida'*, MS Milano, Ambrosiana, ar. B 66, vr. 18a-b.
- <sup>11</sup> Bk. Madelung - Schmidtke, *Al-Şâhib İbn 'Abbâd: Promoter of Rational Theology. Two Mu'tazilî Kalâm Texts from the Cairo Geniza*, 65-81 içinde tahkik edilen metin.
- <sup>12</sup> Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâfi beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyâd (Beirut: Ma'hadü'l-İnnâmâ'i'l-'Arabî, 1979).
- <sup>13</sup> Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed İbn Metteveyh, *et-Tezkria fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. Daniel Gimaret (Kahire: Institut français d'archéologie orientale, 2009).
- <sup>14</sup> Tıpkı basım nüshası olarak *An Anonymous Commentary on Kitâb al-Tadhkira* adı altında yayına hazırlandı (*An Anonymous Commentary on Kitâb al-Tadhkira by Ibn Mattawayh: Facsimile Edition of Mahdawi Codex 514 (6th/12th Century)*), thk. Sabine Schmidtke (Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Freie Universität Berlin, 2006)). Metnin İbn Mazdak'a nisbeti için (öncelikle Hassan Ansari tarafından ileri sürüldü), bk. Sabine Schmidtke, "MS. Mahdawi 514. An Anonymous Commentary of Ibn Mattawayh's Kitâb al-Tadhkira," in *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber*, ed. Anna Akasoy - Wim Raven (Leiden: Brill, 2008), 139-162.
- <sup>15</sup> Hâkim el-Cüşemî, *Kitâbü'l-'Uyûn fi'r-redd 'alâ ehli'l-bida'*, vr. 97b-164a.
- <sup>16</sup> Bk. Hâkim el-Cüşemî'nin [eserinin] onuncu bölümü, el-Muhsin b. Muhammed el-Beyhakî Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu 'Uyûni'l-mesâ'il*, MS Şan'â', Mektebetü'l-evkâf (eş-Şarkıyye), nr. 707, vr. 1b-257a.
- <sup>17</sup> Daha fazla ayrıntı için bk. Jan Thiele, "La causalité selon al-Hâkim al-Gişumî," *Arabica* 59/3-4 (2012): 294f.

varsayımını kanıtlamak ve kendi kelâm ekolü tarafından varsayılan, arazların yirmi iki tür oluşu hususu için bu iddiayı [arazların varlıklarının gerçek olduğu iddiasını] ispatlamaktır. Bu yirmi iki tür şunları kapsar: Sesler (esvât), acılar (âlâm), renkler (elvân), tatlar (tu'ûm), kokular (revâih), sıcaklık (harâret) ve soğukluk (burûdet), konum arazı (kevn), iki atomun birleşmesini sağlayan araz (te'lîf), bir atomun diğer atomları harekete geçirmesinden dolayı "basınç" denilen araz (i'timâd), inançlar (i'tikâdât), irâdeler (irâdât), hoşlanmama (kerâhât), zanlar (zunûn), düşünceler (efkâr), fiil yapma gücü (kudret), hayat (hayât), arzu (şehvet), nefret (nifâr), yaşlık (rutûbet), kuruluk (yubûset) ve son olarak da atomun varlığını yok etmesi nedeniyle "yok etme" arazı (fenâ).<sup>18</sup>

Bu ispatı için er-Rassâs, algılanan ve algılanmayan arazları ayırır. Bu ayrımın ardındaki sebep algılanan arazların gerçekliğinin aklî bir delile ihtiyaç duymamasıdır. Dahası bunlar zorunlu olarak (*ma'lûm bi'-ızdırâr*) bilinmektedirler.<sup>19</sup> Bu yüzden er-Rassâs bu arazları ele alırken cisim olmadıkları ve uzayda yer işgal etmedikleri hususlarını dışarda bırakmakla kendini sınırlamaktadır.

Algılanabilen arazlar kapsamındaki ilk iki araza gelince er-Rassâs'ın bunların cisim oldukları iddiasına karşı delili oldukça basittir. Bir kişi ses ve acıları meydana getirebilir fakat cisimleri meydana getirmeye muktedir değildir. Dolayısıyla sesler ve acılar cisim olamazlar.

Geri kalan algılanabilen arazlar ise renkler, kokular, tatlar, sıcaklık ve soğukluktur. er-Rassâs'ın ileri sürdüğü üzere eğer bunlar cisim olsaydılar o zaman bunlar atomlardan oluşmaları bakımından birbirlerine benzer ve ayrıca cisimleri var eden belirli bir niteliği de paylaşırlar yani uzayda yer kaplarlardı. Fakat yukarıda bahsedilen beş türe mensup olan arazlar birbirlerine benzemezler: Siyah ve beyaz, ekşi ve tatlı vs. birbirlerinden farklıdır. Bu yüzden eğer bir siyah, bir beyaz, bir ekşi ve bir tatlı atom uzayda yer işgal etme bakımından birbirlerine benzer olurlarsa siyahlık, beyazlık, ekşilik ve tatlılık gibi tamamlayıcı nitelikler atomların kendilerinden ayrı olan bir şeye dayandırılmalıdır.

Bu arazların cisimler oldukları fikrini olanak dışı bıraktıktan sonra er-Rassâs, bunların uzayda yer işgal etmelerinin imkânına karşı iki argüman geliştirir. İlk uzayda yer işgal etmenin yine atom ve cisimlere özgü bir nitelik olduğu ilkesine dayanmaktadır. Sonuç olarak eğer arazlar uzayda yer kaplasaydılar bir kimse arazların farklı oldukları hususu ile bağdaşmayan bir iddiayı yani bunların hepsinin birbirlerine benzer olduğunu ve ayrıca cisimlere de benzer olduklarını kabul etmek zorunda kalırdı. İkinci argüman bir varlık mahallinin sadece tek bir varlık ile işgal edilebileceği prensibine dayanmaktadır. Halbuki bir atom renk,

<sup>18</sup> Arazilara dair aynı taksim İbn Metteveyh'de görülür. İbn Metteveyh, *et-Tezkria fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I, 2.

