

Kemalpaşazâde'nin Cisim Risâlesi: İnceleme, Tahkik ve Çeviri

Kemâlpashazâde's "Treatise of Body": Analyzing, Edition, and Translation

Mehmet Sami BAGA

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Felsefesi Anabilim Dalı
Dr. Assist. Prof., Bingöl University, Faculty of Islamic Sciences,
Philosophy and Religious Sciences, Islamic Philosophy
Bingöl/Türkiye
msbaga@bingol.edu.tr | orcid.org/0000-0002-8621-4469

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 21 Ağustos / August 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 28 Ekim / October 2022

Yayın Tarihi | Published: 20 Aralık / December 2022

Atıf | Cite as: Mehmet Sami Baga, "Kemalpaşazâde'nin Cisim Risâlesi: İnceleme, Tahkik ve Çeviri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (Aralık 2022/2), 184-213.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Kemalpaşazâde'nin Cisim Risâlesi: İnceleme, Tahkik ve Çeviri

Öz

Cismin hakikatine dair tartışma, İslam düşünce tarihinde pek çok meseleyi doğrudan ya da dolaylı olarak ilgilendiren bir problematik olarak varlığını sürdürülmüştür. Bu sebeple metafizikte ve tabiat felsefesinde cismin tanımı ile birlikte cismin hakikatine dair tartışmalara da geniş yer verilmiştir. Bu tartışmalar çerçevesinde ortaya çıkan farklı görüş ve değerlendirmeler ise konunun ele alındığı çeşitli eserlerde tasnife tabi tutulmuştur. Böylece cismin hakikatine dair farklı anlayışlar ve bunların temsilcileri ile ilgili açık bir şemanın ortaya çıkması amaçlanmıştır.

Kemalpaşazâde de kimi yazma nüshalarda “*Cismin Hakikatine Dair Risâle: Risâle fî tahkîki hakîkati'l-cism*”, bazılarında ise “*Taфра Risâlesi: Risâletü't-taфра*” olarak adlandırılan bir eser ile bu tartışmalara katkıda bulunmuştur. Risâlenin hemen başında önceki müelliflerin yaptığı gibi cismin hakikatine dair görüşlerin bir tasnifi verilmiş, ardından risâlenin adından da tahmin edileceği üzere Nazzâm'a atfedilen görüş ve bununla bağlantılı olarak taфра teorisi ele alınmıştır. İbn Sînâ'nın *el-İşârât* adlı eseri üzerine yazılan çalışmaların oluşturduğu geleneğin bir parçası olan bu risâlede Kutbuddin er-Râzî'nin *el-Muhâkemât* adlı eserindeki değerlendirmeleri yönlendirici olmuştur. Burada dikkat çekici olan husus, o dönemde hakim bir görüş veya temsilcisi bulunan bir teori olmamasına karşın taфра görüşünün müstakil bir çalışmaya konu edilmesidir. Zira tarihsel süreçte cismin hakikatine dair madde-sûret, arazcılık, çeşitli versiyonlarıyla atomculuk gibi çok farklı teoriler ortaya atılmış olsa da Ebü'l-Huzeyl el-Allâf'a atfedilen atomcu teori kelâmcılarınca, Aristotelesçi hilomorfik teori ise felâsife nezdinde kabul görmüş ve bu ikisi başat teoriler olarak mücadele halinde olmuşlardır. Nazzâm'ın cisim görüşü ve buna bağlı olarak ortaya attığı taфра teorisi ise her ne kadar tabii cismin yapısına dair tasniflerde yer almış olsa da aslında elenmiş bir teori olup güncelliğini yitirmiştir. Buna rağmen Kemalpaşazâde'nin Nazzâm'ı ve taфра teorisini neden gündemine aldığı ise ancak dikkatli bir inceleme neticesinde anlaşılabilir. Sanılanın aksine, Kemalpaşazâde'nin Nazzâm'ı ve onun cismin hakikatine dair görüşlerini savunmak ya da reddetmek amacıyla gündemine aldığı söylemek zordur. Bunun yerine o, Kutbuddin er-Râzî'nin yorum ve değerlendirmelerini tartışmayı tercih eder. Onun bu tartışmada Râzî'ye karşı ileri derecede eleştirel tutumu da ayrıca dikkat çekicidir. Bu eleştirel tutumu, risâlenin yazılış amacını ve nihai gayesini ortaya koyan bir gösterge olarak okumak mümkündür.

Bu çalışmada Kemalpaşazâde'nin risalesi, *el-İşârât* geleneğinin bir parçası olarak ele alınmıştır. İlk kısımda Kemalpaşazâde'yi böylesi bir risâle kaleme almaya götüren muhtemel sebepler dahil olmak üzere, kapsamlı bir içerik analizi sunulmuştur. Yine risâlede Kutbuddin er-Râzî'nin yorumları çerçevesinde tartışılan Nazzâm'ın cisim anlayışı ile ilgili bir değerlendirmeye yer verilmiştir. Ayrıca risâlenin kaynakları ve risâle üzerine yapılan çalışmalara da işaret edilmiştir. Çalışmanın kalan iki kısmında ise önce risâlenin tahkikli metnine ardından da Türkçe çevirisine yer verilmiştir.

Anahtar kelimeler: İslam felsefesi, cisim teorisi, tafra teorisi, Kemalpaşazâde, Nazzâm, Kutbuddin er-Râzî

Kemālpashazāde's "Treatise of Body": Analyzing, Edition, and Translation

Abstract

The debate about the reality of the body (*al-jism*) has continued to exist as a problematic that directly or indirectly concerns many issues in the history of Islamic thought. For this reason, in metaphysics and natural philosophy, along with the definition of the body, the discussions on the reality of the body have been given wide coverage. The different views and evaluations that emerged within the framework of these discussions were classified in various works on that subject. Thus, it is aimed to reveal a clear scheme about different understandings of the truth of the body and their representatives.

Kemālpashazāde also contributed to these discussions with a work called "*Treatise on the Truth of Body*" in some manuscript copies and "*Ṭafra Treatise*" in others. Just at the beginning of the treatise, after giving a classification of the views on the reality of the body, as the previous authors did, as can be guesses from the name of the treatise, the view attributed to Abū Ishāq al-Nazzām and the theory of ṭafra were discussed. In this treatise, which is a part of the tradition formed by the studies written on Ibn Sīnā's work *al-Ishārāt*, the evaluations of Quṭb al-Dīn al-Rāzī's *al-Muḥākamat* have been guiding. The remarkable point here is that the theory of ṭafra was the subject of an independent treatise, although there was no dominant or representative theory at that time. Because although very different theories such as hylomorphism, accidentalism, atomism with its various versions have been put forward in the historical process, the atomist theory attributed to Abu'l-Hudhayl al-'Allāf has been accepted by Muslim theologians (*mutakallimūn*) and the Aristotelian theory of hylomorphic theory has been represented by philosophers (*falāsifa*), and these two theories have been in conflict as dominant theories. Nazzām's view of body and the theory of ṭafra, which he put forward accordingly, although it has been included in the classifications of the structure of the natural body, is actually eliminated theory and has lost in currency. Despite this, the reason why Kemālpashazāde put Nazzām and the theory of ṭafra into his agenda can only be understood after a careful examination. Contrary to popular belief, it is difficult to say that Kemālpashazāde put al-Nazzām and his views on the truth of the body on his agenda to defend or reject it. Instead, he prefers to discuss Quṭb al-Dīn al-Rāzī's interpretations and evaluations. His highly critical attitude towards al-Rāzī's in this discussion is also remarkable. It is possible to read this critical attitude as an indicator that reveals the ultimate purpose of the treatise.

In this study, Kemālpashazāde's treatise has been handled as a part of the *al-Ishārāt* tradition. In the first part, a comprehensive content analysis is presented, including the possible reasons that led Kemālpashazāde to write such a treatise. Again, in the treatise, an evaluation about al-Nazzām's body understanding, which was discussed within the framework of Quṭb al-Dīn al-Rāzī's comments, is included. In addition, the sources of the treatise and the studies on the treatise are also pointed out. In

the remaining two parts of the study, first the authenticated text of the treatise and then its Turkish translation are included.

Keywords: Islamic philosophy, the theory of body, ta'fra, Kemālpashazāde, Abū Ishāq al-Nazzām, Quṭb al-Dīn al-Rāzī

Giriş

Tabii cismin mahiyetine dair antik dünyadan Müslümanlarca tevarüs edilen iki önemli teoriden söz edilebilir. Bunlardan ilki, antik dönemde Aristotelesçi gelenek tarafından temsil edilen ve cisimde sürekliliği esas alan hilomorfik teori olup Müslüman dünyada Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi Meşşâî filozoflarca temsil edilmiştir. İkinci önemli gelenek ise atomcu düşünce olup daha çok kelâmcı düşünürler nezdinde kabul görmüştür. Ancak kelâmcılar söz konusu olduğunda cismin hakikatine dair tartışmaların tarihini erken dönem kelamcılarına kadar geri götürmek gerekir. Öyle ki, ilk dönem kelâmcıların bu konu etrafındaki fikirlerine yer veren İmam Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'inde, onlardan on iki görüş aktarılmaktadır.¹ Hilomorfik teorinin ise Müslüman dünyada tarihsel olarak nispeten daha geç bir dönemde temsil edilmeye başlandığı bilinmektedir. Dolayısıyla bu tarihe kadar kelâmcıların kendi arasında vuku bulan tartışmalar, artık filozoflarla kelâmcılar arasındaki tartışmalar haline gelmeye doğru evrilmiştir. Ancak buna rağmen gerek filozoflar arasında atomculuğu benimseyenlere gerekse de Mutezilî kelâmcı Nazzâm'da (ö. 231/845) olduğu gibi kelâmcılar arasında atomculuğu reddettiği düşünülen müelliflere rastlamak da mümkündür.

Daha geç bir evreye işaret eden ikinci klasik dönem eserlerinde ise söz konusu görüşlerin detaylı bir dökümü ve tasnifi verilmeye başlanmıştır. Cisimle ilgili tartışmaların başında yer verilen bu tasniflerde her bir görüşün başlıca temsilcileri de zikredilmektedir ve bu görüşler dayandıkları tabii ve metafiziksel temellerle birlikte gözden geçirilmiştir.² Cismin mahiyetine dair bu tasniflerin yetkin örneklerini İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ına yazılan şerhler üzerinden takip etmek mümkündür. Özellikle Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) şerhinde yer verdiği ve onun diğer eserlerinde de tekrarlanan dörtlü tasnif, çeşitli eklemelerle birlikte diğer müelliflerce de kullanılmıştır. Fahreddin er-Râzî ve Nasîrüddin Tûsî'nin (ö. 672/1274) *İşârât* şerhlerinde yer verdikleri tasniflerin kritiğini ise Kutbuddin er-Râzî'nin (ö. 766/1365) *el-Muhâkemât*'ında görmek mümkündür. *el-Muhâkemât* ve müellifi Kutbuddin er-Râzî, klasik düşüncenin Osmanlı dünyasına aktarılması noktasında da kilit bir noktada

¹ İlgili tanımlar için bkz. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfi'l-musallîn*, nşr. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 301-306.

² Örnek tasnifler için bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1987), 6/19-27; Şemsüddin Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, nşr. Ali Evcebî (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1399/2021), 2/6; Adudüddin İcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf*, nşr. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1417/1997), 2/326.

durmaktadır. Nitekim el-İşârât geleneğinin Osmanlı alimleri tarafından *el-Muhâkemât* üzerinden okunduğu ve müellifinin değerlendirmelerinin burada yönlendirici olduğu bilinmektedir.³

Osmanlı müelliflerinden Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) de *el-Muhâkemât*'a bir haşiye kaleme almış ve kendisinden önceki tasnif ve değerlendirmeleri etraflı bir değerlendirmeye tabi tutmuştur.⁴ Yine Kemalpaşazâde'nin *el-Muhâkemât*'a dayanarak kaleme aldığı ve çalışmanın da konusunu teşkil eden *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-cism* adlı risâlesi de mevcuttur. Tarihi kaynaklarda *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-cism* (Cismin Hakikatine Dair Risâle) ve *Risâletü't-taфра* (Taфра Risâlesi) olarak zikredilen bu risâlede Kemalpaşazâde, öncelikle *el-Muhâkemât* üzerinden kendisine ulaşan Fahreddin er-Râzî'ye ait cismin mahiyetine dair görüşlerin tasnifini vermekte, ardından bu tasnifteki iki görüşün kendi aralarındaki tartışmalarına dair Kutbuddin er-Râzî'nin görüşlerini eleştirel bir bakışla ele almaktadır. Dolayısıyla bu risâle, müellifin kendi cisim anlayışını ortaya koymaktan çok, bahsi geçen tartışmalarda Kutbuddin er-Râzî'nin değerlendirmelerini içeren bir eser mahiyetindedir.

Kemalpaşazâde'nin cisim risâlesini ele alan bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. “İnceleme” başlıklı ilk bölümde öncelikle risâle üzerine şimdiye kadar yapılan çalışmalarla birlikte risâlenin kaynakları tespit edilecek, ardından risâlenin içeriğinin genel bir analizi yapılacaktır. Bu çerçevede risâlenin içeriği çerçevesinde kelâmcıların ve Nazzâm'ın cisim görüşünün genel hatlarına işaret edilecektir. Ardından Kemalpaşazâde'nin bu risâledeki amacı üzerine bazı değerlendirmelere yer verilecektir. Çalışmanın ikinci bölümünü risâlenin tahkikli neşri, üçüncü bölümünü ise Türkçe çevirisi oluşturmaktadır.

A. İnceleme

1. Risâle Üzerine Yapılan Çalışmalar

Velûd bir müellif olduğu bilinen Kemalpaşazâde'nin⁵ irili ufaklı pek çok risâle kaleme aldığı bilinmektedir. Onun risâleleri daha önce iki kez toplu olarak yayınlanmıştır. Ahmet Cevdet tarafından 1316 yılında *Resâilü İbn Kemâl* adıyla iki cilt halinde neşrettiği 36 risâle arasında *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-cism* yer almazken, yakın zamanda yapılan daha kapsamlı neşirde bu risâleye de yer verilmiştir. Risâlenin bu son neşrinde Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya ve Bağdatlı Vehbi koleksiyonları ile Atıf Efendi ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde yer alan yazma nüshalardan tahkik yapılmış, ancak kullanılan nüshaların koleksiyon numaraları verilmemiştir. Muhakkikin kısa girişinde risâlenin önemine ve Katip Çelebi'ye atıfla müellife aidiyetine değinilmiştir. Ayrıca tahkikli

³ *el-Muhâkemât*'ın Osmanlı düşüncesine etkileri hakkında bkz. Agil Şirinov, “İşârât Geleneği Bağlamında Fahreddin er-Râzî”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 232-233.

