

Şeyleri Hiçlikten Geri Getirmek İbn Sînâ'dan Önce ve Sonra Ma'dûmun İadesi

Francesco Omar Zamboni^{1*}

Tercüme: Ayşe Bıçak^{}**

Öz: Bu çalışma İslam'da *i'adetü'l-ma'dûm* (var olmayanın yeniden yaratılması) üzerine olan tartışmaların gelişimini, *i'adetü'l-ma'dûm* fikrini, bu fikrin reddedilmesi ve kabul edilmesinin arkasında yatan sebepleri ve mümkün olup olmadığı hakkındaki delilleri sunar. İade, yok edilmiş bir varlığı kimliğini koruyarak yeniden yaratma eylemine dayanmaktadır. İbn Sînâ öncesi kelâmcıların çoğu iadenin imkânını kabul eder fakat bir aslı (*ma'dûmun sübûtu*) ve bir de ferî meselede (belli varlık sınıflarının iade edilebilmesi) ihtilaf ederler. İadeyi kabul etmek kelâmcıların cismânî bir antropoloji ile yeniden dirilmenin imkânını uzlaştırmalarını sağlamıştır. İbn Sînâ, iadenin imkânına karşı üç ana delilden oluşan etkili bir delil ortaya koymuştur: bu delil, (ma'dûmun sâbit olmaması göz önüne alınacak olursa) sezgiden, iade edilen varlığın eşdeğer kopyasından ayırt edilemezliğinden ve zamanın iadesinin yol açtığı çelişkilerden oluşur. İbn Sînâ öncesi düşünce ekollerinden sadece Eş'ariler iadenin imkânını savunmuştur. Klasik sonrası dönemin tartışmaları İbn Sînâ ve mütekaddimûn kelâmcılar tarafından ana hatları çizilen cedeli bir asıl üzerine inşa edilmiş daha karmaşık formülasyonları (modal değişmezlik argümanı), itirazları, cevapları ve aynı zamanda hem iadeyi destekleyen (tasavvurî parçaların imkânı, hatırlama, varsayımsal imkân) hem de iadeye karşı olan (ara boşluk, illetlerin iadesi) bütünüyle yeni bazı argümanları öne sürer.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, eskatoloji, ontoloji, yeniden dirilme, iade.

Abstract: This paper presents the evolution of the Islamic debates on *i'adat al-ma'dûm* [restoration of the non-existent], examining the notion itself, the motives behind its adoption and rejection, and the arguments for and against its possibility. Restoration consists in an act of recreating a previously annihilated entity while preserving its identity. Most pre-Avicennian theologians accept the possibility of restoration, while disagreeing on one preliminary issue (the reality of the non-existent) and one derivative issue (the restorability of specific classes of entities). Adopting restoration enabled the mutakallimûn to reconcile a corporeal anthropology with the possibility of resurrection. Avicenna presented an influential case against the possibility of restoration consisting of three main arguments: from intuition (in light of the unreality of the non-existent), from the indiscernibility of a restored entity from its equivalent copy, and from the contradiction entailed by the restoration of time. Among the post-Avicennian schools, only the Ash'arites defended the possibility of restoration. The debates of the post-Classical period built upon the basic argumentative core outlined by Avicenna and the early *Mutakallimûn*, considering more sophisticated formulations (the argument from modal invariance), objections, and answers, as well as designing some totally new arguments both for (from the possibility of the conceptual parts, from remembrance, from presumptive possibility) and against restoration (from intermittence, from the restoration of the causal factors).