<sup>19</sup> Bu yaklaşım aynı zamanda Nâtık-Bilhakk'ın *Ziyâdât*'ında (Adang v.dğr., *Başran Mu'tazilite Theology: Abû 'Alî Muḥammad b. Khallâd's Kitâb Al-Uşûl and Its Reception: A Critical Edition of the Ziyâdât Sharḥ Al-Uşûl by the Zaydî Imâm Al-Nâtiq Bi-l-Haqq Abû Tâlib Yahyâ b. Al-Ḥusayn b. Hârûn Al-Buḥhânî* (ö. 424/1033), 10.) ve Mânkdm Şeşdîv, *Ta'lîku Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 92f'de de görülür.

koku, tat, sıcak ve soğuk dahil pek çok arazı taşıyabilir. Eğer bu arazlar uzayda yer işgal etselerdi böyle bir şey imkânsız olurdu.

Daha sonra er-Rassâs algılanmayan on beş arazın gerçekliğini ispata yönelir. Cisimde birleşme ve ayrışmayı, hareket ve sükûnu sağlayan kevn arazı ile işe başlar. er-Rassâs'ın ileri sürdüğü üzere uzayda yer kaplamanın bu dört şekli ârızî niteliklerdir ve değişimin öznesidir. Sonuç olarak daha önceden birleşik olan bir cismin ayrışmasına ya da hareketli iken daha sonra sâkin duruma gelmesine karar veren bir şey olmalıdır. Bu bağlamda er-Rassâs bu fikrin daha fazla geliştirildiği ilk öncüle (yaratılışın ispatı) işaret eder.

er-Rassâs daha önce kevn arazıyla ilgili olarak yaptığı gibi "te'lîf" ve "i'timâd" ile ilgili de ârızilikten hareketle aynı argümanı geliştirir. Ayrıca "i'timâd" ve "hareket" arasındaki kavramsal farkı belirttiği gibi "birleştirme" (te'lîf) ve birleşme (ictimâ') arasındaki kavramsal farkı da açıklığa kavuşturmuştur.

Sonraki paragraf i'tikâdlar, irâdeler, kerâhetler, zanlar ve düşüncelerin arazlar olduğunu ispat ile alakalıdır. er-Rassâs'ın başlangıç noktası bizim hepimizin inanan, irâde eden, hoşlanmayan, zanneden ve düşünen olduğumuz yönündeki ortak deneyimimizdir. Ardından kendimizden hareketle böyle olamayacağımızı ileri sürer. Zira bu, bizim bu niteliklere zorunlu olarak sahip olduğumuz anlamına gelecektir. Oysaki biz belli bir noktada inanmaya, irâde etmeye, hoşlanmamaya, zannetmeye, düşünmeye başlar ve bir noktada da dururuz. Dolayısıyla bu nitelikler bizden başka bir şeyden kaynaklanmalıdır. Bu şey ise ya bizim yaratıcımız ya da bizde var olan bir sebep (illet) olur. Eğer bizim inanmamız, irâde etmemiz, hoşlanmamamız, zannetmemiz ve düşünmemiz Yaratıcımız'dan dolayı olsaydı biz bu niteliklerin bizim varlığımızla bağlantılı olduğu sonucuna varır ve bu yüzden de var olduğumuz sürece inanır, irâde eder, hoşlanmaz, zanneder ve düşünürdük. Durumun böyle olmadığını düşünürsek o zaman bizim inancımız, irâdemiz, hoşlanmayışımız, zannetmemiz, düşünmemiz var ve yok olan ve bu yüzden de bizde değişikliğe neden olan varlıklardan kaynaklanmış olmalıdır.

Aynı düşünceye daha sonra er-Rassâs tarafından fiil yapabilme gücü, hayat, şehvet ve kerâhet için de başvurulmuştur: Bunlar bu dünyadaki varlıkların zorunlu nitelikleri olmadıkları gibi bizim var oluşumuzla da değiştirilemez bir şekilde bağlantılı değildirler. Onlar sonuç olarak bizde var olabilen ya da var olmayabilen müstakil varlıklardan kaynaklanırlar.

Yaşlık ve kuruluk arazlarının gerçekliği için ise er-Rassâs iki delil öne sürmektedir. Birincisi cisimde yaşlık ve kuruluğun zorunsuzluğu temeli üzerine tartışır: Eğer yaş bir cisim aynı zamanda kuru olabilir ve tam tersi de mümkün olursa o zaman bir cismin yaş veya kuru oluşuna neden olan bir şey bulunmalıdır. İkinci delil ise yaş ve kuru atomların her iki türünü de içerdiğinde bileşimlerin değişmediği dolayısıyla böylesi bir maddenin salt varlığının onun bileşenlerinde yaşlık ve kuruluk arazlarının bulunduğu hususu için yeterli bir delil olduğu teorisine dayanır.

Arazların son türünün yani “yok etme” arazının gerçekliği er-Rassâs’a göre bir gün âlemin artık var olmayacağı inancının mantikî bir sonucudur. Bu inanç, her bir ferdî cisim ve atomun belli bir noktada yok olmak zorunda oluşunu zorunlu kılmaktadır. Fakat eğer cisimler ve atomlar sürekli bir varlığa sahip olurlarsa kendisi vasıtasıyla yok olacakları bir şeyin bulunması gerekecektir. er-Rassâs’a göre bu şey, cisimlerin ve atomların zıddı olduğu düşünülen bir mevcûdun varlığı olmalıdır. er-Rassâs bunun ne bir mahalli ne de sürekli bir varlığı bulunan bir araz olması gerektiği sonucuna varır.<sup>20</sup>