⁴ Bu haşiyede o, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'üne Hocazâde'nin yazdığı şerh üzerine kaleme aldığı haşiyesinde olduğu gibi sadece metafizik konuları ele almak yerine bu kez sadece tabiat felsefesi, özelde de cisim teorisi ile ilgili namatları incelemesine konu etmiştir. Kemalpaşazâdenin bu eserini genel hatları ile tanıtan bir çalışma için bkz. Hatice Toksöz, “Kemalpaşazâde'nin Risâle Muallaka alâ Şerhi'l-İşârât ve'l-Muhâkemât Eseri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Dört Öge: Felsefe ve Bilim Tarihi Yazıları* 6 (Aralık 2014), 23-32.

⁵ Kemalpaşazâde'nin hayatı için bkz. Şerafettin Turan, “Kemalpaşazâde”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/238-240. Müellifin eserleri için bkz. Nihal Atsız, “Kemalpaşa-oğlu'nun Eserleri”, *Şarkiyat Mecmuası* 6 (1966), 71-112.

çalışmada metnin önemli atıfları ve metinde ismi geçen kişilere ait bilgilere de dipnotlarda yer verilmiştir.⁶

Türkçe literatürde ise bu risâle daha önce iki farklı çalışmada incelenmiştir. Bu çalışmalardan ilkinde risâlenin Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya koleksiyonu 4794 nolu yazma nüshasından hareketle risâlenin içeriği verilmiştir.⁷ Ancak risâlenin kendisinde müellif ve yazar ismi verilmeden yapılan alıntılar bu çalışmada tespit edilemediği için, risâlenin tüm içeriği Kemalpaşazâde'nin görüşleri olarak ele alınmış ve kimi noktalarda onun eleştirdiği görüşler dahi ona mal edilebilmiştir. Kelâmında cisim tanımları ve cismin yapısına dair görüşlerin tasnifini ele alan ikinci çalışmada ise risâle bu bağlamda ele alınmış ve içeriği ayrıntılı olarak incelenmiştir.⁸ Ancak her iki çalışmada da risâlenin telif sebebi ve içerisinde yer aldığı tarihsel bağlama yoğunlaşmak yerine çeşitli yazma nüshalara da adını veren ve risâle metninin önemli bir konusunu oluşturan tafra konusu ön plana çıkarılmıştır. Bu makalede ise Kemalpaşazâde'nin Cisim Risâlesi, *el-İşârât* geleneği içerisinde değerlendirilecek ve bu çerçevede incelenecektir.

2. Risâlenin Kaynakları

Kemalpaşazâde'nin *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-cism* adlı bu risâlesi *el-İşârât* geleneğinin bir parçası olarak görülebilir. Bu durum risâlenin kaynakları göz önünde bulundurulduğunda açık bir şekilde tespit edilebilmektedir. Nitekim giriş kısmında risâlenin yazılış amacına dair veciz bir ifadenin ardından isim vermeden önce Fahreddin er-Râzî'nin, ardından da Nasîrüddin Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ından alıntılar yapılmıştır. Risâlenin temel eksenini belirleyen bu iki alıntının ardından Kutbuddin er-Râzî'nin *el-Muhâkemât*'ından bu kez isim verilerek iki uzun alıntı yapılmakta ve tartışılan meseleye dair onun yorumu aktarılmıştır. Risâlenin gövdesini, müellifin, Kutbuddin er-Râzî'nin yorumuna yönelik eleştirel yaklaşımı meydana getirmektedir. Bu çerçevede risâlenin temel kaynaklarını başta Kutbuddin er-Râzî'ninki olmak üzere Fahreddin er-Râzî'nin ve Nasîrüddin Tûsî'nin *el-İşârât* şerhleri oluşturmaktadır.

Bununla birlikte, telif tarihinin bu risâleden önce olup olmadığı bilinmemekle birlikte, müellifin Kutbuddin er-Râzî'nin *el-Muhâkemât*'ına yazdığı ve yukarıda bahsi geçen haşiye ile bu risâle arasında da sıkı bir ilişki söz konusudur. Nitekim ilk olarak her iki metin de *el-Muhâkemât*'ı esas alan eserlerdir. İkinci olarak ise her iki metinde hem ifade hem de değerlendirme benzerlikleri söz konusudur. Bu çerçevede şayet sözü edilen haşiye eğer risâleden önce telif edildiyse, onu da risâlenin kaynakları arasında zikretmek gerekir. Bu ihtimal esas alındığında, müellifin söz konusu haşiyede ele aldığı bir tartışmayı farklı bir kompozisyonla ve daha muhtasar bir şekilde ele almak istediği düşünülebilir. Ancak bu ihtimal daha zayıf gibi görünmektedir. Bunun yerine müellifin önce *Risâle fî*

⁶ Bkz. Kemalpaşazâde, "Risâle fî tahkîki hakîkati'l-cism", *Mecmûu Resâili'l-Allâme İbn Kemâl Bâşâ*, thk. Hamza el-Bekrî (İstanbul: Dârü'l-lübâb, 2018), 7/223-240.

⁷ Bkz. Bkz. Şamil Öçal, *Kışladan Medreseye: Osmanlı Bilgini Kemâl Paşazâde'nin Düşünce Dünyası* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 303-310.

⁸ Bkz. Osman Demir, "Basit ve Bileşik: Kelâmında Cismin Tanımı ve İbn Kemâl'in Tafra Eleştirisi", *KADER* 17/1 (2019), 15-35.

tahkiki hakikati'l-cism'i kaleme almış olması, ardından burada tespit ettiği problemleri daha geniş bir çerçevede ele almak üzere söz konusu haşiyeyi telif etmiş olması daha muhtemel durmaktadır. Zira *el-Muhâkemât* üzerine yapılan haşiyenin sadece cisim konusu etrafındaki konularla sınırlı tutulmuş olması, müellifin bu risâlede tespit ettiği problemleri daha etraflı bir incelemeye dönüştürerek cisimle ilgili diğer başlıklara da genişletme istediğinin bir neticesi olarak okunabilir. Dolayısıyla kesin olmamakla birlikte Kemalpaşazâde'nin bu risaleyi mezkûr haşiyeden önce telif etmiş olması daha muhtemeldir.

3. Risâlenin Tarihsel Arkapları: Kelâmda Cisim Anlayışı ve Nazzâm'ın Görüşü

Erken dönem kelâmcılar arasında cismin mahiyetine dair görüşlerin neredeyse tamamının bir şekilde atom fikrine dayandığı söylenebilir. Cismin nasıl tanımlanması gerektiği ve kaç cüzden meydana geldiği noktasında farklılaşan bu fikirler içerisinde Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849-50 [?]) benimsediği modelin yaygınlık kazanarak daha sonra Eş'arî kelâmcılarca da kabul edildiği ve kelâmcıların görüşü haline geldiği bilinmektedir.

Kelâmcılar içerisinde aykırı sayılabilecek önemli görüşlerden bir tanesi de Mutezilî kelâmcı Nazzâm'a nisbet edilmektedir. Mutezilenin altıncı kuşak mensuplarından sayılan ve en etkili isimlerinden biri olan Nazzâm'ın cisim anlayışını şekillendiren temel kavramlar tedâhül, tafra, tabiat, itimad ve zuhur-kümûn kavramlarıdır. Eş'arî'nin Nazzâm'a nisbet ettiği görüşe göre cisim; uzun, geniş ve derin olan şey anlamına gelmektedir ve bu sebeple onun parçalarının belli bir sayısı yoktur. Zira her yarımın bir yarısı, her parçanın da bir parçası vardır.⁹

Aşağıda ele alınacağı üzere, cismi oluşturan nihai birimleri kabul etmemesi manasında anti-atomcu bir bakış açısına sahip olan Nazzâm'a, yukarıda bahsi geçen cisim tasniflerinde cismin bilfiil bölümlü olduğunu savunan grupta yer verilir ve atomcu kelâmcılarla aynı cemahte yer alır.

Nazzâm'ın nihai birimleri kabul etmeyip cismin bilfiil sonsuz bölünmeye kabil olduğunu kabul etmesi, muhalifleri tarafından pek çok açmaz barındıran bir sorunlar yumağının ilk halkası olarak değerlendirilir. Zira bilfiil sonsuz bölünme fikri onlar tarafından sonlu bir yapı arz eden cismin sonsuzluk içermesi şeklinde bir çelişkiyle itham edilmiştir. Nazzâm'ın bu eleştiriye tedâhül fikri ile karşılık verdiği belirtilir. Buna göre cisimlerin mekanları bir olacak şekilde iç içe geçmeleri (tedâhül) mümkündür. Aynı şekilde Kelâmcılar, bilkuve sonsuz bölünme fikrine karşı çıkarken böylesi bir kabulün birbiri ile bağlantılı olarak hareket, zaman ve mekan meselesini açıklanamaz kılacağını delil getirmektedirler. Nazzâm'ın ortaya koyduğu tafra teorisi, sonsuz parçalardan oluşan cismin sonlu mesafeyi kat etme sorununu, cisim bir mekândan diğerine, arada herhangi bir mekana uğramadan (tafra) geçebilmesini önererek çözmeye çalışır. Ayrıca Nazzâm'ın, kendisinin ortaya attığı tafra teorisini savunan delillerin yanı sıra, değirmen taşının dönmesi örneğinde olduğu gibi, cismin nihai alt

⁹ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlât*, 304.

birimi olarak nitelenebilecek “bölünmez parça”nın olamayacağını göstermeyi hedefleyen birtakım deliller getirdiği ve bu sebeple atomculuğu reddeden düşünürler arasında yer aldığı belirtilmektedir.¹⁰

Nazzâm, anti-atomcu fikrinin yanı sıra aynı zamanda cisimlerde tabiat fikrini kabul edenler arasında yer alır. Yine ona ait olan kûmun-zuhûr fikri ile birlikte düşünüldüğünde onun tabiatçılığı, yaratılıştaki cisimleri tabiatına yerleştirilen, ilahi denetim ve kontrol altında tutulan bir tabiatın nesnelere varlığını kabule dayanır. Buna göre bu tabiatın işleyişine bağlı olarak da eşyada var olan birtakım özellikler duruma ve şartlara göre zahir olurken bir kısmı gizlenir (kumûn). Bu tabiatçı düşüncesiyle de o, anti-atomcu anlayışının yanında bu yönüyle de atomcu düşüncenin karşısında yer almış olur. Tek araz olarak hareketi kabul eden Nazzâm, mutlak sükunu reddederek cismin içinde aynı anda bulunan farklı niteliklerin birbiriyle mücadelesini de hareket olarak nitelemekte ve böylece sükûn halinde olduğu düşünülen nesnede de bir tür hareketin (itimad) bulunduğu görüşünü savunmaktadır.¹¹

Nazzâm’ın cisim anlayışı ile ilgili bu kısa açıklamanın ardından Kemalpaşazâde’nin cisim risâlesine ve Nazzâm’ın bu görüşlerinin risâlede nasıl ele alındığına dair incelememize geçebiliriz.

4. Risâlenin İçerik Analizi

İçeriği bakımından Kemalpaşazâde’nin bu risâlesini bir mukaddime ve iki ana kısma ayırmak mümkündür. Oldukça kısa olan mukaddimede müellif, cismin hakikati üzerine dair bir açıklama yapacağını belirtir ve bu başlığı, insanları hataya sürükleyen ve çeşitli firkaların yanlış anlamalarına yol açan bir konu olarak niteler.

Risâlenin ilk kısmı, tartışılacak problemin ortaya konulması için çerçeve niteliğindedir. Burada Kemalpaşazâde, öncelikle cismin mahiyetine dair Fahreddin er-Râzî ve Nasirüddin Tûsî ile belli bir standarda oturan dörtlü tasnifi Tûsî’nin *Şerhu’l-İşârât*’ından alıntılanmakta ve her bir görüşün temsilcilerini vermektedir. Söz konusu tasnif, cismin bilfiil parçalı olup olmadığı ve bilfiil parça veya

¹⁰ Esasında Nazzâm’ın Ebü’l-Hüzeyl tarafından savunulan ve daha sonra kelâmcıların geneli tarafından benimsenen atomcu anlayışı eleştirdiği açık olmakla birlikte kendisinin anti-atomcu olup olmadığı tartışmaya açıktır. Zira Nazzâm’a cismin sonsuz cevher-i fertlerden oluştuğu fikri de nisbet edilmektedir. Bkz. Seyfüddin Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dârü’l-Kütüb ve’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, 1424/2004), 3/89. Yine ileride ele alınacağı üzere Fahreddin er-Râzî ve sonrasındaki neredeyse bütün tasniflerde Nazzâm, tıpkı kelâmcılar gibi cismin bilfiil parçalı olduğunu savunan, ancak onlardan farklı olarak bu parçaların sonsuz sayıda olduğunu ileri süren bir pozisyonda sunulur. Mesela bkz. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât*, nşr. Ali Rıza Necefzâde (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1384/2005), 2/7. Nazzâm’ın cismin bilfiil sonsuz parçalardan oluştuğu şeklindeki düşüncesi, onun hareket dışında araz kabul etmeyip diğer tüm arazları cisim kabul etmesi ve kûmûn teorisiyle bunların tek bir nesnede birlikte bulunabileceğini kabul etmesi şeklinde yorumlanabilir. Böylesi bir yorumda onun atomculuğu değil, kelâmcıların kabul ettiği manada niteliksiz ve hiçbir şekilde bölünme kabul etmeyen atom fikrini reddettiği söylenebilir. Bunun yerine onun atomları, kendi terminolojisiyle cisim olan sonsuz nitelikleri de tek bir mahalde taşıyabilmeleri bakımından bölünmez değillerdir. Böylesi bir yorumda sonsuz bölünme, sonsuz parça, tedâhül ve kûmûn düşüncelerinin birbiriyle uyum içinde açıklanabilmeleri daha kolay görünmektedir. Bu haliyle modern literatürde Nazzâm için kullanılan “anti-atomcu” nitelemesi ihtiyatla karşılamak gerekmektedir.