Key words: Avicenna, İbn Sînâ, Eschatology, Ontology, Resurrection, Restoration

* Doktora sonrası araştırmacı, Jyväskylä Üniversitesi. İletişim: francesco.zamboni@sns.it

** Yüksek lisans öğrencisi, 29 Mayıs Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri

Giriş

Artık yaygın olarak biliniyor ki İbn Sînâ felsefesinin yaygınlaşması ilmî araştırmanın birden fazla alanına nüfuz ederek ve onu yenileyerek İslam düşüncesi için bir dönüm noktası teşkil etmiştir. İbn Sînâ'nın öğretilerinin dönüştürücü etkisine özel bir örnek olarak bir varlığın yok edilip *ex nihilo* baştan yaratılıp aynı varlık olarak kalmaya devam edip edemeyeceği sorusu gösterilebilir: *i'adetü'l-ma'dûm* (var olmayanın yeniden yaratılması).

İade fikri mütekaddimûn kelâmında cismânî haşri anlamak ve onun imkânını savunmak için ayrıntılı olarak incelenmiş kavramsal bir araçtır. İbn Sînâ öncesinde İslam kelâmının büyük mezhepleri haşrin imkânı üzerinde ittifak etmişler, yalnızca belli tali meselelerde ayrılmışlardır. İbn Sînâ kelâmcılara açıkça meydan okumuş ve *eş-Şifâ*'sının *Metafizik*'inin meşhur pasajında (*locus classicus*) iadenin imkânına karşı güçlü deliller ileri sürmüştür. Bu tür delilleri, sonrasında *et-Ta'likât* ve *el-Mübâhasât*'ta daha geniş bir şekilde incelemiştir. İbn Sînâ'nın öğretilerinin İslam düşüncesinde yayılması bir paradigma değişimine yol açmıştır ve sadece iadenin imkânına meydan okumakla kalmamış; aynı zamanda iadenin eskatoloji¹ meseleleri için gerekliliğine de meydan okumuştur. Sonuç olarak, İbn Sînâ sonrasındaki düşünce ekollerinin çoğu ma'dûmun iadesini reddetmiştir. Bu düşünce ekolleri İbn Sînâ'nın kendi öğrencilerinin yanı sıra İshrâkîleri, İmâmîleri ve sonraki bazı Mu'tezilîleri kapsar. Her ne kadar Eş'arî mezhebinin kilit isimlerinin (Örneğin Gazzâlî ve Râzî) bu konudaki görüşlerinde belirsizlikler ve tutarsızlıklar bulunsa da iade savunusu neredeyse tamamen Eş'arîler tarafından yapılmıştır.

Bu çalışma dokuzuncu yüzyıldan on yedinci yüzyıla kadar olan ma'dûmun iadesi hakkındaki İslâmî tartışmaların gelişimini sunar ve ana dönüşüm noktaları ile sonuçlarını vurgular. Makale altı bölümden oluşur. Birinci bölüm iade hakkında ön açıklamaları ve sonraki bölümlerde kullanılan belli anahtar kavramları içerir. İkinci bölüm İbn Sînâ'nın öğretilerinin kelâmcılar arasında geniş çaplı bir şekilde yayılmasından önce kelâmın erken döneminde (IX-XI. yüzyıllar) ortaya çıkmış olan pozisyonların açıklamasını sunar. Üçüncü bölüm İbn Sînâ'nın iadeye karşı konumunu ele alır. Dördüncü bölüm İbn Sînâ sonrası müelliflerin (XII-XVII. yüzyıllar) pozisyonunu ortaya koyar. Beşinci ve altıncı bölümler iadenin mümkün olduğunu ve olmadığını savunan delilleri analiz eder.

1 İbn Sînâ'nın ruhsal antropolojisi, yeniden diriltilmiş bir bireyin kimliğinin devamını ma'dûmun şeyliğine başvurmaksızın anlamayı mümkün kılmıştır (Bölüm 4).

1. Ön Açıklamalar

İade hakkındaki özel İslamî öğretilere ve tartışmalara girmeden önce daha sonrasında kafa karışıklığı olmaması için birkaç ön bilginin verilmesi gerekmektedir. Bu açıklamalar bilinç ve doğruluk arasındaki dengeyi sağlamaya çalışacaktır; fakat şunu da belirtmek gerekir ki bu açıklamaların amacı kapsayıcı olmak değil, bahsedilen kavramlar için ön bir bilgi sağlamaktır.