er-Rassâs’ın *Muhtasar*’ı Behşemîlerin arazlarla ilgili teorileriyle tam olarak uyuşmaktadır. Zaten bu mesele, er-Rassâs’ın âşinâ olduğu İbn Metteveyh’in *Kitâbü't-Tezkira*’sı da dahil olmak üzere önceki kelâmcıların temel çalışmalarında kapsamlı bir şekilde konu edilmektedir.<sup>21</sup> Eğer *Muhtasar*’ın yukarıda ileri sürdüğüm gibi kapsamlı ve özlü teolojik bir çalışmadan seçilip alındığını düşünürsek onun [meseleyi] ele alışı nispeten ayrıntılıdır. Bu husus, *Muhtasar*’ın alındığı -şu anda tanımlanamayan- metnin kapsamlılığı tarafından veya er-Rassâs’ın kasıtlı olarak arazların bilfiil varlığını kanıtlamaya vurgu yapmasıyla açıklanabilir. İkinci açıklama yönü arazlar düşüncesinin Mu’tezile geleneğinde bile sorgulandığı göz önünde bulundurulduğunda bir anlam ifade edebilir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 426/1044) ve Rüknuddîn İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141) gibi onun ekolünün taraftarı olan bazı kimseler arazların gerçek varlıkları olduğunu reddettiler ve dolayısıyla Tanrı’nın yaratmadan hareketle ispatlandığı geleneksel delile karşı çıktılar. İbnü'l-Melâhimî’nin *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-reddi ale'l-felâsife*’sindeki bir pasaja yönelik reddiyesinden bildiğimiz üzere bu ekolün yeni teorilerinin aksini kanıtlamak er-Rassâs’ın ilgi alanındaydı.<sup>22</sup>

*Muhtasar fî isbâti'l-a'râz*’ın tek nüshası Milano’daki Ambrosiana Kütüphanesinde ar. E 460 numaralı kitap rafı altında tutulan kolektif el yazmasının içinde

<sup>20</sup> Basra Mu’tezilesi dışındaki kelâm ekolleri için bir “fenâ” arazi iddia etmenin herhangi bir nedeni yoktu. Bu nedenle *fenâ* kavramı epey eleştiriye maruz kaldı. Bağdat Mu’tezile’sinin reisi Ebü'l-Kâsım el-Kâbî el-Belhî (ö. 319/931) ve Eş’arî kelâmcıları atomların kendileri nedeniyle varlıklarını sürdürdüklerini reddettiler. Daha doğrusu *sürekli yaratma* prensibini benimsediler ve atomların her an Tanrı tarafından yeniden yaratılan bir “süreklilik” (*bekâ*) arazi sayesinde varlıklarını sürdürdüklerine inandılar. bk. Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arî* (Paris: Cerf, 1990), 49; Dominik Perler - Ulrich Rudolph, *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 46-51.

<sup>21</sup> Bu husus, er-Rassâs’ın çalışmasında *Tezkira*’dan birkaç alıntıyla gösterilmektedir. Ayrıntılar için bk. Thiele, *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya: Die naturphilosophischen Überlegungen des al-Hasan ar-Rassâs*, 17, 32, 67 dipnot: 31.

<sup>22</sup> Mu’tezilîliğin iki akımı arasında şeylerin sadece bilfiil var oldukları durumda bilinir olup olmadıkları hususunda bir tartışma vardı. İbnü'l-Melâhimî’nin aksine er-Rassâs, bir şeyi mevcûd olarak tanımlamanın onun asıl doğasını tanımlamakla aynı olmadığını var saymaktadır. Bu nedenle [ona göre] var olmayan şey bile hüküm ve bilginin nesnesi olabilir. bk. Ansari, “Al-Barâhîn al-zâhira al-jaliyya ‘alâ anna l-wujûd zâ'id ‘alâ l-mâhiyya by Husâm al-Dîn Abû Muhammad al-Hasan b. Muhammad al-Rassâs”, 337-348; Hassan Ansari, “Mahmûd el-Melâhimî el-Mu’tezilî fi'l-Yemen ve't-ta'rîf bi risâletin fi'r-reddi 'aleyhi havle ziyâdati'l-vücûd 'ale'l-mâhiyye,” *al-Masâr* 11/1 (2010): 48-58; Thiele, *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya: Die naturphilosophischen Überlegungen des al-Hasan ar-Rassâs*, 63f.



bulunmaktadır.<sup>23</sup> El yazması metin deriyle ciltlenmiştir ve yırtılmış bir kapakla özgün bir şekilde bulunmaktadır. *Muhtasar*'ın er-Rassâs'a isnadı vr. 138a'da daha önce gelen şu metnin altında görülmektedir: *yetlû zâlike Muhtasar fi isbâti'l-a'râz te'lîfü'l-fakîr ilâ rahmeti rabbihi el-Hasan b. Muhammed b. el-Hasan b. Ebî Bekr Muhammed er-Rassâs tavvala Allahu tevfikahu*. Metin, kahverengi mürekkeple sayfa başına 15-17 satırı içerir (çoğu zaman 16 satır). Bazı kısımların altı kırmızı mürekkeple vurgulanmıştır. Çalışmanın kendisi 138b varakından başlamaktadır. 144'üncü varak bir *mes'ele* ve başka bir çalışmaya ait olan *mes'ele uhrâ'yî* içermektedir. Son yaprağın yüzeyi olan 145. varak ters dönmüştür. Bu nedenle *Muhtasar*'ın sonu vr. 145a'da bulunur. El yazması metin er-Rassâs'ın *el-Kâşif li besâir 'an isbâti'l-cevâhir* (vr. 25a-110a), *el-Aşrû'l-fevâidi'l-lâzime 'an sîgati delilin vâhid* (vr. 114a-125b) ve *Kitâbü'l-Müessirât ve miftâhi'l-müşkilât* (vr. 126a-138a) olarak adlandırılan diğer üç metnini de içermektedir. Bu kolektif el yazmasının içindeki nüshaların hiçbiri tarihlendirilmemiştir.<sup>24</sup> Bununla birlikte er-Rassâs'ın adından sonra gelen *tavvala Allahu tevfikahu* şeklindeki hayır dua ifadesi yazmanın, müellifi hala hayattayken yani 584/1188'den önce yayımlandığının göstergesi olabilir.

## Kaynakça

Adang, Camilla - Madelung, Wilferd - Schmidtke, Sabine. *Başran Mu'tazilite Theology: Abû 'Alî Muḥammad b. Khallâd's Kitâb Al-Uşûl and Its Reception: A Critical Edition of the Ziyâdât Sharḥ Al-Uşûl by the Zaydî Imâm Al-Nâtiq Bi-l-Ḥaqq Abû Ṭâlib Yahyâ b. Al-Ḥusayn b. Hârûn Al-Buḥânî* (ö. 424/1033). Leiden: Brill, 2010.