¹¹ Nazzâm’ın cisim anlayışı hakkında diğer ayrıntılar için bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’-d-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşâr vd. (İskenderiye: Münşetü’l-Maârif, 1969), 145; Ebü’l-Hüseyn el-Hayyât, *el-İntisâr ve’r-red alâ İbni’r-Râvendî el-Mülhîd*, nşr. Albert Nasrî Nâdir (Cidde: Mektebetü Ukaz, 1982), 66-81. H.Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalâm* (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1976), 495-517; Mehmet Sami Baga, *İslam Felsefesinde Cisim Teorisi: Hikmetü’l-ayn Geleneği* (Ankara: İSAM Yayınları, 2020), 313-318.

cisimdeki bölünmenin sonlu olup olmadığı şeklindeki aklî bir bölümlemeye dayanmaktadır. Buna göre; cismin bölünemeyen sonsuz parçalardan oluştuğu fikri bazı antik filozoflara ve kelâmcıların çoğuna, bölünemeyen sonsuz parçalardan oluşan cisim fikri bazı antik filozoflar ile Mutezili kelâmcı Nazzâm'a, bilfiil parçalardan oluşan ancak sonlu bölünmeye kabil cisim fikri *el-Menâhic ve'l-beyânât* adlı eserine atıfla Muhammed Şehristânî'ye ve son olarak bilfiil parçalardan oluşan ancak bilkuvvve sonsuz bölünmeye kabil cisim anlayışı da filozofların geneline nisbet edilir.¹²

Ardından Kemalpaşazâde, tasnifte yer alan ilk iki grup yani kelâmcıların geneli ve Nazzâm taraftarları arasındaki iki önemli tartışmayı yine Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ından aktarmaktadır. Esasında bu, Ebü'l-Hüzeyl ile yeğeni Nazzâm'ın fikirlerini benimseyen iki grup arasındaki bir tartışma olarak tarihi kaynaklarda yer almaktadır.¹³ Buna göre kelâmcıların Nazzâm'ın cisim düşüncesinde karşı iki temel eleştirisi söz konusudur: Sonsuz parçalardan oluşan cisim tasavvurunda, 1) sonlu mesafenin ancak sonsuz zamanda kat edilebilmesi ve 2) cismin hacminin de sonsuz olması söz konusu olacaktır. Alıntıya göre bu eleştirilerden ilkinde tafra düşüncesiyle, ikincisine ise tedâhülün cevazı ile cevap verilmiştir. Bilindiği üzere tafra, hareket sırasında cismin ortadaki cüzü sıçrayıp bir cüzden öbürüne geçmesi; tedâhül ise iki ya da daha fazla cevherin aynı anda tek bir mekanda bulunması olarak izah edilmektedir. Alıntıya göre ikinci görüş sahipleri yani Nazzâm, karşı eleştiri olarak değirmen taşının dönmesi örneğini getirerek, taşın daha küçük olan iç dairesi ile büyük dış dairesinin birim zamanda dönüş hızlarının farklı olmasından hareketle, onların bölünemez parçasının bölünmesi gerektiğini öne sürmüştür. Bu eleştiriye Kelâmcıların cevabı ise değirmen taşının hareketi esnasında yavaş hareket eden iç dairenin hareketinin bazı zamanlarda duraksaması şeklindedir. İlgili alıntıda bu cevabın değirmen taşının dağılmasını gerektireceği belirtilmekte ve iki grup arasında tartışmanın tafra-değirmen taşının dağılması (tefekük) şeklinde sürüp gittiği ifade edilmektedir.¹⁴

Risâlenin ikinci ve nisbeten daha hacimli olan ikinci kısmında ise Kemalpaşazâde, ilk kısımda çerçevesi çizilen bu tartışmaya dair Kutbuddin er-Râzî'nin değerlendirmesini *el-Muhâkemât*'tan yaptığı alıntılarla aktarır. Risâlenin bu kısmı doğrudan Kutbuddin er-Râzî'nin açıklamalarını içeren bir hesaplaşma olarak karşımıza çıkar.

Burada Râzî, Nazzâm'a yöneltilen “sonsuz parçalı mesafenin kat edilememesi” eleştirisine karşılık olarak onların şöyle bir cevap verdiklerini belirtir: Bu eleştiri ancak hareketlinin bir cüzden diğerine hareketinde ortanın terkinin öngören tafraya başvurmadiğı bir durum için geçerli olabilir.¹⁵

¹² Kemalpaşazâde, *Risâle fi tahkiki hakikati'l-cism* (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2965/2), 45b; krş. Nasîrüddin Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Hasanzâde Âmulî (Kum: Müessesesi-i Bostân-ı Ketâb, 1386/2007), 1/26, 28. Tasnifin aslı Râzî'ye ait olup Tûsî tarafından ona atfen aktarılmaktadır. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2/7.

¹³ Bu tartışmaya yer veren bir pasaj için bkz. Sadreddin Şîrâzî, *el-Hikmetü'l-müteâliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa*, nşr. Rızâ Lutfî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1368), 5/41-42.

¹⁴ Kemalpaşazâde, *Risâle fi tahkiki hakikati'l-cism* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2965/2), 45b; krş. Kutbuddin er-Râzî, *el-Muhâkemât beyne şerhâyi'l-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Kerim Feyzâ (Kum: Matbûat-ı Dinî, 1383/2004), II/33-34, krş. Nasîrüddin Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1/42-43.

¹⁵ Kemalpaşazâde, *Risâle fi tahkiki hakikati'l-cism* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2965/2), 45b-46a; krş. Kutbuddin er-Râzî, *el-Muhâkemât*, 2/33.

Sonsuz parçalardan oluşan cismin hacminin de sonsuz olacağı yönündeki ikinci eleştiriye ise onlar, hacim ifade etmeyecek şekilde müdahaleyi mümkün görerek cevap vermektedirler. Râzî'ye göre onlar, değirmen taşının dönüş hızı örneğiyle de kelâmcılara karşı cismin parçalanmayan parçalardan oluştuğu fikrini reddetmeyi amaçlamışlardır. Kelâmcılar ise büyük dairenin hareketi sırasında küçük dairenin bazı anlarda duraksadığını söyleyerek cevap vermişlerdir. Râzî'ye göre de bu düşünce değirmen taşının dağılmasını gerektirir.¹⁶

Tûsî'nin metninin açıklanması mahiyetindeki bu açıklamaların ardından Kemalpaşazâde, Râzî'nin şu değerlendirmesine yer verir: Aslında ikinci grubun yani Nazzâm'ın tafra fikrine başvurmasına gerek yoktur. Zira onlara göre sınırlı da olsa, zaman ve hareket de sonsuz parçalar içermektedir. Bu durumda onların görüşü, sonsuz parçalı mesafenin sonsuz bir hareketle ve sonsuz parçalı zamanda kat edilmesi anlamına gelir ki, onlar da bunu kabul etmektedirler. Yani Râzî, mesafe ile birlikte zaman ve hareketin de sonsuz parçalı kabul edilmesi durumunda Nazzâm'a yöneltilen eleştirinin geçersiz hale geleceğini düşünmektedir. Ayrıca onların müdahale fikrini kabul etmesi, mesafenin kat edilmesini "sonsuz parçaların kat edilmesi" olmaktan çıkarmaktadır.¹⁷ Kemalpaşazâde, Kutbuddin er-Râzî'nin bu değerlendirmesine katılmaz. Ona göre mikdâr sahibi cevherlerden oluşan bir cisim fikri esas alındığında tafranın geçersiz olacağını Nazzâm gibi seçkin bir kişi elbette fark etmektedir. Onun tafra teorisi kendi cisim görüşüne dayanılarak ortaya atılmıştır ki, ona göre cisim aslında arazlardan mürekkep olup bir arazlar bütünüdür. Bu arazlardan bir kısmı -örneğin sürekli nicelikler- aynı hizada olmayı (muhâzât) kabul ederken bazıları da -örneğin nitelikler- bunu kabul etmezler. Bu durumda bir hareketlinin hareketi esnasında ilk türden arazlar mesafenin hizasında olurken ikinci türden olanlar onun hizasında olmazlar. İşte onun tafra görüşünün özü budur ve burada kuru bir inatlaşma (mükâbere) yoktur. Kemalpaşazâde'ye göre her ne kadar Nazzâm'ın cisim hakikatine dair görüşü mükâbere ifade etse de bu bir bahs-i diğerdur. Dolayısıyla ona göre tafra görüşü, zannedildiği gibi sözü geçen eleştiriden kurtulmak için başvurulmuş bir açıklama olmayıp Nazzâm'ın cismin hakikatine dair görüşünün bir gereğidir. Tedâhül fikrine gelince, bu onun görüşünün zorunlu bir sonucu olmayıp ona yöneltilen hacimle ilgili eleştiriye karşılık olarak zikredilmiştir. Gerçekte onun gayesi, böylesi bir düşüncenin kendi cisim görüşü çerçevesinde imkansız olmadığını göstermektir. Dolayısıyla Kemalpaşazâde, Nazzâm'ın şöyle demiş olmasının yeterli olacağı kanaatinde: Cismin tüm parçaları hacim sahibi değildir ki, onların sonsuz sayıda olması sonsuz hacme sahip bir cismi zorunlu kısın! Ayrıca ona göre her iki teori de onun cisim görüşüne uygun olmakla birlikte tedâhül fikri tafranın ardından gelir (verâe). Çünkü tedâhülün aksine tafrada parçalar sayı (teaddüd) ve ayrışıklık (temâyüz) bakımından devam ederler. Dolayısıyla tedâhülde, aslında tafra ile cevap verilmiş eleştiri açısından ihtiyaç duyulmayan ilave bir açıklama söz

¹⁶ Kemalpaşazâde, *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-cism* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2965/2), 46a; krş . Kutbuddin er-Râzî, *el-Muhâkemât*, 2/33-34.

¹⁷ Kemalpaşazâde, *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-cism* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2965/2), 46a; krş . Kutbuddin er-Râzî, *el-Muhâkemât*, 2/33.

konusudur. Böylece Kemalpaşazâde şu neticeye ulaşır: *el-Muhâkemât* müellifinin “tedâhülün tecvizi ile yetinmeleri gerekirdi” şeklindeki yorumu, vakıyı tersten anladığını göstermektedir.¹⁸

Kemalpaşazâde, bu değerlendirmesini desteklemek üzere ilave bir açıklamaya da yer verir. Buna göre yukarıdaki tartışmada ikinci grup olarak nitelenen Nazzâm ve taraftarları, “örneğin bir saat gibi sınırlı bir zaman veya bir adım gibi sınırlı bir hareket, bilfiil sonsuz parçaları içermektedir” şeklinde bir iddiada bulunmuyorlar. Zira böylesi bir iddia, varlıkta sonsuz bir şekilde dizilmiş olan (müterettib) şeylerin iki sınırlayıcı arasında sınırlı olmasını gerektirecektir ki, bu da batıldır. Sözü edilen butlan durumu ancak cismin sonsuz parçalar içerdiği kabul edildiğinde gerekmecektir, zira onun parçaları terettüp etmiş değildir. İşte tam da bu sebeple bu görüş sahipleri ilk iki iddiayı değil de bu sonuncusunu yani sadece cismin sonsuz parçalardan oluştuğunu ileri sürmüşlerdir. Nitekim onların tafra hakkındaki açıklamaları, hareket ve zamanın parçalarının sonlu olduğunu kabul ettiklerini gösterir. Bu durumda, *el-Muhâkemât* müellifinin tafra için “buna ihtiyaçları yoktur” şeklindeki açıklamasının yersiz olduğu ortaya çıkmaktadır.¹⁹

Bu noktada Kemalpaşazâde, Kutbuddin er-Râzî'nin İbn Sînâ'dan özetleyerek aktardığı bir pasajı alıntılar. *eş-Şifâ*'dan yapılan bu alıntıda, iki gurup arasındaki tartışmada parçalanmayan parça fikrini savunan ilk grup, sonsuz parçalardan oluşan cisim fikrini savunanlara karşı şu delili getirmektedir: “Şayet cismin mahiyeti bu şekilde olsaydı, hareket hedefine ulaşamazdı. Zira bu durumda cismin kısımları ve her bir kısmın da yarımaları olacaktır. Bu kısım ve yarımalar da sonsuzdur ve bunlardan oluşan bir mesafe de ancak sonsuz hareketle aşılabildiği için bu mesafeyi aşmak imkansızdır.” Ardından Râzî, İbn Sînâ'nın bu çerçevede zikrettiği iki örneği alıntılar. Örneklerden ilkinde biri oldukça hızlı diğeri ise oldukça yavaş hareket eden iki şahıs arasındaki mesafenin asla kapanamayacağı belirtilir. Ancak Râzî, bu örneğin hareketli şahsın duranı dahi yakalayamaması şeklinde kurulmasının daha isabetli olacağını belirtir. İkinci örnek ise başka kaynaklarda karınca-ayakkabı şeklinde yer alan katır-zerre örneğidir. Bu örnekte de şayet mesafe sonsuz parçalardan oluşuyorsa katırın zerreyi yani atomu asla katedemeyeceği belirtilir. Ardından Râzî, *eş-Şifâ*'da yer aldığı biçimiyle ilk örneğin antik düşünörlere (kudemâ), ikincisinin ise sonraki düşünörlere ait olduğunu zikreder.

Cismin sonsuz parçalardan oluştuğu fikrine karşı ileri süröldüğü belirtilen bu örneklerin ardından Râzî, bu düşünöneyi savunanların atomculara yönelttikleri karşı eleştiriye yer vermektedir. Yukarıda da bahsi geçen değirmen taşı örneğinde, taşın merkeze yakın küçük dairesi ile dıştaki geniş dairesinin hareketleri arasındaki farktan yola çıkılarak parçalanmayan parça fikrine itiraz edilmektedir. Bu örneğe göre eğer parçalanmayan parça fikri kabul edilirse, küçük ve büyük daire birlikte hareket ettirildiğinde, bunların eşit mesafe kat etmeleri gerekirdi. Çünkü örneğin büyük olan parça bir birim

¹⁸ Kemalpaşazâde, *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-cism* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2965/2), 46a-46b. Kemalpaşazâde'nin aynı içerikte değerlendirme yaptığı pasajlar için bkz. Kemalpaşazâde, *Hâşiyeye ale'l-Muhâkemât li-Kutbuddin er-Râzî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Karaçelebizâde, 344), 58b, 59a.