İlk olarak iade kavramını bu şekilde sadece 'iade' olarak ele alacağım. "restoration of the non-existent" kavramı Arapça *i'âdetü'l-ma'dûmun* (var olmayanı geri getirmek) çekimser bir tercümesidir. İade daha öncesinde yok edilmiş bir varlığa sayısal kimliğini koruyarak varlık verme eylemi olarak tanımlanabilir.

Bunu bir örnekle açıklığa kavuşturayım: Belli bir masa belli bir zaman diliminde var olur: orijinal şey budur. Sonrasında masa yok edilir: orijinal şey yok olmuştur (yani ma'dûm olmuştur). Bundan sonra bir fail masaya tekrar varlık verir: yani "eski haline dönmüş varlık". Eğer orijinal masa eski haline dönmüş olan masaya sayısal olarak denk ise (yani ikisi aynı bireylerse), o zaman orijinal olanın iade edilmiş olduğunu söyleyebiliriz. Orijinal şeye denk bir kopya (masa algısal olarak orijinal olandan ayırt edilebilirse ve aynı birey değilse) ise iade edildiğini söyleyemeyiz.

İade, bir şeyin yok edilmesinden sonra tekrar yaratılmasından başka bir şey değildir ve bu onun nasıl yok edildiğinden ve tekrar yaratıldığından bağımsızdır. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse masanın iadesi masayı parçalarına ayırarak yok etsek de, parçalarını yok etsek de ya da başka bir şekilde yok etsek de gerçekleşmiştir (aynı şey tekrar yaratılma şekli hakkında da geçerlidir).

Yukarıda bahsedilen tanımlar doğrultusunda bu makale "iade" kavramını failin daha öncesinde yok edilmiş bir şeye varlık vermesi eylemini kastetmek için kullanır. Lakin bazı durumlarda bu terim dolaylı olarak iade etme eyleminin ürünü olarak (yani iade edilmiş varlık) tanımlanır.

Önünüzdeki çalışma boyunca kullanılacak bazı ek kavramları açıklayacağım. Bunlar şey (*entity*), mahiyet (*quiddity*), teşahhus (*individuation*), hüviyyet (*identity*), varlık (*existence*) ve sübütür (*reality*).

Şey (*zât*) ayrı, bilinebilen ve aşağıda listelenen diğer bütün kavramlar için konu olmaya müsait olan her şeydir.

Mahiyet bir şeyin o şey olmasını sağlayan yüklemidir; yani mahiyet bir şeyin varlıklardan hangi sınıfa ait olduğunu bildiren yüklemidir (örneğin masanın masalığı).

Teşahhus (*şahsiyyet*) bir şeyin o birey olduğunu ve başkası olmadığını bildiren yüklemdir (örneğin belli bir masanın o masa olması). Bununla ilintili bir diğer kavram da teşahhusun belirtileridir. Bu makalede bu kavram, teşahhus ve belirtisi arasındaki bağlantının ontolojik doğasından bağımsız olarak, genel olarak varlığı (ya da yokluğu) kişinin belli bir teşahhusun varlığına (ya da yokluğuna) karar vermesini sağlayan işaret anlamında kullanılır.²

Hüviyyet bir şeyin kendisiyle aynı olması anlamını veren yüklemdir (bir masanın kendine nispetle aynı olması gibi). Hüviyyetin teşahhus ve sayıda birlik ile zorunlu bir lüzum ilişkisine sahip olduğuna inanılır.³

Varlık bir şeyin bilfiil ve fiziksel bir şekilde sâbit ya da mevcut olması anlamını taşıyan yüklemdir (mesela masanın var olduğu gerçeği).

Sübût bir şeyin şey olma anlamını taşıyan yüklemdir (bir masanın şey'iyyeti gibi). Sübût genel olarak şu üç özelliği gerektirir: ayırt edicilik, bilinebilirlik ve bir yüklem konusu olabilmek.