*An Anonymous Commentary on Kitâb Al-Tadhkira by Ibn Mattawayḥ: Facsimile Edition of Mahdavi Codex 514 (6th/12th Century)*. Sabine Sch. Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Freie Universität Berlin, 2006.

Ansari, Hassan. "Al-Barâhîn al-zâhira al-jaliyya 'alâ anna l-wujûd zâ'id 'alâ l-mâhiyya by Ḥusâm al-Dîn Abû Muḥammad al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raşşâs." *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*. Ed. Camilla Adang - Sabine Schmidtke - David Sklare. 337–348. Würzburg: Ergon, 2007.

Ansari, Hassan. "Mahmûd el-Melâhimî el-Mu'tezilî fi'l-Yemen ve't-ta'rîf bi risâletin fi'r-redd 'aleyhi havle ziyâdati'l-vücûd 'ale'l-mâhiyye." *el-Mesâr* 11/2 (2010): 48–58.

Davidson, Herbert A. *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1987.

En-Nisâbûrî, Ebû Reşîd. *el-Mesâ'il fi'l-hilâfi beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Ma'n Ziyâd. Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâ'i'l-'Arabî, 1979.

Er-Rassâs, el-Hasan b. Muhammed b. al-Hasan. *el-Mûciz fi usûli'd-dîn*. thk. Jamâl Şâmî. Sa'da: y.y., 1438/[2017].

<sup>23</sup> El yazması, Oscar Löfgren - Renato Traini, *Catalogue of the Arabic manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana* (Vicenza/Cinisello Balsamo: Neri Pozza/Silvana Editoriale, 2011), III, 130, nr. 1290'da betimlenmiştir.

<sup>24</sup> Bk. a.g.e. El yazması metnin "eski, iyi bir el yazması" olarak tanımlandığı yer.

Er-Rassâs, el-Hasan b. Muhammed b. al-Hasan. *el-‘Aşrû'l-fevâ'idi'l-lâzime ‘an sîgati delîlin vâhid*. thk. Jamâl Shâmî. Sa‘da: y.y., 1438/[2017].

Er-Rassâs, el-Hasan b. Muhammed b. el-Hasan. *Kitâbü't-Tahsîl fî ‘ilmi'l-usûl*. MS Milano, Ambrosiana, ar. E 206, vr. 212a-284a.

Er-Rassâs, el-Hasan b. Muhammed b. el-Hasan. *Kitâbü't-Tibyân li-Yâkûtati'l-îmân ve vâsîtati'l-burhân*. MS San ‘â’, Mektebetü'l-evkâf (eş-Şarkıyye), nr: 2401.

Frank, Richard M. “The Science of Kalâm.” *Arabic Sciences and Philosophy* 2/1 (1992): 7–37. DOI:10.1017/S0957423900001557.

Gimaret, Daniel. *La doctrine d’al-Ash‘arî*. Paris: Cerf, 1990.

Hâkim el-Cüşemî, el-Muhsin b. Muhammed el-Beyhakî. *Şerhu ‘Uyûni'l-mesâ‘il*. MS Şan ‘â’, Mektebetü'l-evkâf (eş-Şarkıyye), nr: 707.

Hâkim el-Cüşemî, el-Muhsin b. Muhammed el-Beyhakî. *Kitâbü'l-‘Uyûn fî'r-redd ‘alâ ehli'l-bida‘*. MS Milano, Ambrosiana, ar. B 66.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed. *et-Tezkria fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a‘râz*. thk. Daniel Gimaret. 2 Cilt. Kahire: Institut français d’archéologie orientale, 2009.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed. *Kitâbü'l-Mecmû‘ fî'l-muhîb bi't-teklîf*. thk. J.J. Houben - Jan Peters - Daniel Gimaret. 3 Cilt. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1965-1999.

İbnü'l-Melâhimî el-Hârizmî, Rüknuddîn. *Kitâbü'l-Mu‘temed fî usûli'd-dîn*. thk. Wilferd Madelung. Gözden geçirilmiş ve genişletilmiş baskı. Tahran: Mirâs-ı Mektûb, 2012.

Löfgren, Oscar - Traini, Renato. *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*. 4 Cilt. Vicenza/Cinisello Balsamo: Neri Pozza/Silvana Editoriale, 1975-2011.

Madelung, Wilferd. “Abû l-Husayn al-Başrî’s Proof for the Existence of God.” *Arabic Theology, Arabic Philosophy-From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*. Ed. James E. Montgomery. 273–280. Leuven: Peeters, 2006.

Madelung, Wilferd - Schmidtke, Sabine. *Al-Şāhib Ibn ‘Abbād: Promoter of Rational Theology. Two Mu‘tazilî kalām Texts from the Cairo Geniza*. Leiden: Brill, 2016.

Mânkdim Şeşdiv, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Ta‘lîku Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerîm Osman. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1384/1965.

Perler, Dominik - Rudolph, Ulrich. *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.

Schmidtke, Sabine. “MS. Mahdawi 514. An Anonymous Commentary of Ibn Mattawayh’s Kitâb al-Tadhkira.” *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text*,

*Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber*. Ed. Anna Akasoy - Wim Raven. 139–162. Leiden: Brill, 2008.

Thiele, Jan. *Kausalität in der mu'tazilitischen Kosmologie: Das Kitāb al-Mu'attirāt wa-miftāḥ al-muškilāt des Zayditen al-Ḥasan ar-Raṣṣās* (ö. 584/1188). Leiden: Brill, 2011.

Thiele, Jan. "La causalité selon al-Ḥākim al-Ġišūmī." *Arabica* 59/3–4 (2012): 291–318. DOI: 10.1163/157005812X629266.

Thiele, Jan. "Propagating Mu'tazilism in the VIth/XIIth century Zaydiyya: The Role of al-Ḥasan al-Raṣṣās." *Arabica* 57/5-6 (2010): 536–558. DOI: 10.1163/157005810X519125.