¹⁹ Kemalpaşazâde, *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-cism* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2965/2), 46b-47a.

hareket ettiğinde, küçük olanın da en az bir birim hareket etmesi gerekirdi, zira bu en küçük birimdir ve ilkinden daha küçük bir hareketin imkanını kabul etmek, parçalanmayan parçanın bölünmesini gerektirecektir. Oysa bu iki daire eşit mesafe kat etmediğine göre başta varsayılan parçalanmayan parça fikri geçersiz olmaktadır. Hatırlanacağı üzere bu eleştiriye, söz konusu iki daireden küçük olanının hareketleri arasında durağanlıklar girdiği ve büyük olan kat etmeye devam ederken araya giren durağanlıklar sebebiyle küçük olanın daha az mesafe kat ettiği şeklinde cevap verilmişti. İtiraz sahipleri ise değirmen taşının parçalarının bir bütünlük oluşturduğu için bir kısmı hareket ederken bir kısmının duraksadığını iddia etmenin, onun dağılması şeklinde bir sonuca götüreceğini söyleyerek bu cevabı kabul etmemişlerdi. İşte bu noktada itiraz sahipleri, kendi tafralar teorileri çerçevesinde aynı problemi küçük dairenin hareketinde daha az tafralar, büyük olanın hareketinde ise daha büyük tafralar olduğunu söyleyerek iki dairenin farklı mesafe almasını açıklamaya çalışmaktadırlar. Râzî, taraflardan birinin tafralar, diğersinin ise değirmen taşının dağılması şeklinde bir açmazla düştüklerini belirtir.²⁰

Kemalpaşazâde'nin bu aktarıma temel birkaç itirazı söz konusudur. Bunlardan ilki, yukarıda İbn Sînâ'dan aktarılan iki örneğin de aynı gruba yani atomculara nispet edilmesidir ki, Kutbuddin er-Râzî burada hata etmiştir. Kaldı ki, İbn Sînâ'dan yapılan aktarımda bu örnekler karşı gruplara nispet edilmekte iken Râzî'nin bu iki örneği de aynı gruba nispet edebilmesi ona göre hayret verici bir durumdur. Kemalpaşazâde'ye göre atomcu olan bu grup sadece ikinci örneği kullanmaktadır; ilk örnek ise karşı grup yani tafralar taraftarlarınca parçalanmayan parça fikrini iptal etmek üzere zikredilmiştir. Kemalpaşazâde bu düşüncesini açıklamak üzere ilk örneği (hızlı ve yavaş iki şahıs) irdeleyerek burada hızlının yavaşı yakalayamaması ile atom fikrinin iptali arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışır. Buna göre; şayet mesafenin parçalanmayan parçalardan oluştuğu kabul edilirse, hızlı olanın bir cüz katettiği durumda yavaş olan da en az bir cüz kat etmelidir, aksi takdirde ondan daha az bir mesafe katetmiş olacaktı ki, bu da baştaki parçalanmama varsayımıyla çelişmektedir. Buradaki hız farkını “araya durağanlıklar girmesi” şeklinde izah etmek de ona göre mümkün değildir. Aynı şekilde yavaş olan bir cüz kat ettiğinde de hızlı olanın ona ulaşması mümkün olmayacaktır. O halde bu örnek parçalanmayan parça fikrini hedef almaktadır. Ancak ona göre Râzî'nin burada “araya durağanlıklar girmesi” ile hızlı olanın yavaşı yakalayabileceğini mümkün gören düşüncesi de ona göre hayret vericidir. Çünkü bu varsayım da ancak parçalanmayan parça fikrinin doğru olduğu kabul edildiğinde geçerli olacaktır. Aksine eğer cismin ve dolayısıyla mesafenin sonsuz parçalardan oluştuğu esas alınır, hızlı olanın yavaşa yetişememesi durumu devam edecek, yavaşın hareketleri arasına durağanlıklar girse dahi onu yakalamak mümkün olmayacaktır.

Buradan hareketle Kemalpaşazâde, İbn Sînâ'dan aktarılan örneklerden ilkinin kelamcılara karşı kullanıldığını ve parçalanmayan parça varsayımını esas alan bu örneğin esasında atomcu fikrin

²⁰ İbn Sînâdan mealen yapılan aktarımın kaynağı için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu 'Şifâ: Fizik (II)*, çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 14#242. Kutbuddin er-Râzî'nin değerlendirmeleri için bkz. Kutbuddin er-Râzî, *el-Muhâkemât*, 2/34-35. Kemalpaşazâde, *Risâle fi tahkiki hakikati'l-cism* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2965/2), 47a-b.

geçersizliğini ortaya koymayı amaçladığını belirtir. İkinci örnek ise antik filozoflara karşı kullanılmıştır ve amacı da cismin parçalarının sonlu olmadığı varsayımını çürütmektir.²¹

Görüldüğü üzere Kemalpaşazâde, esasında Kutbuddin er-Râzî'nin söz konusu iki grubun tartışmasında karşılıklı olarak kullandıkları deliller ve eleştirilere karşı ürettikleri çözümlerin anlamına dair değerlendirmelerini gözden geçirmektedir. Onun itirazları, kimi zaman tafra ve tedâhül örneğinde olduğu gibi üretilen teorilerin ilgili sistem içerisindeki anlamının yanlış belirlendiğine yönelik iken kimi zaman da son kısımda ele alınan örneklerde olduğu üzere delillerin dayanakları ve nihai amaçları hakkında yanlış belirlemeler yapıldığı şeklindedir. Tam bu noktada Kemalpaşazâde'nin bu risâleyi neden kaleme aldığı hususu önem kazanmaktadır. Her ne kadar eserin ismi ve mukaddimesinde yapılan açıklama, cismin hakikatine dair bir analiz yapılacağı yönünde beklenti oluştursa da müellifin doğrudan bu konuya odaklanmak yerine Kutbuddin er-Râzî'nin değerlendirmelerine odaklanması, risâlenin nihai hedefinin ne olduğu hususunu eğilmeyi zorunlu kılmaktadır.

5. Kemalpaşazâde'nin Risâledeki Nihai Amacı Üzerine

Bir 16. yy müellifi olarak Kemalpaşazâde'nin, Nazzâm'ın görüşlerine odaklanan müstakil bir risâle kaleme alması ilk bakışta şaşırtıcıdır. Zira onun cismin mahiyetine dair görüşü hem kelâm geleneğinde hem de felâsife arasında yoğun eleştirilere konu olmuştur. Kaldı ki, talebesi Câhız dışarıda bırakılırsa bilinen bir ardılı da olmayan Nazzâm'ın bu konudaki görüşlerinin Kemalpaşazâde'nin döneminde güncelliğini büyük oranda yitirdiğini söylemek mümkündür. Sonraki dönem eserlerinde onun görüşlerine yer verilmesi, ancak cismin mahiyetine dair görüşlerin sağlıklı bir dökümünü ortaya koyabilme gayesine dayandırılabilir. Bu sebeple Kemalpaşazâde'nin cismin mahiyetine dair bir risâlede Nazzâm'ı ve onun tafra görüşünü merkeze alması hayretle karşılanabilir, ancak aynı zamanda tafranın yeniden tartışılmasını gerektirecek bir hususun o dönemde ortaya çıkıp çıkmadığı ile ilgili soruları akla getirebilir.

Ancak dikkatli bir okuma ve risâlenin atıflarının takibi, Kemalpaşazâde'nin buradaki amacını anlamamızı sağlayacak önemli ipuçları içermektedir. Her şeyden önce bu risâle, atıf yaptığı yoğun alıntılarla el-*Muhâkemât*'tan farklı bir tafra okuması yapmaktadır. Ona göre bir bütün olarak değerlendirildiğinde Nazzâm'ın cisim görüşü, kuru bir inatlaşma (mükâbere) ifade etse de tafra ve tedâhül teorileri onun bu görüşü ile uyumludur. Nazzâm'ın cisim görüşü çerçevesinde tedâhül görüşü tafra'yı gereksiz kılmamaktadır, aksine tafra burada merkezi konumunu korumaya devam etmektedir. Böylece Kemalpaşazâde, bu iki teorinin Nazzâm'ın görüşü içerisindeki yerini yeniden belirlemekte ve bunları Kutbuddin er-Râzî'den oldukça farklı bir yere yerleştirmektedir. Ancak bütün bunlar yukarıda sorduğumuz soruya cevap teşkil edecek bir açıklama sunmaktan uzaktır ve bu risâlenin telif gayesinin tam olarak ne olduğu hususu cevaplanması gereken bir soru olarak beklemektedir.

Nazzâm'ın en azından kelâmcı atom modeline mesafeli yaklaşımı göz önünde bulundurulduğunda, bu risâlenin onun atom karşıtı olarak okunan cisim anlayışını eleştirmek üzere

²¹ Kemalpaşazâde, *Risâle fî tahkiki hakîkati'l-cism* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2965/2), 47b-48a.

kaleme alındığı, yukarıdaki soruya verilebilecek ilk cevap olarak akla gelebilir. Zira Nazzâm'ın temsil ettiği bilfiil sonsuz bölünme fikrinin kelâmın üzerine kurulu olduğu atomcu evren modeli açısından ciddi bir tehdit oluşturduğu da ilk bakışta bu risâlenin telif sebebi olarak makul gelebilir. Ancak bu risâlede tafranın merkeze alınmasının daha karmaşık bir sebebi olduğunu kabul etmek için pek çok sebep sıralanabilir: 1) Nazzâm'ın temsil ettiği bilfiil sonsuz bölünme fikrinin, filozoflarca savunulan bilkuvve sonsuz bölünme fikrinden daha tehlikeli olduğunu söylemek zordur. Eğer kelâmcı modele yönelik tehdit algısı, risâlenin içeriğinde belirleyici rol oynasaydı, bu durumda felâsifenin madde-sûret teorisinin eleştirisine odaklanan bir çalışma görmemiz daha olası olurdu. 2) Bizzat Nazzâm'ın yaşadığı dönemde "tehlikeli" bir fikir olarak değerlendirilecek bu görüşün sonraki dönemlerde bilinen önemli bir taraftarı olmayan ve sadece cismin yapısı ile ilgili tarihsel tasniflerde yer verilen bir açıklamaya dönüştüğü bilinmektedir. Kemalpaşazâde'nin bu fikri adeta raftan indirip tartışmaya açmasının söz konusu tehdit algısına uygun düştüğünü söylemek zordur. 3) Kaldı ki, tafra görüşü içerdiği imkansızlıklar sebebiyle kelâmcılar gibi filozofların da eleştirdiği bir husustur. Kelâm geleneği içerisinde dile getirilen orijinal fikirlerden biri olmakla birlikte her iki zümre tarafından da eleştirilen bu fikrin kimi noktalarda atomcu düşünceyi dışlayan yapısına dikkat çekilebilir, ancak buradan gelebilecek eleştirilerin yıkıcılığı filozoflarca savunulan pozisyondan gelen ataklara nisbetle çok zayıftır. Bu sebeple Kemalpaşazâdenin -eğer atomcu pozisyonu savunuyorsa- filozofları bir kenara bırakıp kelâmcı evren modeli açısından ciddi bir tehdit olarak gördüğü için Nazzâm ile hesaplaşmayı seçtiğini düşünmek, ilk bakışta ikna edici olmaktan uzak görünmektedir.

Ancak daha yakından yapılacak bir incelemeyle, risâlenin tafra teorisi hakkından söz konusu farklı okumadan ve tehdit algısından daha ileri bir amaca matuf olarak kaleme alındığını söylemek mümkündür. Öyle görünüyor ki bu amaç, doğrudan Kutbuddin er-Râzî ile hesaplaşmaktır. Zira sadece bu risâlede değil, aynı zamanda *el-İşârât* haşiyesinde de Kutbuddin er-Râzî'nin tercihleri ve açıklamalarını sorgulamakta ve onun "isabetsiz" yorumlarına sert itirazlarda bulunmaktadır. Kutbuddin er-Râzî'nin *el-Muhâkemât*'ta Nazzâm'ın tafra ve tedâhül teorilerini ele alma biçimi, bu teorilerin hangi eleştirilere ne ölçüde cevap verdiği ve iki teori arasındaki açıklayıcılık gücü hakkındaki kanaatleri, Kemalpaşazâde tarafından adeta "olması gerekenin aksi" şeklinde nitelendirilmiştir. Tüm bu gerekçelerle, onun bu risâlede öne çıkan amacının Kutbuddin er-Râzî ile hesaplaşmak olduğu söylenebilir. Hatta risâlenin mukaddimesinde ifade edilen "hataya düşme" ve "anlayışın sapması" ile öncelikli olarak ve doğrudan Kutbuddin er-Râzî'nin kastedildiği anlaşılmaktadır.²²

²² Bu konuda detaylı bir analiz için bkz. Mehmet Sami Baga, "Kemalpaşazâde'nin Cisim Risâlesi'ndeki Amacı Üzerine", *Kemalpaşazâde: Felsefe-Din-Edebiyat Araştırmaları*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 1/97-103.

Tahkik ve Çeviriye Dair Notlar

Risâle fi tahkiki hakikati'l-cism'in Türkiye kütüphanelerinde elliye aşkın nüshası tespit edilmiştir. Tahkikte bu yazma nüshalardan üç tanesi kullanılmıştır. Bu nüshaların katalog bilgileri, neden tahkikte tercih edildikleri ve bazı diğer hususiyetleri şu şekildedir:

- Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi 3271, vr. 200b-205b, ist. 934h.
Nüshanın başında risâlenin ismi yer almamaktadır. Son varakta (205a) Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin oğlu Taşköprizâde Kemâleddin Efendi'nin (ö. 1030/1621) mührü vardır. Bilinen en erken tarihli nüshanın istinsahı miladi 934 yılı olarak kaydedilmiştir. Bu nüsha hem erken istinsah tarihi hem de ilgili mühür sebebiyle değerli olup ana nüsha olarak kabul edilmiş ve tahkikte “ج” harfi ile gösterilmiştir.
- Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa 1602/42, vr. 139-140.
Nüshanın istinsah tarihi miladi 947 yılı olup bilinen en erken tarihli ikinci nüshadır. Risâlenin adı bu nüshada “Risâle fi't-tafra” olarak kaydedilmiştir. Bu nüsha tahkikte “ف” harfi ile gösterilmiştir.
- Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2965/2, vr. 6b-9a.
İstinsah tarihi verilmeyen nüshada risâlenin adı "Risâle fi tahkiki hakikati'l-cism" olarak kaydedilmiştir. Risâlenin hamisinde buluna notlar, risâlenin atıflarını çözümede önemli ipuçları içermektedir. Bu nüsha tahkikte “م” harfi ile gösterilmiştir.

Bu çalışmanın tahkik kısmında İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) kullanılmıştır.²³ Tahkikte nüsha farklılıklarının yanı sıra “م” nüshasının kenarında yer alan notlar da dipnotlarda gösterilmiş ve bu notlardan atıf içerenler için kaynak bilgileri verilmiştir. Türkçe çeviride ise sadece tahkikli metin esas alınmış, dipnotlarda ise sadece risâlede yer alan alıntılarının kaynakları verilmiş, diğer notlar çevrilmemiştir. Risâlede atıf yapılmadan yer verilen bu alıntılarının kaynağı tahkikli metin ve çeviri dipnotlarında gösterilmiştir. Ayrıca analiz kısmında verilen kaynakların bir kısmı, metnin kaynaklarının görülebilmesi açısından hem tahkikli metinde hem de çeviride tekraren verilmiştir. Bunlarla birlikte hem tahkikli metin hem de çeviri, okuyucunun daha kolay takip edebilmesi adına paragraflara ayrılmış ve bu paragraflar paralel bir şekilde numaralandırılmıştır.

²³ İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), “İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES)” (Erişim 1 Mayıs 2022).

B. Tahkikli Metin

[و ٢٠٠ب] [ف ١٣٩أ] [م ٦ب] / [الرسالة في تحقيق حقيقة الجسم]

بسم الله الرحمن الرحيم

[١] الحمد لله الذي ذاته غير مشتبه بالجسم ولا بالجوهر الفرد ولا بالعرض، والصلاة على من هو المراد من إيجاد العالم بالذات والباقي مقصوداً بالعرض.

[٢] وبعد؛ فالعرض من عرض ما في هذه الرسالة من فرائد الفوائد على طبق الورق، بيان ما في تحقيق حقيقة الجسم من مزلّة أقدام الأقوام ومضلة أفهام الفرق.