Müslüman müellifler sübûtun varlıktan daha kapsamlı olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. İbn Sînâ öncesindeki çoğu Mu'tezile'ye göre sübût varlıktan daha kapsamlıdır; çünkü bazı var olmayanlar sâbittir. Var olmayanlar grubu iki farklı alt kümeyi kapsar: imkânsız olanları ve mümkün olanları. İmkânsız olanların sübûtu yoktur; yani aslında onlar şey (*entity*) olmayanlardır. Mümkün var olmayanların sübûtu vardır; onlar varlıkla alakalı tüm sıfatlara (örneğin mevcut olmayan atomlar da atomdur ve bir yer kaplamazlar, olaylara sebep olmazlar ve etkileşime girmezler) olduğu gibi varlık sıfatına da sahip olmayan zihin dışında sâbit şeylerdir. Bu, ma'dûmun sübûtu (ya da şeyliği)⁴ olarak adlandırılan öğretiler ki, İslam âlimlerinin çoğunluğu (ilk dönem Eş'arîleri ve neredeyse İbn Sînâ sonrasında gelen tüm

2 Bireyleşmenin belirtisi bireyleşmenin sebebi, şartı, etkisi, onun ayrılmaz bir sonuçlarından birisi vb. olabilir.

3 Fahreddin er-Râzî hüviyyet ile sayısal birlik arasındaki zorunlu birlikteliğe itiraz eder ve en azından belli bazı durumlarda hüviyyetin (ve teşahhusun) birliğin yok olmasından sonra da devam edebileceğini iddia eder. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyyât* (Haydarabat, 1924), I, 81-83.

4 Bu konuda ek bilgi ve öz-varlık ayrımıyla bağlantısı için bkz. Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003), 145-60; Fedor Benevich, "The Reality of the Non-Existent Object of Thought: The Possible, the Impossible, and Mental Existence in Islamic Philosophy (11th-13th centuries)", *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, ed. Robert Pasnau, VI (Oxford: Oxford University Press, 2018) 31-58; Fedor Benevich, "The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute (11-13th Centuries)", *Oriens* 45.3-4 (2017): 203-258.

müellifler) sübûtun ve varlığın aynı kapsama sahip olması gerektiğini söyleyerek bunu reddetmiştir: Mümkün ma'dûmlar aynı imkânsız ma'dûmlar gibi gayrı sâbit şey olmayanlardır.⁵ Ma'dûmun sübûtu (ya da gayrı sübûtu) iade hakkındaki tartışmaları anlamak için büyük öneme sahiptir çünkü bazı argümanlar yok olmuş bir şeyin iade edilebilir olması için sâbit olmasının gerekli olup olmadığı etrafında döner.⁶

2- Erken Dönem Kelâmında İade

Ma'dûmun iadesi fikrinin kökleri İslamî eskatolojide bulunmaktadır ve diriltilmiş kişilerin kimliğinin devamını açıklayan kavramsal bir araç olarak iki yaygın öğretinin karşısında yer alır: İnsanın mahiyetinin cismânîliği ve cismânî şeylerin tamamen yok edilmesinin imkânı.⁷ Başka bir ifadeyle iade düşüncesi şu sorular ışığında ortaya çıkmıştır: Diriltilmiş kişi, insanın cismânî bir şey olduğunu ve cismânî şeylerin tamamen yok edilmesinin (en azından) mümkün olduğunu farz edersek, nasıl daha öncesinde ölen kişiyle aynı birey olabilir (tamamen yok etme bedeninin en küçük parçalarının yok edilmesidir)? Çoğu erken dönem kelâmcısı bu soruyu (en azından bir kısmını) yok edilmiş şeylerin iade edilebileceğini söyleyerek cevaplar.