Thiele, Jan. *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya: Die naturphilosophischen Überlegungen des al-Ḥasan ar-Raṣṣās*. Leiden: Brill, 2013.

### *Muhtasarun fî isbâti'l-a'râz*

Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla.

Bir olan, adl ve sâdık [sıfatlarının sahibi] Allah'a hamd olsun. Allah'ın selâmı, Muhammed ve onun yıldızın aydınlattığı ya da parıltının parlattığı yaratılmışların en hayırlıları olan ehl-i beytinin üzerine olsun.

Bil ki arazlar iki türdür: Algılanan (müdreğ) ve algılanmayan (gayr-ı müdreğ). Algılanan arazlar, cinsi kulların kudreti kapsamında olan ve kulların kudreti kapsamında olmayanlardır. Bunlardan kulların kudreti kapsamına giren araz cinsi, sesler ve acılar olmak üzere iki türdür. Cinsi kulların kudreti kapsamına girmeyenler ise, beş türdür ki bunlar da renkler, tatlar, kokular, sıcaklık ve soğukluktur. Bu algılanan yedi tür arazın varlığını ispat için herhangi bir delile ihtiyaç yoktur. Zira bunlar zorunlu olarak bilinmektedirler. Bunları bilmenin yolu da onları idrak etmektir. Fakat felsefecilerden bir grubun [düşüncelerinin] aksine bunların cisim olmadıklarını ve gayr-ı mütehayyiz [varlık] olduklarını ispat için delil gerekir.

Seslerin ve elemelerin cisim olmadığına delâlet eden şey bunların kudret sahibi iki kâdirin kudreti kapsamına girmeleridir. Bir kudretle kâdir olandan ise [ilgili] bahiste belirtildiği üzere cisimlerin fiilinin sadır olması mümkün değildir.

Renkler, kokular, tatlar, sıcaklık ve soğukluğun cismin dışında manalar olduğuna delâlet eden şey; cisimlerin cevher oluş şeklindeki zât sıfatında ve bu sıfatın gerektirdiği mütehayyiz oluşta ortak olmaları nedeniyle mütemâsil oluşlarıdır. Şayet bu manalar cisim olsalardı o zaman cisimlerin [hem] benzer [hem] farklı, [hem de] zıt olmaları gerekirdi. Zira eğer siyahlığın (sevâd) kendisi siyah (esved), beyazlığın (beyâd) kendisi beyaz (ebyad), ekşiliğin (humûdatün) kendisi ekşi (hâmid), tatlılığın da kendisi tatlı (hülüvv) olsaydı o zaman tehayyüz ve cevheriyette ortak olmaları nedeniyle benzer iki şey (mislân) olmakla birlikte beyazlık ve siyahlıkta farklılaşmaları nedeniyle de siyah cevherin beyaz cevhere zıt olması gerekirdi. Aynı şekilde tatlının da ekşiye zıt ve benzer (mis) olması gerekirdi. Oysa iki şeyin, [hem] birbirine benzer (mütemâsileyn) [hem de] birbirine zıt olması (mütedâddeyn) muhaldir. Zira birbirine benzer iki şey (mütemâsileyn); zât sıfatı noktasında biri diğerinin yerine geçebilen şeydir. İki zıt ve iki muhtelif şey (mütedâddeyn ve muhtelifeyn) bu hususta biri diğerinin yerine geçmeyen şeydir. İki şeyden birinin diğerinin yerine geçmesine rağmen onun yerine geçilmemesi ise muhal olan bir şeydir. Bunun imkânsız oluşu zorunlu olarak bilinmektedir.

Bu manaların mütehayyiz olmadıklarının iki delili vardır. Bu delillerden biri eğer bu manalar mütehayyiz olsalardı mütemâsil olmalarının ve tehayyüz sadece zât sıfatının gereği olabildiği ve bu gereklilikteki (muktezâ) ortaklık da bu gerektiren (muktezi) yani zât sıfatında ortaklığı gerektirdiği için cisimlerle benzer olmalarının (mümâseleten lil ecsâmi) icâb etmesidir. Böylece siyahlık ve beyazlığın tehayyüz konusundaki ortaklıkları nedeniyle benzer (misleyni) fakat siyahın siyah oluş, beyazın da beyaz oluş şeklinde birbirinden farklı zât sıfatlarına

sahip olmalarından dolayı da birbirlerine zıt (mütedâddeyni) olmaları gerekirdi. Bu ikisinin [yani siyah ile beyazın] hem benzer (mütemâsil) hem de farklı (muhtelif) olmaları daha önce geçtiği üzere muhaldir. Algılanabilen diğer yedi araz türü için de aynı hüküm geçerlidir. Aynı şekilde tehayyüz sıfatındaki ortaklık nedeniyle [bu arazların] cisme benzer (mümâsil) olmaları fakat siyahın siyah oluş, beyazın beyaz oluş, ekşinin ekşi oluş, tatlının tatlı oluş ve bunun gibi diğer arazların zâtî sıfatlarının, zât sıfatı konusunda [cisimlere] ortak olmamaları nedeniyle de cisimden farklı (muhâlif) olmaları gerekir. Bu bakımdan arazların cisimlere hem benzer hem de muhalif olmaları gerekirdi ki bu da muhaldir.

Bu algılanan türlerin mütehayyiz olmayışlarının ikinci delili ise cevher-i vâhidlerin renk, koku, tat, sıcaklık ve soğukluğunun olmasıdır. Eğer bu arazlar (meânî) mütehayyiz olsalardı o zaman bunların tek bir cevherde beraber bulunmaları mümkün olmazdı. Fakat iki cevher mütehayyiz olduklarında tek bir cevherin aynı anda ikisine birden cihet olmasının ve ikisinden biri veya ikisinin bu cihette bir defada var olmasının imkânsız olduğunu görmez misin? Bunun imkânsız olmasının nedeni ise şayet mütehayyiz olmasalardı tek bir cevherde var olmalarının mümkün olacağı delilinden hareketle ikisinin de mütehayyiz olmalarıdır. Dolayısıyla eğer bu arazlar (meânî) mütehayyiz olsalardı o zaman hepsinin tek bir cevherde toplanmaları mümkün olmayacaktı ki bunun imkânı bilinmektedir. Böylece bu arazların mütehayyiz olmadıkları sâbit oldu. Bu, algılanan arazlar (el-a'râzü'l-müdreketü) için geçerli olan hükümdür.