[٣] «اعلم أنّ ههنا مذاهب أربعة؛ أولها، كون الجسم متألّفًا من أجزاء لا تتجزأ متناهية، وهو ما ذهب إليه قوم من القدماء وأكثر المتكلمين من المحدثين. وثانيها، كونه¹ متألّفًا من أجزاء لا تتجزأ غير متناهية، وهو ما التزمه بعض القدماء² والنظام من متكلمي المعتزلة.³ وثالثها، كونه متألّفًا من أجزاء بالفعل لكنّه قابلٌ لانقسامات متناهية، وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سمّاه *بالمناهج*⁴ والبيانات. هكذا⁵ ذكره⁶ الإمام في كتابه⁷ الموسوم *بالجوهر الفرد*. ورابعها،⁸ كونه غير متألّف من

أجزاء بالفعل لكنّه⁹ قابلٌ لانقسامات¹⁰ [و ٢٠١أ] / غير متناهية، وهو ما ذهب إليه جمهور الحكماء.¹¹ [٤] «قيل: قد تناظر الفريقان، فلمّا ألزم أصحاب المذهب الأوّل أصحاب المذهب الثاني¹² وجوب وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه،¹³ ارتكبوا القول بالطفرة. ولمّا ألزمهم¹⁴ أيضًا

١ م: كونه: كونها.

٢ + وذهب إليه قوم من القدماء.

٣ في الهامش م+ قال المؤلف فيما علقه على شرح *الإشارات*: فإن قلت أليست المعتزلة كلهم من المتكلمين، فما وجه التخصيص المستفاد من إضافة المتكلمين إليه؟ قلت: نعم، لعل الشارح وقف على أن طائفة منهم تشبّثوا بأذيال الفلاسفة وأنكروا بعض أصول الكلام، فخرجوا عن حد المتكلمين. (أنظر: ابن كمال باشا، *حاشية على المحاكمات لقطب الدين الرازي*، مكتبة سليمانية، قره چلي زياده، ٣٤٤، ١٤١ أ.)

٤ م: في كتاب له سمّاه *بالمناهج*: في كتابه المسمّى *بالمناهج*، صح في الهامش.

٥ في الهامش م+ قال المؤلف فيما علقه على شرح *الإشارات*: وإنما خصه بالنسبة إلى الشارح الفاضل مع أن ما قبله وما بعده منسوبان إليه للاختلاف بينهما في النسبة إليه من جهة أن هذا بقوله في كتاب *الموسوم بالجواهر الفرد*، وهما مقولان في شرح هذا الكتاب، أي *الإشارات*. (أنظر: ابن كمال باشا، *حاشية على المحاكمات لقطب الدين الرازي*، مكتبة سليمانية، قره چلي زياده، ٣٤٤، ١٤١ أ.)

٦ م: ذكره: ذكر.

٧ م: كتابه: كتاب.

٨ في الهامش م+ قال المؤلف فيما علقه على شرح *الإشارات*: هذا مذهب طائفة منهم، وهم أرسطو ومن تبعه. (أنظر: ابن كمال باشا، *حاشية على المحاكمات لقطب الدين الرازي*، مكتبة سليمانية، قره چلي زياده، ٣٤٤، ١٤١ أ.) صرح به الكاتب في شرح *الملخص*: لا مذهب جمهور الحكماء، فكانه أراد بالحكماء "المشائين"، بناء على أن أصحاب النظر تلك الطائفة دون الإشرافيين. وإذا أطلق الحكماء في الحكمة النظرية فالمبتدأ منهم المشائون.

٩ م+ غير.

١٠ ف: لانقسامات: لانقسامات.

١١ لمبدأ هذا النص أنظر: نصير الدين طوسي، شرح *الإشارات والتنبيهات*، تحقيق: حسان زاده الأملي، قم: بوستان كتاب، ٢٠٠٧/١٣٨٦، ٢٦/١، ٢٨. هذا التصنيف لفخر الدين الرزي، أنظر: فخر الدين الرازي، شرح *الإشارات والتنبيهات*، تحقيق: علي رضا نجف زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، ٢٠٠٥/١٣٨٤، ٧/٢.

١٢ م+ ولزمهم.

١٣ م: متناه: متناهية.

١٤ ف: ألزمهم: ألزموا؛ م: ألزمهم: لزهم؛ في الهامش م+ في عبارة الإلزام إشارة إلى أن في مذهبهم محذورًا بيّنًا، وكان اعتبار هذه الإشارة مناسبًا لمذهب الشهرستاني أيضًا، إلا أنه نقله بعبارة، فلم يبق مجال لذلك الاعتبار.

وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم، جوّزوا تداخل الأجزاء. ولما ألزم¹⁵ هؤلاء أصحاب المذهب الأول تجزئة الجزء القريب من مركز الرحي عند حركة البعيد وقطعه مسافةً مساويةً لجزء واحد لكون القريب أبطأ منه، ارتكبوا القول بسكون البطيء في بعض أزمنة حركة السّريع. ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرّحي عند الحركة. فاستمرّ التشنيع بين الفريقين بالطرفة وتفكّك¹⁶ الرّحي على ما هو المشهور.¹⁷

[٥] وتفصيله على ما ذكر في المحاكمات: [م١٧]/ «الفريق الأول قالوا: لو كان الجسم متألّفًا من أجزاء غير متناهية لزم ألاّ يقطع المسافة المحدودة إلا في زمان غير متناه،¹⁸ لأنّ قطع المسافة المحدودة يتوقّف حينئذ على قطع أجزائها الغير المتناهية، وقطع الأجزاء الغير المتناهية [و٢٠١ب] لا يكون إلا بحركة غير متناهية في زمان غير متناه.¹⁹ وأجاب عنه الفريق الثاني بأنّ لا نسلم أنّ قطع المسافة موقوف على قطع أجزائها الغير المتناهية، وإنّما يكون كذلك لو لم يكن للمتحرّك طفرة من جزء إلى جزء وترك الأوساط.»²⁰

[٦] «ولما استدّلوا ثانيًا بأنّ قالوا: لو تألّف الجسم من أجزاء لا يتناهى كان الجسم غير متناه في الحجم، لأنّ التآليف موجب لزيادة الحجم، أجابوا عنه بتجويز التداخل حتى لا يكون التآليف مفيدًا للحجم. ثم قالوا: لو كان الجسم مركّبًا من أجزاء لا تتجزى فالطوق الكبير من الرّحي إذا تحرك جزءًا واحدًا امتنع أن يتحرّك الطوق الصغير جزءًا واحدًا أو أكثر. وإلا لكان الطوق الصغير مثلًا له²¹ أو²² أزيد، فلا بدّ أن يقطع أقلّ من جزء فيتجزى الجزء الذي لا يتجزى. وأجاب عنه الفريق الأول بأنّ الطوق الصغير يتحرّك جزءًا إلا أنه يسكن ريثما يتحرّك الطوق الكبير أجزاءً أحر. ثم بعد ذلك ينتهز للحركة الثانية، فقالوا بسكون البطيء في بعض أزمنة حركة السّريع ولزمهم من ذلك تفكّك أجزاء الرّحي.»²³

[ف١٣٩ب]/

[٧] وقال صاحب المحاكمات: «ولا حاجة لهم [و٢٠٢أ] - أي لأصحاب المذهب الثاني - إلى التزام الطفرة. لأنّ الزمان والحركة عندهم - كالجسم - مشتملان على أجزاء غير متناهية، وإن كانا محدودين. فلا يلزم ممّا ذكرّوه قطع المسافة المحدودة في أزمنة غير متناهية؛ بل اللازم قطع مسافة غير

15 ف: ألزم: ألزموا.

16 ف: وتفكّك: وبفك؛ م: وتفكّك: ومركز.

17 في الهامش م+ إلى هنا كلام شارح الإشارات بعبارة. (أنظر: نصير الدين طوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، تحقيق: حسان زاده الأملي، قم: بوستان كتاب، ٢٠٠٧/١٣٨٦، ٤٢/١-٤٣؛ قطب الدين رازي، المحاكمات، تحقيق: كريم فيضي، قم: مطبوعات ديني، ٢٠٠٤/١٣٨٣، ٣٣/٢، ٣٥.)

18 م: متناه: متناهية.

19 م- في زمان غير متناه.

20 لمبدأ هذا النص، أنظر: قطب الدين رازي، المحاكمات، ٣٣/٢.

21 ف- له.

22 م- له أو.

23 لمبدأ هذا النص، أنظر: قطب الدين الرازي، المحاكمات، ٣٣/٢-٣٤.

متناهية الأجزاء بحركة غير متناهية الأجزاء²⁴ في زمان غير متناهية²⁵ الأجزاء، وهم معترفون به. وأيضاً لهم أن يكتفوا بتجويز التداخل في ذلك، لأن الأجزاء إذا تداخل بعضها في بعض لم يتوقف قطع المسافة على قطع الأجزاء الغير المتناهية.²⁶»

[٨] وأقول: إن بطلان القول بالطفرة -على [م٧ب]/ تقدير تركيب الجسم من جواهر ذوي²⁷ مقادير- أظهر من أن يخفى على مميز، فضلاً عن متميز مثل النظام. وإنما قال بها بناءً على مذهبه في حقيقة الجسم وهو: أن الجسم مركب من الأجزاء،²⁸ وحقيقته عبارة عن²⁹ الأعراض المجموعة، ومنها ما هو قابل للمحاذاة كالكميات المتصلة، ومنها ما ليس بقابل لها كالكميات. فالمتحرك إذا تحرك على مسافة يكون بعض أجزائها -وهي الأعراض القابلة للمحاذاة- محاذيةً للمتحرك؛ وبعضها -وهي الأعراض الغير القابلة لها- غير محاذية له.³⁰ وهذا سر [٢٠٢ب]/ قوله بالطفرة، فلا مكابرة فيها. نعم، في أصل مذهبه في حقيقة الجسم مكابرة، لكنه بحث آخر. وإذا تقرّر هذا، فقد تبين أن القول بالطفرة موجب مذهب في حقيقة الجسم، لا أنه أمر التزمه ضرورة لدفع المحذور المذكور، كما هو المشهور.³¹

[٩] وأما التداخل، فغير لازم لمذهبه المذكور،³² غايته أنه غير مستحيل على ذلك المذهب، لأن استحالته فيما له حظ من الحجم.³³ وإنما ذكره في دفع ما أورده³⁴ عليه ثانياً تفضلاً واستظهاراً، لا تمحلاً واضطراراً، إذ³⁵ كان له أن يقول: ³⁶ أجزاء الجسم كلها ليست مما له حظ من الحجم، حتى يلزم من عدم تناهيه أن يكون الجسم غير متناه في الحجم.

[١٠] ثم إن كلا من الطفرة والتداخل وإن لم يكن محذوراً على مذهبه، لكن الثاني منهما وراء الأول. لأن الأجزاء باقية على تعددها وتمايزها على تقدير الطفرة بخلاف التداخل. ففيه إثبات أمر زائد

24 م: بحركة غير متناهية الأجزاء، في الهامش.

25 و- بل اللازم قطع مسافة غير متناهية الأجزاء بحركة غير متناهية الأجزاء في زمان غير متناهية؛ م: متناهية: متناه.

26 لمبدأ هذا النص، أنظر: قطب الدين الرازي، المحاكمات، ٣٣/٢.

27 م: ذوي: ذي.

28 في الهامش م+ قال الإمام [في المحصل]: كون الجسم مركباً من جملة الأعراض -أعني: اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة- وهو مذهب ضرار والنجار. (انظر: فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، المراجع: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١١٩).

وقال شارح المقاصد: النظام يجعل الأعراض قسمين: قسم يدعي دخوله في الجسم اعتقاداً منه بجوهريته بل بجسميته، وقسم يدعي عدم دخوله فيه؛ لكونه عرضاً عنده أيضاً. قال: وتحقيق ذلك على ما حققنا من كتبهم: أن مثل الأكوام والاعتقادات والآلام واللذات وما أشبه ذلك أعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم وفاقاً، وأما الألوان والأضواء والطعوم والروائح والأصوات والكميات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها؛ فعند النظام جواهر بل أجسام، حتى صرح بأن كلا من ذلك جسم لطيف من جواهر مجتمعة، ثم إن تلك الأجسام اللطيفة إذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف. قال: والجسم عند ضرار بن عمرو [والحسين] النجار مجموع عن تلك الأعراض. (انظر: سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٩، ٣/٣٧).

29 م: عن: من.

30 م- له.

31 في الهامش م+ كأنه دخل للشارح حيث قال: «ارتكبوا القول بالطفرة».

32 و، ف: المذكور: المزبور.

33 في الهامش م+ فيه أن عدم استحالة التداخل فيما ليس له حظ من الحجم إذا لم يتألف منه شيء، وأما إذا تألف فلا شك أنه ممتنع؛ إذ التأليف يقتضي ازدياد الحجم، والتداخل عدمه، فلا يجتمعان، فتأمل.

34 ف: أورده: أورد.

35 م: إذ: إذا.

36 في الهامش م+ قوله: «إذا كان... إلى آخره» فيه بحث دقيق، وهو أن الجسم عندهم منقسم بانقسامات موجودة غير متناهية، والتداخل يوجب التناهي؛ إذ به يرتفع الامتياز، فتدبر وهو التوفيق.

لا حاجةً إليه في دفع المحذور المذكور أولاً لاندفاعه بالطفرة. وبهذا تبين أن ما في زعم صاحب المحاكمات³⁷ أن الطفرة وراء التداخل حيث [و٣٠٣أ] قال: «لهم أن يكتفوا بتجويز التداخل» من فهم الواقع على العكس.

[١١] ثم إن أصحاب المذهب الثاني لا يقولون: «إن الزمان المحدود كساعة مثلاً والحركة المحدودة³⁸ كخطوة مثلاً مشتملان³⁹ على أجزاء غير متناهية بالفعل»، لما فيه من الالتزام بكون⁴⁰ الأمور الغير المتناهية المترتبة⁴¹ في الوجود محصورةً بين [م٨أ] حاصرين، واللازم بين البطلان. وذلك غير لازم على تقدير اشتمال الجسم على أجزاء غير متناهية،⁴² لأن أجزائه غير مترتبة.⁴³ ولذلك قالوا به دون الأولين. وقولهم بالطفرة كالتص على أن أجزاء الزمان والحركة متناصفين⁴⁴ عندهم، كما لا يخفى عند⁴⁵ من له أدنى⁴⁶ تأمل. وإذا تقرّر هذا فقد تبين بطلان قول الفاضل المذكور "ولا حاجة لهم... إلى آخر".