Bu noktada şu uyarıyı yapmamız gerekmektedir. İnsanın cismânîliği ve tamamen yok etme ikilisi, yeniden dirilmeyi iade olarak kavramlaştırmamızı gerektiren tek varsayım çifti değildir. Bu, sadece erken dönem kelâmcılarının çoğunun üzerinde ittifak ettiği asgari varsayım bütünüdür. Diğer varsayımlar (ya da yukarıda bahsedilen varsayımlardan birinin bazı ayrıntıları) da iadeye ihtiyaç duyulmasına sebep

5 Bkz. Richard M. Frank, "The Ash'arite Ontology: I. Primary Entities", *Arabic Sciences and Philosophy* 9 (1999): 163-231; Wisnowsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, 143-80.

6 Bkz. 2. ve 3. bölümler.

7 Erken dönem kelâmcılarının çoğunluğu cismânî antropolojiyi savunmuştur; bkz. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'htilâfû'l-musallin*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-nahdati'l-Mısıriyye, 1954), II, 24-5. Bedenlerin tamamen yok edileceğinin (ve sonrasında *ex nihilo* yeniden yaratılacağı) kökenlerini Kur'an ayetlerinde (28: 88, 30: 27, 55: 26, 57: 3) veya çoğu Mu'tezile'nin savunduğu gibi bu ayetlerin tefsirinde bulabiliriz; bkz. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-arâz*, thk. Sami Nasr Lutf ve Faysal Büdeyr Avn (Kahire: Dâru's-sakâfe li't-tibâ' ve'n-neşr, 1975), 208. Eş'arîler, İbnü'l-Melâhimî (ve muhtemelen Ebü'l-Hüseyn el-Basrî) Mu'tezililerin tefsirine itiraz etmiştir; bkz. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâ'ik fi usûli'd-dîn*, thk. Wilferd Madelung ve Martin McDermott (Tahran: Müessesesi-i Pejuheş-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, 2007), 516-23; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülmün'im Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1950), 373-4; Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'in fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1986), II, 51-2.

olabilir. Özellikle dikkate değer bir örnek cismânî antropolojinin belli bir formudur. Bu form insanın zâtının, ölüm anında yok olan belli arazlarla⁸ bir arada bulunan maddî parçaların toplamından (yahut bu parçalarla birlikte yine aynı sonla karşılaşan başka bir zâtî sûretten) oluştuğunu kabul eder. Öyle görünüyor ki Behşemilerin insanın maddî parçalarının belli bir organik yapıda (*binye*)⁹ düzenlenmiş olması şartıyla, hayat sıfatının bu parçaların bütününe yüklendiğini söylerken kastettikleri şey de budur. Bu organik yapı insan öldüğünde yok olan arazlar yığınından oluştuğu için, mantıklı olan çıkarım yeniden dirilmenin maddî olan parçalar bulunuyorken yok edilmiş arazların iadesini gerektireceğidir. Özetlemek gerekirse bu özel cismânî antropoloji yok etmenin imkânından bağımsız olarak kendi başına düşünüldüğünde dahi ma'dûmun (yapının arazlarının) iadesini gerektirir. Fakat, böyle bir antropoloji erken dönem kelâmcıları arasında yaygınlık kazanmamıştır. Çünkü Eş'ariler (ve bazı Mu'tezililer) organik yapının gerekliliği konusunda ihtilaf etmişlerdir.¹⁰

İadenin uygulanabilirlik alanı arazları olduğu gibi cevherleri de kapsamaktadır. Gerçekten de erken dönem kelâmcılarının büyük çoğunluğu arazların bağlı oldukları bedenler ve atomlar gibi yaratılabilen ve yok edilebilen sâbit şeyler olduğuna inanmıştır. Bu nedenle arazların iadesinin imkânı dikkate alınmalıdır.¹¹