Algılanamayan arazlar (gayr-ı müdreke arazlar) ise on beş türdür: İctimâ, iftirâk hareket ve sükûnu içeren oluş arazları bunlardandır. Bunların varlığına dair delilin kurgusu (tahrîru'd-delîl) şöyledir: Cismin birleşen (müctemi'), ayrılan (müfterik), hareketli (müteharrik) ve sâkin oluş şeklindeki sıfatları, bir durum ve şartta cisimde var olmamaları da mümkün olmakla birlikte cisimde bulunurlar. Dolayısıyla cisim için bu sıfatları gerektiren bir şey olmalıdır ki bu da sadece ictimâ, iftirâk, hareket ve sükûn şeklindeki manaların varlığıdır. Bu delilin ispatı ilk öncüldeki (ed-da'va'l-ülâ) durumda zikredilmiştir.

Telifler ve itimatlar da algılanamayan arazlardandır. Telifler ve itimatların varlığına dair delilin kurgusu daha önce ekvânın ispatına delâlet için zikrettiğimizle benzer şekilde gelmez. Zira cisimde hâl olarak onların varlığı yoktur. Bu yüzden de varlıklarının mümkün oluşuyla birlikte bunların teceddüdüyle istidlâl edilir. Telifler, itimatlar ve ekvânın da varlığının delili, bizden birinin emir, nehy, medh ve zemmin iyi oluşunun delâletiyle fâil olmasının sâbit olmasıdır. Nitekim bu şekilde kişi ya cismin fâili ya da cisim dışında bir mananın fâili olmaktan hali kalmaz. Cismin fâili olması mümkün değildir zira insan cisme kâdir değildir. Dolayısıyla geriye cisim dışında bir mananın fâili olması seçeneği kalır ki bizim kastettiğimiz de budur. Telifin içtimadan başka olduğuna delâlet eden şey ise iki cisim arasındaki telifin bu iki cismi ayırmanın zorluğunun kendisiyle [telifle] sâbit olduğu şey olmasıdır. İctimâ ise iki cismin arasına bitişiktir (mücâveretün beynehümâ) ve ictimâ nedeniyle onların ayrılması zor olmaz. İctimâ'nın hareketten başka olduğunun delili ise itimâ'nın taştaki ağırlık gibi cismin itişmesini (tedâfü'ü'l-cismi) gerektiren şey olmasıdır. Nitekim taştaki

ağırlık da ondaki itişmenin taşı aşağıya [yönelmeye] zorladığı bir itimâddır. Eğer ağırlık, hareket olsaydı o zaman havadan bir engel onu engellediğinde ve durduğunda aynı anda hem hareketli hem de sâkin olması gerekirdi ki bu da muhaldir.

İtikatlar, irâdeler, kerâhetler, zanlar ve düşünceler de (efkâr) algılanamayan arazlardandır. Bunların varlığına dair delilin kurgusu ise şöyledir: Bizden birinin inanan (mu'tekîd), irâde eden (mürîd), hoşlanmayan (kârih), zanneden (zânn) ve düşünen (mütefekkir) olduğu sâbit olmuştur. Bu yüzden bu sıfatlar kişide ya zâtından dolayı ya zâtında nasılsa öyle olduğu şeyden dolayı (li mâ hüve aleyhi fî zâtihî) ya da başkasından dolayı (li-gayrihi) sâbit olur. Bu sıfatların kişide onun kendi zâtından ve zâtında nasılsa öyle olduğu şeyden dolayı (li mâ hüve aleyhi fî zâtihî) bulunması mümkün değildir. Zira şayet böyle olsaydı o zaman bu sıfatların kişide zâtı ve [hâlihazırda] üzerinde olduğu sıfat (mâ hüve aleyhi mine's-sıfati) var olduğu sürece bulunmaları gerekecekti. Oysa bunun tam tersinin vâki olduğu [yani bu sıfatların kişide sürekli bulunmadıkları] bilinmektedir. Dolayısıyla geriye bu sıfatların zât dışında bir şeyden dolayı (li-gayrihi) var oldukları hükmü kalır ki zât dışındaki bu şey de ya imkân bakımından müessir olur ki bu fâildir veya zorunluluk bakımından müessir olur ki bu da illettir. Zâtın dışındaki şeyin imkân bakımından müessir olması mümkün değildir. Zira fâilden kaynaklanan sıfatlar sadece hudûs ve ona (hudûsa) tabi olandır. Çünkü fâile bağlı olan, başka bir hâl değil sadece hudûs hâlidir. Haberin yalan, sözün emir, zararın zulüm ve bunlar gibi bir fâil nedeniyle var olan sıfatların fâile sadece hudûs hâlinde taalluk ettiğini böylece de fâilin onu hudûs ânında emir, haber ve zulüm olarak var ettiğini görmez misin? Sonra şayet bekâyı bu zâtlar üzerine takdîr edersek o zaman bu zâtların [mez-kûr] sıfatlardan ayrılması mümkün olmaz. Bu yüzden de yalanın yalan olmaktan çıkıp doğru olması ve emrin emir olmaktan çıkarak haber olması ve zulmün zulüm olmaktan çıkarak insâf ve adâlet olması mümkün olmaz. Bir illet ile var olmaları halinde bu önermenin onlar için gerekli olmayacağı şeklindeki delil vasıtasıyla bu sıfatların bir fâilden dolayı var olan şeylerden olmaları nedeniyle bu önerme zorunludur. Cismin birleşmiş (müctemi') oluşu bir fâil nedeniyle olmadığında bu önermenin onun hakkında zorunlu olmadığını bu yüzden de onun için sâbit olmadıktan sonra bekâ halinde zât için sâbit olmasının mümkün olduğunu ve bekâ hâlinde zâtın, müctemi oluşundan çıkmasının mümkün olduğunu görmez misin? Şayet onun inanan (mu'tekîd), irâde eden (mürîd), hoşlanmayan (kârih), zanneden (zânn) ve düşünen (nâzır) oluşu bir fâil nedeniyle olsaydı o zaman bu sıfatların onun için hudûs hâlinde var olması ve bekâ hâlinde de bunların dışına çıkmasının mümkün olmaması zorunlu olurdu ki bunun aksinin [vâki olduğu] bilinmektedir. Zira bu sıfatlar onun için hudûs hâlinde değil bekâ halinde var olmakta ve bekâ hâlinde onlardan ayrılması mümkün olmaktadır. Böylece bu sıfatların bir fâil nedeniyle var olmadıkları sâbit oldu.