[١٢] ثم قال: 47 واعلم أن هذه الحكاية⁴⁸ مأخوذة من الشفاء⁴⁹ والأنسب بما⁵⁰ فيه أن يقال: «لما حاول الفريقان المناظرة، قال الفريق الأول: لو كانت الأجسام مركبة من أجزاء غير متناهية، لما بلغت حركة إلى الغاية، والتالي باطل. بيان الملازمة؛ أن الأجزاء لو كانت غير متناهية لكانت للجسم أقسام وأصناف [و٣٠٣ب] في أقسام إلى غير النهاية. فالحركة إنما تبلغ غاية المسافة [ف٤٠٤أ] إذا بلغت نصفها، وإنما تبلغ إلى نصفها إذا بلغت إلى نصف نصفها، لكن الأنصاف غير متناهية، والأنصاف الغير المتناهية لا تقطع إلا⁵¹ بحركات غير متناهية، فيستحيل أن تبلغ النهاية.»

[١٣] فلما أوردوا⁵² واضحةً بينة المقدمات أخذوا يضربون لذلك⁵³ مثلين: «فمن حاك حكي أنه⁵⁴ رأيت شخصين يتحركان أحدهما سريع الحركة جداً والآخر بطيء الحركة في الغاية. ولم يلحق

37 م: المحاكمات: المحاكاة.
38 م: المحدودة: المحدود.
39 م: مشتملان: يشتملان.
40 م: بكون: يكون.
41 م: المترتبة، في الهامش.
42 في الهامش م+ كيف وعدم تناهي أجزاء الجسم لا يستلزم عدم تناهي أجزاء العرض!؟ اللهم إلا أن يقال: إن مذهبه عدم تناهي أجزاء كل موجود، فحينئذ لا يكون القول بأن القول بالطفرة كالنفي متوجه. ولعل المناسب لقولهم ذلك عمومه، فتأمل.
43 في الهامش م+ وأنت تعلم بأن عدم ترتب الأجزاء الغير المتناهية لا يجوز تألف الجسم منها، كما لا يخفى.
44 ف، م: متناصفين: متناهيتين؛ م: متناصفين: متناهية، صح في الهامش.
45 م: عند: على.
46 و- أدنى.
47 [١٢]-[١٦] انظر: قطب الدين رازي، المحاكمات، ٣٥-٣٤/٢.
48 م: الحكاية: الحكايات.
49 لمبدأ هذا النص، انظر: ابن سينا، كتاب الشفي: التبعية (٢)، ٢٤٢#١٤.
50 م: بما: مما.
51 م- (إلا).
52 م: أوردوا: أوردوه.
53 ف: لذلك: لهذا.
54 ف، م: أنه: إني.

السريع البطيء⁵⁵ أصلاً، لأن المسافة التي بينهما مركبة من أجزاء لا تتناهى.» وعندى، أن خصوصية البطيء ملقاة،⁵⁶ لأن الواقف أيضاً يجب ألا يلحقه السريع. اللهم إلا بملاحظة مقابلة السريع. وحينئذ ضرب المثل بعدم لحوق المتحرك في الغاية إلى الساكن أولى وأقرب، لأنه أبعد وأغرب. ومن قائل: «إني⁵⁷ لحظت في بعض مطارح النظر⁵⁸ ذرة يسيرة عليها بغل وهي لا تفرغ عن قطعه البتة، لأنها مركبة مما لا تتناهى.» والمثل الأول للقدماء، والثاني للمتأخرين.⁵⁹

[١٤] وعلى هذا قد طال تشنيع [٤٠٤/٢٠] هؤلاء وشناعة أولئك،⁶⁰ فالتجروا إلى القول بالطفرة،

وهي أن يتحرك الجسم حداً من المسافة ويحصل في حد آخر من غير ملاقة الوسط ومحاذاته. [م٨ب/]
[١٥] فأورد الأولون لذلك مثلاً، وهو أن الدائرة العظيمة من الرحي والصغيرة القريبة من المركز⁶¹ إذا تحركتا فلو كانت حركتهما⁶² متساويتين، حتى أن العظيمة إذا قطعت جزءاً يقطع⁶³ الصغيرة أيضاً جزءاً كانت المسافتان مسافة واحدة،⁶⁴ ومحال أيضاً أن تسكن الصغيرة في الوسط ضرورة أن الرحي متصل ملتزم⁶⁵ بعضه لبعض. فتبين أن الصغيرة تتحرك⁶⁶ وتقول طفراتها مع أن العظيمة يتحرك⁶⁷ وتكثر طفراتها، إما عدداً أو مقداراً حتى تحصل في بُعد أكثر من بُعد الصغيرة.⁶⁸

[١٦] فلما انتهوا إلى هذا المقام تصدى الآخرون للإلزام بما ألزموهم، وكانوا يستشنعون القول بالطفرة⁶⁹ واضطروا إلى تمكين الصغيرة من السكون حتى حكموا بأن الرحي ينفك أجزاءها عند الحركة، يسكن أحدها ويتحرك الآخر، بل سکنوا كل بطيء في أثناء حركته ليتمكن للسريع لحوقه. وبالجملة، وقع أحدهما في شناعة الطفرة والآخر في شناعة التفكك.⁷⁰ وهذا [و٤٠٤ب/] التقدير أفيء وأحسن. إلى هنا كلامه بعينه وميئه.

55 م: ولم يلحق السريع البطيء، صح في الهامش.
56 م: ملقاة: يلقاه.
57 م: إني: إن.
58 م: النظر: النظرة.
59 في الهامش م+ والمثل الأول، هو ما ذكره بقوله «فمن حاك»، والمثل الثاني، هو ما ذكره بقوله «ومن قائل».
60 في الهامش م+ تشنيع أصحاب المذهب الأول وشناعة أولئك، أي وشناعة أصحاب المذهب الثاني.
61 م: المركز: مركز.
62 ف: حركتهما: حركتهما.
63 م: يقطع: يقع.
64 في الهامش م+ ولا شك أن هذا مساو، أي السريع والبطيء، لا عدم لحوقه، اللهم إلا أن يكون ابتداء البطيء أول. وصمه هذا لا يستلزم عدم وصمه ذلك.
65 م: ملتزم: مستلزم.
66 ف: تتحرك: تحرك.
67 م- وتقول طفراتها مع أن العظيمة يتحرك.
68 م: الصغيرة: الطفرة.
69 م: تصدى الآخرون للإلزام بما ألزموهم، وكانوا يستشنعون القول بالطفرة، في الهامش.
70 و- الطفرة والآخر في شناعة.
71 ف: التفكك: التفكك.

[١٧] أقول: لقد أخطأ في قوله: «أخذوا يضربون لذلك مثلين»،⁷² لأنّ مضروبهم هو المثلّ الثاني فقط؛ وأمّا المثلّ الأول، فإنّما ضرب به الفريق الثاني، ومنشأؤه:⁷³ تركّب الجسم من أجزاء لا تتجزأ، وإنّما كان عدم تجزؤ أجزاء⁷⁴ الجسم موجباً لعدم لحوق السريع البطيء، لأنّه حينئذٍ إذا قطع السريع جزءاً من المسافة المركّبة من أجزاء لا تتجزأ، يجب أن يقطع البطيء منها جزءاً أيضاً،⁷⁵ وإلا يلزم أن يقطع البطيء أقلّ منه، إذ لا احتمال لأن يسكن في أثناء الحركة، لما تقرّر في موضعه أنّ البطة ليس لتخلّل السكنات، فيلزم تجزؤ أجزاء المسافة على تقدير عدم تجزئها، هذا خلف.

[١٨] وإذا قطع البطيء جزءاً أيضاً يلزم ألاّ يلحقه السريع، فلا يكون خصوصيّة البطيء مُلغاةً في الحكاية الأولى، بل لا بدّ منها، لأنّ استدلال الحاكّي لما كان بتركّب⁷⁶ المسافة من أجزاء لا تتجزأ على عدم لحوق السريع، لم يكن بدّ من خصوصيّة البطيء ليتّم الاستدلال المذكور. فإنّ مجرد عدم تجزؤ أجزاء المسافة لا يوجب [١٢٠٥] / ألاّ تُقطع المسافة حتّى يلزم ألاّ يلحق السريع الواقف أيضاً.

[١٩] نعم، إذا كانت [م١٩] / أجزاء المسافة غير متناهية تلغو⁷⁷ خصوصيّة البطيء، لكن كلام الحاكّي [ف٤٠ب] / غير مُشعر به، بل أب عنه، وإلا يضيع توصيف الأجزاء بعدم التجزؤ. لأنّ الأجزاء إذا كانت غير متناهية فالسريع لا يقطع المسافة المركّبة منها، سواء كان⁷⁸ تلك الأجزاء متجزئة أو لا.

[٢٠] والعجب⁷⁹ أنّ ذلك الفاضل قال: «بل سكنوا⁸⁰ كلّ بطيء في أثناء حركته، ليُمكّن للسريع لحوقه»⁸¹ ولا ريبه⁸² في أنّه إنّما يمكن⁸³ للسريع لحوق البطيء بسبب سكون البطيء في أثناء حركته إنّ لو كان⁸⁴ عدم اللحوق لأجل عدم تجزؤ أجزاء المسافة، لا لأجل عدم تناهيها.⁸⁵ إذ لو كانت لأجل عدم تناهيها لا يُمكن للسريع لحوق البطيء، وإنّ سكّنه في أثناء حركته.

72 في الهامش م+ الحكم بالخطأ إنّما نشأ من تقريره المثل، ولا شك أنّ ذلك الفاضل لم يدع أن المقرر كذلك متفرع على ما نقله من الشفاء. ولا شبهة أيضاً أنّ ما ذكره متفرع على ما نقله من الشفاء، فتدبر.

73 في الهامش م+ الأنسب لما قاله ذلك الفاضل: أن الأنسب كون منشأ ضرب المثل هو كون أجزاء المسافة غير متناهية، إلا أن كون منشأ ضرب المثل ذلك لا ينافي لأن يكون منشأ آخر، على ما لا يخفى.

74 م+ أجزاء.

75 و: أيضاً، في الهامش.

76 ف: بتركّب: تركّب.

77 ف: تلغو: تلغوا.

78 ف: م: كان: كانت.

79 في الهامش م+ والعجب أنّ صاحب الرسالة يعلم [أن] تسكين البطيء إنّما هو عند من يقول بأن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ متناهية، وأن الاعتراف به لا يستلزم حصر منشأ الضرب على عدم تجزؤ الجزء، على ما لا يخفى.

80 م: سكنوا: سكون.

81 انظر: قطب الدين الرازي، المحاكمات، ٣٥/٢.

82 م: ريبه: ريب.

83 م: يمكن: يكون.

84 م: كان: كانت.

85 م: تناهيها: التناهيها.

[٢١] فالحق؛ أن المثل الأول للقدماء يضربونه لجمهور المتكلمين، ومَنْشُوهُ: عدم تجزؤ أجزاء المسافة عندهم. وقصرهم التعرض على عدم التجزؤ دليل قاطع على أن مقصودهم التعريض⁸⁶ لفساد مذهب الفريق الأول، وهم يلتزمون⁸⁷ تخلل السكنات بين الحركة⁸⁸ هرباً عن تلك الشناعة. [و٢٠٥ب]/ والمثل الثاني للجمهور يضربونه للقدماء،⁸⁹ ومَنْشُوهُ: عدم تناهي أجزاء الجسم عندهم. وقصرهم التعرض على عدم التناهي شاهد عدل على أن مقصودهم التعريض⁹⁰ لإبطال مذهب الفريق الثاني، وهم يلتجئون إلى الطفرة هرباً عن تلك الشناعة.

[٢٢] والعجب العجيب أن هذا الفاضل -مع أنه يُصرح بهذا⁹¹ المعنى بقوله: «والمثل الأول للقدماء، والثاني للمتأخرين»- كيف يقول: «إن المثلين كلاهما للفريق الأول؟!» ثم أن قوله: «وحيث ضرب المثل⁹² بعدم لحوق المتحرك... إلى آخره»⁹³ منظور فيه، إذ حينئذ -أي على تقدير أن يكون المثل الأول مضرراً على هذا الوجه- يكون المثل الثاني مُغنياً عنه، كما لا يخفى على المتأمل.

[٢٣] ثم أن قوله: «لأنه أبعد وأغرب» مسلم، لكن لو قيل: "رأيت متحركين في غاية السرعة في مسافة قليلة جداً، أحدهما من مبدئها إلى مُنتهاها، والآخر على العكس، يتحركان ولا يلتقيان ابداً"،⁹⁴ لكان أبعد وأغرب مما ذكره.⁹⁵

86 ف، م: التعريض: التعرض.

87 و، ف، م+ فساد.

88 م: الحركة: الحركات.

89 في الهامش م+ والقول بالفرق بين القدماء والمتأخرين على ذلك الوجه أمر غريب جداً.

90 م: التعريض: التعرض.

91 م: بهذا: هذا.

92 و: المثل، في الهامش.

93 في الهامش م+ ولا يخفى أن هذا من قبيل تعيين الطريق لضرب المثل.

94 ف- ابداً.

95 + تمت الرسالة الشريفة المتعلقة بطفرة النظام المتعلقة بابن كمال باشا مد ظله، تاريخ كتابه ٩٣٤؛ ف+ تمت الرسالة في سنة ٩٤٧؛ م+ تمت الرسالة الشريفة.

C. Çeviri

[Cismin Hakikatinin İncelenmesine Dair Risâle]

Esirgeyen ve bağışlayan Allah'ın adıyla

[1] Hamd, zâtı ne cisme ne cevher-i ferde ne de araza benzeyen Allah'a mahsustur. Diğer her şeyin arazî olarak murâd edildiği, kendisi ise âlemin var kılınmasının zâtî sebebi olan [peygambere de] selam olsun.

[2] Bu risâlenin sayfalarında [*el-Muhâkemât*'tan aktararak] arz ettiğimiz özlü bilgilerden amacımız, insanların hataya düşmesine ve fırkaların yanlış anlamasına sebep olan konulardan biri olan cismin hakikatini ortaya koymaktır.

[3] [Tûsî *Şerhu'l-İşârât*'ta şöyle demektedir:] “Şunu bil ki, cismin hakikati konusunda dört görüş söz konusudur. Bunlardan *birincisi* cismin parçalanamaz sonlu parçalardan oluştuğu fikridir ki, bu görüşü antik filozoflardan bir grup ve çağdaş kelâmcıların çoğu savunmuştur. *İkincisi*, onun parçalanamaz sonsuz parçalardan oluştuğu görüşüdür ki, bazı antik filozoflar ve Mûtezilî kelâmcı Nazzâm bu fikri savunmuştur. *Üçüncüsü*, onun bilfiil parçalardan oluştuğu fakat sonlu bölünmeye kabil olduğu görüşüdür ki, bu görüşü *el-Menâhic ve'l-beyânât* adlı kitabında Muhammed Şehristânî tercih etmiştir. İmam [Râzî] de *el-Cevherü'l-ferd'* isimli kitabında [bu görüşün ona ait olduğunu] bu şekilde zikretmiştir. *Dördüncü* görüş ise onun bilfiil parçalardan oluşmadığı ancak sonsuz bölünmeye kabil olduğu şeklindedir ki, filozofların çoğunluğu bu görüştedir.”²

[4][Yine *Şerhu'l-İşârât*'ta şöyle demektedir:] “Şöyle denilmiştir:³ [İlk] iki grup kendi aralarında tartıştılar. İlk görüş sahipleri ikincileri sonlu mesafenin sonsuz zamanda kat edilmesi gerektiği konusunda ilzam edince, onlar da tafra görüşüne sığındılar. Aynı şekilde [ilk grup] onları sonsuz şeyi içerenin/kapsayanın sonsuz hacimli olması gerektiği konusunda ilzam edince, onlar da cüzlerin girişimli olmasını (tedâhül) caiz gördüler. Bu [ikinciler] ise ilk görüş sahiplerini uzak olanın hareketi sırasında değirmen taşının merkeze yakın dairesinin parçalanması gerektiği, [merkeze] yakın olan ondan daha yavaş olduğu için onun sadece bir parçaya eşit bir mesafe kat ettiği konusunda ilzam edince, onlar da hızlı olanın hareketinin bazı zamanlarında yavaş olanın duraksadığı görüşüne sığındılar ki, bu da hareket sırasında değirmen taşının parçalanmasını gerektirir. İşte iki grup arasındaki tafra ve değirmen taşının parçalanması şeklindeki tartışma/çekişme (teşnî), meşhur olduğu üzere böylece sürüp gitti.”⁴

¹ Râzî'nin bu risâlesinin ilgili kısmı eksiktir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Cevherü'l-ferd*, “Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risâlesinin Tahkiki ve Tahlili”, nşr. Eşref Altaş, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* II/3 (Ekim 2015), 120. Ancak Râzî'nin başka bir eserinde de aynı atıf mevcuttur. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 6/20.

² Bkz. Nasîrüddin Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Hasanzâde Âmulî, 1/26, 28. Bu tasnifin aslı Râzî'ye ait olup Tûsî tarafından ona atfen aktarılmaktadır. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2/7.

³ Burada aktarılan pasaj, Ebü'l-Hüzeyl taraftarları ile Nazzâm'ın görüşünü benimseyenler arasında geçen bir tartışmaya işaret etmektedir. Molla Sadrâ, tarih kitapların atıfla bu tartışmanın Büveyhî verizi ve âlim Sâhib b. Abbâd'ın (ö. 385/995) meclisinde gerçekleştiğini belirtir ve Tûsî'nin aktardığı pasajın bir benzerini aktarır. Bkz. Sadreddin Şîrâzî, *el-Hikmetü'l-müteâliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa*, 5/41-42.

⁴ Bkz. Nasîrüddin Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1/42-43; krş. Kutbuddin er-Râzî, *el-Muhâkemât*, 2/33, 35.

[5] [Kutbuddin er-Râzî'ye ait] *el-Muhâkemât* adlı eserde zikredildiği üzere, bunun ayrıntısı şu şekildedir: “İlk grup şöyle demiştir: Şayet cisim sonsuz parçalardan oluşmuş olsaydı sonlu mesafenin ancak sonsuz zamanda kat edilmesi gerekirdi. Çünkü bu durumda sınırlı mesafenin kat edilmesi, onun sonsuz parçalarının kat edilmesine bağlıdır; onun sonsuz parçalarının kat edilmesi ise ancak sonsuz zamandaki sonsuz hareketle olur. İkinci grup buna şöyle cevap vermiştir: Mesafenin kat edilmesinin onun sonsuz parçalarının kat edilmesine bağlı olduğunu kabul etmiyoruz. Bu ancak hareketlinin ortadakini terk ederek bir cüzden diğerine sıçraması (tafra) söz konusu olmadığında bu şekilde olur.”⁵

[6] “[İlk grup] ikinci olarak şöyle bir delil getirdi: Şayet cisim sonsuz parçalardan oluşsaydı, cisim hacim bakımından sonsuz olurdu; zira telif, hacmin artmasını gerektirir. [İkinciler] buna şöyle cevap verdiler: Telifin hacim ifade etmeyecek şekilde girişimli (tedâhül) olması mümkündür. Ardından bu [ikinci] grup [karşı eleştiri olarak] şöyle dedi: Eğer cisim parçalanmayan parçalardan oluşsaydı, değirmen taşının büyük dairesi bir parça hareket ettiğinde küçük dairenin de bir parça veya daha fazla hareket etmesi imkansız olurdu. Aksi takdirde küçük daire onun aynısı veya daha fazlası olur ve bir cüzden daha azını kat etmesi gerekirdi ki, bu durumda parçalanmayan parçanın parçalanması gerekir. İlk grup buna şöyle cevap verdi: Küçük daire bir cüz hareket eder ancak büyük daire başka bir cüz hareket ederken bu daire duraksar ve ardından ikinci hareketine başlar. Yani onlar yavaş olanın, hızlı olanın hareket ettiği bazı zamanlarda duraksadığını iddia ettiler ki, bu iddia değirmen taşının parçalarının dağılmasını gerektirir.”⁶

[7] *el-Muhâkemât* müellifi [Kutbuddin er-Râzî] şunu da demiştir: “Onların -yani ikinci görüş sahiplerinin- tafra fikrine başvurmalarına ihtiyaç yoktur. Çünkü onlara göre sınırlı yapıda olsalar bile, hareket ve zaman da tıpkı cisim gibi sonsuz parçalar içermektedir. Dolayısıyla onlara karşı [itiraz babında] zikredilen şey, sınırlı bir mesafenin sonsuz zamanda kat edilmesini zorunlu kılmaz. Aksine, bunun gerekeni, sonsuz parçaları olan mesafenin sonsuz zamanda sonsuz parçaları olan bir hareketle kat edilmesidir ki, onlar da zaten bunu kabul etmektedirler. Aynı şekilde onların bu konuda girişimliği (tedâhül) mümkün görmekle yetinmeleri gerekirdi. Çünkü parçalar birbirine girişimli olduğunda (tedâhül), mesafenin kat edilmesi sonsuz parçaların kat edilmesine bağlı olmaz.”⁷

[8] Ben [Kemalpaşazâde olarak] derim ki: Cismin mikdâr sahibi cevherlerden meydana geldiği varsayıldığında, tafra görüşünün geçersiz olacağı, bırakın Nazzâm gibi seçkin birini, temyiz sahibi [herhangi] bir kişiye dahi gizli olmayacak kadar açıktır. Nitekim o, cismin hakikatine dair şu görüşüne binaen [tafra fikrini] ileri sürmüştür: “Cisim arazlardan mürekkeptir ve onun hakikati bir araya gelmiş arazlardan ibarettir. Bunların bir kısmı tıpkı sürekli niceliklerde olduğu gibi aynı hizada olmayı (muhâzât) kabul eder, bir kısmı ise tıpkı niteliklerde olduğu gibi bunu kabul etmez. Bu durumda bir hareketli bir mesafe üzerinde hareket ettiğinde, [mesafenin] bazı cüzleri -ki, bunlar aynı hizada olmayı (muhâzât) kabul edenlerdir- hareketli ile aynı hizada olurlar; bazıları ise -ki, bunlar

⁵ Bkz. Kutbuddin er-Râzî, *el-Muhâkemât*, 2/33.

⁶ Bkz. Kutbuddin er-Râzî, *el-Muhâkemât*, 2/33-34.

⁷ Bkz. Kutbuddin er-Râzî, *el-Muhâkemât*, 2/33.

bunu kabul etmeyenlerdir- [onunla] aynı hizada olmazlar.” İşte onun tafra konusundaki söylediklerinin özü (es-sırr) budur ve burada mükâbere (kuru bir inatlaşma) yoktur. Evet, aslında onun cismin hakikati konusundaki görüşünün temelinde (el-asl) mükâbere vardır, ancak bu başka bir konudur. Bu durum ortaya konulduğunda, tafra fikrinin onun cismin hakikati konusundaki görüşlerinin bir gereği olduğu açığa çıkmış olur; yoksa meşhur olduğu üzere o, sözü edilen eleştirilerin giderilmesi için zorunlu olarak başvuru bir şey değildir.⁸

[9] Tedâhül fikrine gelince, -ki bu, onun bahsi geçen görüşünün zorunlu bir sonucu değildir- buna [başvurmasının] gayesi, [tedâhülün] bu görüş çerçevesinde imkânsız olmamasıdır; zira bunun imkansızlığı, ancak hacim sahibi şeyler için söz konusudur. Kendisine ikinci olarak yöneltilen eleştiriyi def etmek üzere buna başvurusu ise nezaket ve açıklama (et-tefazzul ve'l-istizhâr) bakımındandır, mecburiyet veya zorunluluktan değildir. Zira onun şöyle demesi icab eder: Cismin tüm parçalarının hacim bakımından bir değeri yoktur ki, bunların [yani bu parçaların] sonsuz olmasından, cismin de hacim bakımında sonsuz olması gereksin!

[10] Tafra ve tedâhül [teorilerinin] ikisi de onun görüşleri içerisinde bir sakınca taşımamakla birlikte bunlardan ikincisi [yani tedâhül] ilkinden sonra gelir (verâe). Çünkü parçalar, tedâhülün aksine ancak tafra takdirinde temyiz ve sayı olarak baki kalırlar. Dolayısıyla burada [tedâhül ile,] sözü edilen ve daha önce tafra ile cevaplanan eleştiri (mahzur) için ihtiyaç duyulmayan ilave bir durumun ispatı söz konusudur. Böylece anlaşılıyor ki, *el-Muhâkemât* müellifinin “onların tedâhülü mümkün görmeye yetinmeleri gerekirdi” diyerek tafranın tedâhülden daha geride (verâe) olduğu iddia etmesi, vakıyı tersinden anlamasından kaynaklanmaktadır.⁹

[11] Ayrıca, ikinci görüş sahipleri [yani Nazzâm ve taraftarları] “örneğin bir saat gibi sınırlı bir zaman veya bir adım gibi sınırlı bir hareket bilfiil sonsuz parça içermektedir” şeklinde bir iddiada bulunmuyorlar. Çünkü böyle bir iddia, varlıkta sonsuz bir şekilde dizilmiş (terettüb) olan şeylerin, iki sınırlayıcı arasında sınırlandırılması zorunlu kılar ki, bunun gereği de apaçık butlandır. Ancak bu [butlan], cismin sonsuz parçalar içerdiği iddiasında gerekli olmaz, çünkü onun parçaları bu şekilde dizilmiş değildir. İşte bu sebeple onlar ilk iki iddiayı değil de bunu [yani cismin sonsuz parçalar içerdiği şeklindeki sonuncu iddiayı] ileri sürmüşlerdir. Onların tafra konusundaki sözleri, zaman ve hareketin parçalarının parçalı olması konusundaki sözleri gibidir ki, bu durum en alt düzeyde düşünce sahibi olan kişiye dahi gizli değildir. Bu durum böylece ortaya çıktıktan sonra, bahsi geçen Fazıl kişinin [Kutbuddin er-Râzî] “onların [tafraya]... ihtiyacı yoktur” şeklindeki iddiasının geçersizliği açığa çıkmış olur.

⁸ Müellifin aynı içerikte değerlendirmeler yaptığı iki pasaj için bkz. Kemalpaşazâde, *Hâşiye ale'l-Muhâkemat li-Kutbuddin er-Râzî* (Karaçelebizâde, 344), 56b, 58b.

⁹ Müellifin aynı içerikte değerlendirme yaptığı bir pasaj için bkz. Kemalpaşazâde, *Hâşiye ale'l-Muhâkemat li-Kutbuddin er-Râzî* (Karaçelebizâde, 344), 58b, 59a.

[12] Ardından [Kutbuddin er-Râzî] şöyle dedi:¹⁰ Şu bilinmelidir ki, bu hikaye [İbn Sînâ'ya ait] *eş-Şifâ*'dan alınmıştır¹¹ ve oradaki ifade için en doğrusu şöyle demektir: "İki grup tartışmaya giriştiğinde ilk grup şöyle demiştir: Şayet cisim sonsuz parçalardan oluşuyor olsaydı hareket hedefine ulaşamazdı. Ancak artbileşen (tâlî) geçersizdir. Buradaki gerektirme şöyle açıklanır: Şayet parçalar sonsuz olsaydı cisim için kısımlarda sonsuz sayıda parçalar ve kısımlar olurdu. Bu durumda hareketin mesafenin sonuna ulaşması ancak onun yarısına ulaşmakla, oraya ulaşmak da yarımın yarısına ulaşmakla olur. Ne var ki burada yarımın sonsuzdur ve sonsuz yarımın da ancak sonsuz hareketlerle katedilir. Bu durumda sona ulaşmak imkânsızdır."

[13] Mukaddimelerin delillerini açıkça belirttiklerinde, buna iki örnek verdiler:¹² Bir kimse şöyle bir şey anlatmıştır: "Biri oldukça hızlı diğer ise aşırı yavaş hareket eden iki kişi gördüm ve hızlı olan yavaş olana asla yetişemedi. Zira onlar arasındaki mesafe sonsuz parçalardan meydana gelmiştir." Ancak benim görüşüme göre yavaş olanın özelliği yetişilmektir. Çünkü [aksi durumda] hızlı olanın duran kişiye dahi yetişememesi zorunlu olurdu. Ancak hızlı olanla karşılaşma durumunun dikkate alınması müstesna. Bu durumda hareketlinin bir uçta duran [kişiye] ulaşamaması şeklindeki örnek daha evlâ ve [akla] daha yakın olur. Çünkü o [diğer örnek akla] daha uzak ve şaşkıncıdır. Başka biri de şöyle demiştir: "Bazı yerlerde üzerinde bir katır olan zerrelere karşılaştım ve [katır] onu katetmeyi asla bitiremiyordum; zira o, sonsuz şeylerden meydana gelir." İlk örnek antik düşünörlere (kudemâ), ikincisi ise sonrakilere (müteahhirün) aittir.

[14] Böylece iki tarafın birbirini ithamı (şinâ'at) [karşılıklı olarak] uzayıp gitti ve [ikinci grup] tafra görüşüne sığındı ki, bu da cismin mesafenin belli bir yerinden hareket edip ortaya veya onun hizasına (muhażât) uğramaksızın başka bir yerde hasıl olmasıdır.

[15] İlk grup buna karşılık şöyle bir örnek getirmiştir: Değirmen taşının büyük dairesi ile merkeze yakın olan küçük dairesi hareket ettirildiğinde, büyük olan bir cüz katettiğinde küçük olan da bir cüz katedecek şekilde onların hareketleri eğer eşit olsaydı, iki mesafe de tek bir mesafe [olarak eşit] olurdu. Küçük olan [dairenin hareketin] ortasında duraksaması imkânsızdır, zira değirmen taşının parçalarının birbirini gerektiren bir kesintisizliğe sahip olması zorunludur. Böylece şu durum açığa çıkmış olur: Küçük olanın hareketinde tafralar az olurken büyük olanın hareketinde tafralar sayı veya nicelik (mikdâr) bakımından çok olur ve böylece küçük olanın boyutundan daha büyük bir boyut meydana getirir.