Eğer bunlar bir illet nedeniyle var olsaydı ya mevcûd ya da mâdum olurlardı. Yokluk (adem) başkası olmaksızın belirli bir zâta tahsis edilmediği için bunların mâdum olmaları mümkün değildir. Şayet bu sıfatlar mâdum manalar nedeniyle sâbit olsaydılar o zaman bu sıfatların her bir canlıda var olmaları gerekirdi. Eğer

insanların bir kısmı bazı hallerde düşünen (nâzır) veya zanneden (zânn) veya inanan (mu'tekıd) veya irâde eden (mürîd) veya hoşlanmayan (kârih) olsalardı o zaman bu sıfatların her bir canlı için bu hâlde var olması gerekirdi ki bunun aksinin [vâki] olduğu bilinmektedir. Nitekim aynı durumda bazı canlılar başkalarının hoşlanmadıkları şeyi dileyen (mürîd) olur ve benzer şekilde bir durumda düşünen (mütefekkir) iken onların dışındaki canlılar aynı durumda dalgın (sâhiyen) olur. Diğer sıfatlar da böyle olabilmektedir. Dolayısıyla geriye bu sıfatların zâtta sadece mevcûd illetler nedeniyle var olması seçeneği kalır ki bu illetler de inanç (i'tikâd), zan, irâde, kerâhet ve fikirdir ve bizim kastettiğimiz de budur.

Kudret, hayat, arzu duyma (şehvet) ve nefret etme (nefâr) algılanamayan arazlardandır. Bu sıfatların varlık delilinin kurgusu ise şöyledir: Canlı (hayy) kâdir, arzulayan (müştihün) ve nefret eden bizden birisinde bu sıfatlar ya kendi zâtından dolayı veya zâtında üzerinde olduğu şeyden dolayı (li mâ hüve aleyhi) ya da zâtı dışında bir şeyden dolayı (li-gayrihi) sâbit olur. Bu sıfatların kişide zâtından veya zâtında üzerinde olduğu şeyden dolayı bulunması mümkün değildir. Zira bu durum bu sıfatların kişide zâtı veya [hâlihazırda] üzerinde olduğu sıfatın (mâ hüve aleyhi mine's-sıfati) varlığı devam ettiği sürece var olmasını gerektirirdi ki gerçekte bunun tersinin olduğu bilinmektedir. [Sıfatların zâtın dışındaki bir şeyden kaynaklanması durumunda ise] bu zât dışındaki şey (gayruhu) ya imkân bakımından bir müessir olur ki bu fâildir veya zorunluluk (îcâb) bakımından bir müessir olur ki bu da illettir. Daha önce belirttiğimiz üzere fâilden kaynaklanan sıfatın hudûs hâlinde sâbit olması ve mevsufun bekâ halinde ondan ayrılmasının mümkün olmaması nedeniyle bu sıfatların zâtta fâil nedeniyle sâbit olmaları mümkün değildir. Şayet bu sıfatlar fâil nedeniyle sâbit olsalardı o zaman hudûs halinde var olmaları ve bu sıfatlarla mevsuf olanın bekâsı durumunda da sıfatlardan ayrılmasının mümkün olmaması gerekirdi ki gerçekte bunun tersi olduğu bilinmektedir. Bu yüzden bizden biri nedeniyle hudûs halinde bu sıfatlar sâbit olmaz. Zira kişi mevcûd ve fakat canlı değilken sonrasında surete büründürülmüş ve bekâ halinde canlı kılınmıştır. Aynı şey [kişinin] kâdir, arzu eden (müştehi) ve nefret eden oluşu için de geçerlidir. Nitekim kişinin arzulayan, nefret eden ve kâdir oluş [sıfatlarından] ayrılması mümkündür. Hatta bekâ halinde hayy oluştan da ayrılması mümkündür. Böylece bu sıfatların kişide bir fâil nedeniyle bulunduğu görüşü geçersiz (bâtıl) oldu.

Şayet [sıfatlar] bir illet nedeniyle sâbit olsalardı bu illet ya mâdum ya da mevcûd olurdu. Yokluğun (adem), başkasına değil de belirli bir zâta tahsisi bulunmadığı için [illet] mâdum olamaz. Zira bütün zâtların bu mâdum mana nedeniyle canlı (hayy) olması gerekirdi ki bunun tersinin olduğu bilinmektedir. Ayrıca bütün canlıların da tek bir makdûr üzerinde mâdum olan bu mana nedeniyle kâdir olmaları gerekirdi. Bu durum iki kâdir arasında bir makdûr olduğu görüşüne sevk ederdi ki bu da muhaldır. Bununla birlikte bizden birinin aynı anda bir şeyi hem arzulayan hem de o şeyden nefret eden olması gerekirdi. Zira "mâdum olan arzu" bir şeyi arzulayan olmayı gerektirmesi bakımından aynı şeyden nefret eden olmayı gerektiren "mâdum olan nefret"ten daha iyi (evlâ) değildir. Bir kimsenin bir şeyi

aynı anda hem arzulayan hem de ondan nefret eden olması ise muhaldir. Bu kısımlar iptal olunca geriye sadece bu sıfatların mevcûd manalar nedeniyle sâbit oldukları seçeneği kalır ki bahsi geçen bu manalar da hayat, kudret, arzu (şehvet) ve nefrettir. Nitekim bizim kastettiğimiz de budur. Böylece bu on iki arazi delille ispat ettik.