[16] Bu aşamaya gelindiğinde, diğer grup tafra fikrini reddetmek suretiyle kendilerini ilzam edenleri ilzam etmeye giriştiler. Onlar, değirmen taşının parçalarının hareket esnasında dağıldığına hükmederek küçük dairenin duraksamasını mümkün gördüler. Öyle ki, parçalardan biri duraksayıp diğeri hareket etmekte, dahası, hızlı olanın ona yetişebilmesi için onun hareketi esnasında tüm yavaş

¹⁰ 12-16 nolu paragraflar alıntıdır. Bkz. Kutbuddin er-Râzî, *el-Muhâkemât*, 2/34-35.

¹¹ Burada mealen yer verilen aktarım için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Fizik (II)*, 14#242.

¹² Sözü edilen iki örnek de aynı şekilde İbn Sînâ'dan mealen aktarılmıştır. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Fizik (II)*, 14#242.

olanlar duraksar. Sonuç olarak taraflardan biri tafra çirkinliğine (şinâ'at) diğeri ise (hareket esnasında değirmen taşının) dağılması çirkinliğine (şinâ'at) düşmüş oldu. Bu kadarı/takdir en faydalı ve en güzel olanıdır.” Buraya kadarki kısım, onun [Kutbuddin er-Râzî'nin] sözlerinin birebir/tıpkısının aynısıdır.

[17] Bunun üzerine ben derim ki: O [Kutbuddin er-Râzî], “Bunun için şu iki örneği vermeye başladılar” derken hata etmektedir. Zira onların örnek verdikleri şey sadece ikincisidir. İlk örneğe gelince, bu [örneği] sadece ikinci grup vermektedir ve amacı/kökünü de cismin parçalanmayan parçalardan oluşmasıdır. Ancak cismin parçalarının parçalanmaması hızlı olanın yavaşı yakalayamamasını zorunlu kılar. Çünkü bu durumda hızlı olan parçalanmayan parçalardan meydana gelen mesafede bir parça katettiğinde yavaş olanın da aynı şekilde bir parça katetmesi zorunludur; aksi halde yavaş olanın ondan daha az bir mesafe katetmesi gerekirdi, zira hareket esnasında onun duraksamasına ihtimal yoktur; çünkü ilgili konuda açıklandığı üzere yavaşlığın sebebi araya durağanlıklar girmesi değildir. Bu durumda parçalanmadığı varsayımına rağmen, mesafenin parçalarının parçalanması zorunlu olur ki, bu da bir çelişkidir.¹³

[18] Yavaş olan bir parça katettiğinde de hızlı olanın ona ulaşmaması gerekir. Dolayısıyla yavaş olanın ilk hikayede anlatılan özelliği [yani kendisine yetişilmek] ortadan kalkmış (mülğâ) olmaz, aksine bundan dolayı gerekli olur. Çünkü anlatanın çıkarımı, mesafenin parçalanmayan parçalardan oluşması durumunda hızlı olanın [diğerine] yetişememesi şeklinde olduğunda, sözü edilen çıkarımın tamam olması için yavaş olanda böyle bir özelliğin bulunması zorunlu olmaz. Zira mesafenin parçalarının parçalanmaması tek başına mesafenin katedilememesini zorunlu kılmaz ki, böylece hızlı olanın durmakta olanı da yakalayamaması gereksin.

[19] Evet, mesafenin parçaları sonsuz olduğunda yavaş olanın bu özelliği [yani kendisine yetişilmek] ortadan kalkar (mülğâ), ancak anlatanın söylediği şey bunu ihsas ettirmez; hatta bundan uzaklaştırır (âb), Aksi takdirde parçaların parçalanmama ile nitelenmesi anlamını kaybeder. Çünkü parçalar sonsuz olduğunda, bu parçalar ister parçalansın ister parçalanmasın, hızlı olan bunlardan oluşan bir mesafeyi katedemez.

[20] Burada dikkat çekici/hayret verici olan bu fazıl kişinin [Kutbuddin er-Râzî] şunu söylemesidir: “Hatta hızlı olanın ona yetişmesini mümkün kılmak için tüm yavaş olanlar [hızlının] hareketi esnasında duraksar.” Hiç şüphesiz eğer yakalayamama, mesafenin parçalarının sonsuz olmasından değil de parçalanamaz olmasından kaynaklanıyorsa, yavaş olanın hızlı olanın hareketi esnasındaki duraksamasından dolayı hızlı olanın yavaşı yakalaması mümkündür. Çünkü [yetişememe] onların/parçaların sonlu olmaması sebebiyle olsaydı, yavaş olan hareketi esnasında duraksasa dahi hızlı olanın onu yakalaması mümkün olmazdı.

[21] O halde doğru olan şudur: Antik filozoflara (kudemâ) ait olan ilk örneği onlar kelâmcıların geneline karşı kullanmışlardır. Bu [örneğin ortaya çıkmasının] kökeni, onlara göre

¹³ Müellifin aynı içerikte değerlendirme yaptığı bir pasaj için bkz. Kemalpaşazâde, *Hâşiye ale'l-Muhâkemat li-Kutbuddin er-Râzî* (Karaçelebizâde, 34, vr. 59a-b).

mesafenin parçalarında parçalanma olmamasıdır. Onların itirazı (taarruz) parçalanmama ile sınırlı tutmaları, amaçlarının ilk grubun görüşünün çürüklüğünü ifşa etmek olduğunun kesin kanıtıdır. Onlar ise bu çelişkiden (şınaat) kurtulmak için hareketlerin arasına durağanlıklar girmesini gerekli görmüşlerdir. Cumhura ait ikinci örnek ise antik filozoflara (kudemâ) karşı getirilmiştir. Bu [örneğin ortaya çıkmasının] kökeni ise onlara göre cismin parçalarının sonlu olmayışıdır. Onların itirazı (taarruz), sonlu olmama ile sınırlı tutmaları, amaçlarının ikinci grubun görüşünün çürüklüğünü ortaya koymak olduğu noktasında adil bir şahittir. Onlar da bu çelişkiden (şınâ't) kurtulmak için tafra görüşüne yönelmişlerdir.

[22] Daha da dikkat çekici/hayret verici olanı şudur: Bu fazıl kişi [Kutbuddin er-Râzî] “ İlk örnek antik filozoflara (kudemâ), ikincisi ise sonrakilere aittir” sözüyle bu manayı tasrih etmesine rağmen nasıl olur da “her iki örnek de ilk guruba aittir” diyebilmektedir?! Ayrıca, onun “bu durumda hareketlinin yetişememesi şeklindeki örnek...vd” sözü tartışmalıdır (manzûrun fih); zira bu durumda, yani ilk örneğin bu amaç doğrultusunda getirildiği kabul edildiğinde, ikinci örnek gereksiz olacaktır (muğnî anh) ki, bu durum derinlemesine düşünen kişiye gizli değildir.

[23] Yine/Ardından, onun “Çünkü o [diğer örnek akla] daha uzak ve şaşırtıcıdır” sözü doğrudur; ancak “çok kısa bir mesafede çok hızlı hareket eden iki hareketli şey gördüm. Bunlardan biri başlangıçtan sona, diğer ise ters yönde hareket etmelerine rağmen asla karşılaşmıyorlardı” demiş olsaydı, onun dediğinden daha uzak ve şaşırtıcı olurdu.

Sonuç

Sahip olduğu irtibatlar sebebiyle cisim etrafındaki tartışmaların İslâm düşünce tarihinde önemli konulardan birini teşkil ettiği açıktır. İslâm felsefesinin kurucu metinlerinden biri olan İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ı ve üzerine yapılan çalışmalar bu konuda yönlendirici olmuştur. Osmanlı müelliflerinden Kemalpaşazâde'nin de hem *el-İşârât* geleneği içerisinde yer alan *el-Muhâkemât*'ın tabiiyyât kısmına bir haşiyesi söz konusudur hem de cismin mahiyetine dair tartışmayı içeren bir risâlesi mevcuttur.

Kemalpaşazâde'nin “Cisim Risâlesi” olarak bilinen bu risâlesi, cismin mahiyetine dair Fahreddin er-Râzî'den alınan bir tasnife ve bu tasnifte yer alan görüşlerin temsilcilerine yer verdikten sonra Kutbuddin er-Râzî'nin *Muhâkemât*'ında yapılan değerlendirmeler çerçevesinde tasnifteki görüşlerden birine odaklanır. Bu kişi, pek çok konuda hem kelâm geleneğinden hem de özelden Mutezilî gelenekten ayrılan fikirleriyle ön plana çıkan Nazzâm'dır. Tarihsel süreçte cismin mahiyetine dair görüşlerden biri olarak ortaya çıkmış olmakla birlikte elenmiş olan ve büyük ölçüde sadece tarihsel bir değeri olan bu görüşün Kemalpaşazâde'nin gündemine gelmiş olması ilk bakışta şaşırtıcıdır. Risâlenin “Tafra Risâlesi” olarak da kayıtlarda yer alması, tafra görüşünün yeniden ele alınmasını gerektirecek bir durumun olduğu izlenimi olduğunu uyandırabilir. Ancak risâlede Kemalpaşazâde bu görüşü savunmaz, aksine onun Nazzâmın cisim görüşüyle tutarlı bulmakla birlikte bu görüşü bir bütün olarak reddeder.

Kemalpaşazâde'nin burada kelâmcı geleneği sürdürerek atomcu görüşe karşıt olan bir düşüncüyü reddetmeye odaklandığı söylenemez. Onun burada yeni bir tafra okuması yaparak bu teorinin Nazzâm'ın cisim görüşü açısından yerini belirginleştirdiği kesindir. Ancak onun bu değerlendirmelerindeki asıl hedefi Kutbuddin er-Râzî'dir. Zira Kemalpaşazâde bu risâlede, çeşitli yorum ve değerlendirmelerini isabetsiz bulduğu, hataya düşmekle itham ettiği Kutbuddin er-Râzî ile hesaplaşmaktadır. Öyle ki, bu hesaplaşma, risâlenin başlığındaki cismin hakikatini belirleme ve tafra teorisinin de ötesindedir. Cismin mahiyeti ve tafra konusu ise bu hesaplaşmada sadece bir vesiledir ve el-Muhâkemât müellifi'nin meselelere nüfuz edemeyişini gösteren örneklerden sadece biridir. Böylece Kemalpaşazâde'nin Osmanlı felsefe-bilim geleneğinin klasik dönemle irtibatı noktasında kilit bir yerde duran Kutbuddin er-Râzî'nin otoritesini tartışmaya açtığı söylenebilir.

Kaynakça

- Âmidî, Seyfüddin. *Ebkârü'l-efkâr*. nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 5 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1424/2004.
- Atsız, Nihal. "Kemalpaşa-oğlu'nun Eserleri". *Şarkiyat Mecmuası* 6 (1966), 71-112.
- Baga, Mehmet Sami. *İslam Felsefesinde Cisim Teorisi: Hikmetü'l-ayn Geleneği*. Ankara: İSAM Yayınları, 2020.
- Baga, Mehmet Sami. "Kemalpaşazâde'nin Cisim Risalesi'ndeki Amacı Üzerine", *Kemalpaşazâde: Felsefe-Din-Edebiyat Araştırmaları (I)*. ed. Murat Demirkol vd. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmi en-Neşşâr vd. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969.
- Demir, Osman. "Basit ve Bileşik: Kelâmda Cismin Tanımı ve İbn Kemâl'in Tafra Eleştirisi". *KADER* 17/1 (2019), 15-35.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfi'l-musallîn*. nşr. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.
- Îcî, Adudüddin. *Kitâbü'l-Mevâkıf*. nşr. Abdurrahman Umeyre. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1417/1997.
- İSAM, İslam Araştırmaları Merkezi. "İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES)". Erişim: 1 Mayıs 2022. http://www.isam.org.tr/documents/_dosyalar/_pdfler/ISAM_Tahkikli_Nesir_Esaslari.pdf
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyin. *el-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhîd*. nşr. Albert Nasrî Nâdir. Cidde: Mektebetü Ukaz, 1982.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'Şifâ: Fizik (II)*. çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. *Hâşiye ale'l-Muhâkemât li-Kutbuddin er-Râzî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Karaçelebizâde, 344, 27-75.
- Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. "Risâle fi tahkîki hakîkati'l-cism". *Mecmûu Resâili'l-Allâme İbn Kemâl Bâşâ*. thk. Hamza el-Bekrî. İstanbul: Dârü'l-lübâb, 2018, VII/223-240.

- Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. *Risâle fi tahkiki hakikati'l-cism*. Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2965/2, 45b-48a.
- Öçal, Şamil. *Kışladan Medreseye: Osmanlı Bilgini Kemâl Paşazâde'nin Düşünce Dünyası*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Râzî, Fahreddin. *el-Cevherü'l-ferd*. nşr. Eşref Altaş. "Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risâlesinin Tahkiki ve Tahlili". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* II/3 (Ekim 2015), 75-170.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-âliye*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Râzî, Fahreddin. *Muhassalu efkari'l-mütekaddimin ve'l-müteehhurin*. nşr. Taha Abdürrauf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, t.y.
- Râzî, Fahreddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. nşr. Ali Rıza Necefzâde. 2 Cilt. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1384/2005.
- Râzî, Kutbuddin. *el-Muhâkemât beyne şerhayi'l-İşârât ve't-tenbîhât*. nşr. Kerim Feyzâ. 3 Cilt. Kum: Matbûat-ı Dînî, 1383/2004.
- Semerkindî, Şemsüddin. *Beşârâtü'l-İşârât*. nşr. Ali Evcebî. 3 Cilt. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1399/2021.
- Şîrâzî, Sadreddin. *el-Hikmetü'l-müteâliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa*, nşr. Rızâ Lutfî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 4. Basım, 1368.
- Şirinov, Agil. "İşârât Geleneği Bağlamında Fahreddin er-Râzî", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, 203-242.
- Teftazani, Sa'düddin. *Şerhü'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.
- Toksöz, Hatice. "Kemalpaşazâde'nin Risâle Muallaka alâ Şerhi'l-İşârât ve'l-Muhâkemât Eseri Üzerine Bir Değerlendirme". *Dört Öge: Felsefe ve Bilim Tarihi Yazıları* 6 (Aralık 2014), 23-32.
- Turan, Şerafettin. "Kemalpaşazâde". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/238-240. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Tûsî, Nasîrüddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. nşr. Hasanzâde Âmulî. 2 Cilt. Kum: Müessesesi-i Bostân-ı Ketâb, 1386/2007.
- Wolfson, H.Austryn. *The Philosophy of the Kalâm*. Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1976.