On üçüncü araz yaşlık (rutûbet), on dördüncüsü kuruluk (yubûset) ve varlığını kabul eden nezdinde on beşincisi de fenâ arazıdır. Yaşlık ve kuruluk arazlarının ispatına delalet eden şey cismin aynı hal ve aynı koşulda kuru olması da mümkünken yaş olması veya yaş olması da mümkünken kuru olmasıdır. Bu yüzden [cismi] bu ikisinden birine tahsis edecek bir muhassısın olması gereklidir. Bu [muhassıs] da daha önce kudret, hayat, arzu ve nefretlerin tabiatının varlığı bahsinde ispatı geçtiği üzere yaşlık ve kuruluk şeklindeki iki mananın varlığından başka bir şey değildir. Telifin cisimlerden bazısına bitişmesi (iltisâk) vasıtasıyla yaşlık ve kuruluğun ikisinin varlığına beraber delil getirmek mümkündür. Demir ve taşlar gibi bazı cisimleri ayırmanın bize zor geldiğini pamuk, yün ve bunlar gibi bazı cisimleri ayırmanın ise zor gelmediğini bunun da sadece birinin telif mahallinde yaşlık (rutûbet) diğerinin mahallinde ise kuruluğun (yubûset) meydana gelmesinden dolayı olduğunu görmez misin? Zira eğer bu ikisi [yaşlık ve kuruluk] iki mahalden de yok olursa o zaman bu, ayrılmaları zor olmayan cisimlerle birleşen şeye dönüşür. Şayet bu iki mahallin ikisinde de yaşlık (rutûbet) hâsıl olursa bu telif yaş çamurdaki gibi bitişken (iltisâk) olmaz. Zira kuruluk olmazsa tıpkı sütün kurutulması ve ateşte pişmesinden önce olduğu gibi onun da [yaş çamurun ya da rutûbetin hasil olduğu cismin] ayrılması zor olmaz. Dolayısıyla kuruluğun yokluğu veya azlığı nedeniyle ayrılması zor olmaz. Şayet rutûbeti tamamen gidene kadar ateşi arttırılırsa cüzleri dağılmış küle dönüşür ve yine ayrılması zor olmaz. Islaklığı ne zaman dengede olursa o zaman cüzlerin ayrılması zor olacak şekilde katı olur. Bu ise sadece yaş ve kuru cüzlerin dengeli olması durumunda mümkündür. Ayrılmanın zorluğu şeklindeki bu hüküm iki mananın da [kuruluk ve yaşlık] varlığına delildir.

Fenâ'yı ise her kim bir araz (mana) olarak ispat ederse bunun varlığına bu cisimlerin Kitap'taki nassın delâletine göre yok olacağı bilgisiyile istidlâl eder ki bu nass da şudur: "O evveldir ve âhirdir"<sup>25</sup>. O'nun evvel oluşu ancak onun dışında bir mevcûdun bulunmaması ile mümkün olduğu gibi aynı şekilde O'nun âhir oluşu da O'ndan başka bir mevcûdun varlığının devam etmemesiyle (lâ yebkâ) mümkün olur. Nitekim âhiretin bâkî olduğu sâbittir. Bu yüzden fenânın dünya ile ahiret arasında olması ve bunun dışında âyetler olması gerekir. Cisimlerin fenâsı mümkün olduğunda ve yok olmamaları da mümkün olmakla birlikte cisimlerin yok olacağı sâbit olduğunda buna etki edecek bir şeyin var olması gerekir. Bu şey ise cisim ve cevherlerin bâkî olmaları nedeniyle kendilerine zıt olan fenâ ismindeki bir mananın varlığıdır. Bâkî ise sadece zıddı veya onun yerine geçen bir şey ile yok olur. Nitekim renkler ve diğer bâkî şeylerin sadece zıddı veya zıddı yerine geçen şey ile yok olacağını bilmekteyiz. Renkler hakkında bu durum zorunludur. Zira [renkler] bâkî olmadıkları taktirde bu durumun [bâkînin zıddı veya onu yerine

<sup>25</sup> el-Hadid 57/3.



geçen bir şeyle yok olmanın] onlar için zorunlu olmayacağı şeklindeki delille [sâbit olduğu üzere] [renkler] bâkîdir. Seslerin bâkî olmamaları durumunda yok olmaları hususunda zıtlarına veya bunun yerine geçecek bir şeye ihtiyaç duymadıklarını görmez misin? Bu cevherler bâkî olduğunda bunların ancak bir zıt ile yok olmaları gerekir ki bu zıt da “fenâ”dır. Fenânın bir şey (emr) olduğu sâbit olunca onun araz olduğu da sâbit olur. Zira fenânın mütehayyiz olması mümkün değildir. Aksi halde cisim ile cevherlere benzer olurdu ki [fenânın] bunlara [cisim ve cevherlere] hem benzer hem de zıt olması muhaldir. Böylece onun [fenânın] muhdes olup mütehayyiz olmadığı kabule şâyân olur ki bu [yani muhdes olup mütehayyiz olmayış] arazın anlamıdır. Cisimlere zıt olduğu için fenânın bir mahalde var olması mümkün değildir. Nitekim birbirine zıt iki şeyin birleşmesi muhaldir. Dolayısıyla fenânın, zıddına hulûlü de iki zıddın birleşmesi anlamına geleceğinden mümkün değildir ve bu muhaldir. Fenâ’nın ayrıca bâkî varlıklardan da olmaması aksine ikinci anda yok olması gereken varlıklardan olması gerekir. Zira şayet fenâ bâkî olsaydı sadece zıddı ile yok olurdu ki onun zıddı da cevherlerdir. Bu yüzden fenânın, Allah Teâlâ cisimleri yeniden yaratana (iâde) kadar var olması gerekirdi. Böylece Allah Teâlâ’nın “âhir” oluşunun ancak kendisinden başka mevcûdun bulunmaması ile mümkün olduğu sâbit oldu. Bu [bahis] tamamlandı.

Allah’ın selâmı Efendimiz Muhammed Nebî ve onun âilesinin üzerine olsun.