İadeyi ilk olarak kimin ortaya attığını ya da yeniden dirilmeyi yoktan (*ex nihilo*) yeniden yaratma olarak kimin anladığını tam olarak belirlemek imkânsızdır. Bu kavramın kelâmın teşekkülünün erken bir devrinde oluştuğu açıktır ve Muhammed b. Şebîb (IX. yüzyılın başları), Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 849-50[?]) ve Ebû Ca'fer el-İskâfî (ö. 854) gibi eski müellifler iadeyi ilgili konularda belli fikirlerle (örneğin

8 Kelâmda 'araz' terimi Meşşâî felsefede araz olarak kabul edilen şeylerin dar bir alt kümesine işaret eder. Bu alt küme somut nitelikleri –örneğin renkler, tatlar, sesler–; hayatla ilgili nitelikleri –yani irade, güç, bilgi–; telif, yani atomların birleşmesini ve bedenleri oluşturmasını sağlayan şeyleri; mekan arazlarını (*ekvân*), yani hareket ve sükûn, yakınlık ve uzaklığı içine alır. Aynı zamanda arazların genelde bedenlerde değil atomlarda bulunduğu inandırılır.

9 Behşemî antropoloji için bkz. Margaretha T. Heemskerck, "Abd al-Jabbâr al-Hamadhâni on Body, Soul and Resurrection", *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, ed. Camilla Adang, Sabine Schmidtke ve David Sklare (Würzburg: Ergon, 2007), 127-56; Sophia Vasalou, "Subject and Body in Mu'tazilism, or: Mu'tazilite Kalâm and the Fear of Triviality", *Arabic Sciences and Philosophy* 17 (2007): 267-98; Majid Fakhry, "The Mu'tazilite View of Man", *Recherches d'islamologie: Recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis* (Leuven: Peeters, 1977), 107-21.

10 Bkz. Ayman Shihadeh, "Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life, and Spirit", *The Muslim World* 102/3-4 (Ekim 2012), 433-77.

11 Kelâmcılar arazların gerçek varlıklar olduğunu tesis etmeye önem verirler; çünkü bu onların Tanrı'nın varlığı için verdikleri delilin öncüllerinden birini oluşturur; bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, 17-9, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûlî'd-dîn*, thk. Ali Sâmi en-Neşşâr, Faysal Büdeyr Avn ve Süheyр Muhammed Muhtâr (İskenderiye: Münşeatü'l-Maârif, 1969), 180-9.

hangi varlıklar iade edilebilir) ilişkilendirilmiştir. Erken dönem kelâmcılarının iade hakkındaki fikirleri temel olarak dört grupta incelenebilir.

İlk grup ma'dûmun iadesinin imkânsız olduğunu kabul eder: Tanrı yalnızca yok olmuş varlıkların eş değer kopyalarını yaratabilir. Kaynaklar bu pozisyonu Kerrâmîlere nispet eder; ama onların neden böyle bir fikri benimsediklerini açıklamaz.¹² En etkileyici hipotez onların iade kavramına ihtiyacı olmadığıdır; çünkü onlar cismânî cevherlerin tamamen yok edilemeyeceğine ve yeniden dirilişin insan bedeninin dağılan parçalarının yeniden bir araya getirilmesinden ibaret olduğuna inanırlar.¹³

İkinci gruba göre ise yok edilebilen her şey aynı zamanda iade de edilebilir ve bu hususta cevher ile araz arasında ya da arazların çeşitleri arasında herhangi bir fark yoktur.¹⁴ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 936) eserlerinin çoğunun Eş'arî mezhebinin genel olarak standart görüşü haline gelen bu pozisyonu savunduğu nakledilir.¹⁵ Bazı kaynaklar iadenin sınırsız imkânını aynı zamanda Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'ye (ö.931) ya da daha genel olarak Bağdatlı bir Mu'tezilî'ye atfederler.¹⁶

Üçüncü pozisyon arazların değil, sadece cevherlerin iade edilebileceğini söyler. Mu'tezilî Hişâm b. Amr el-Fuvâtî (ö. 845'ten önce), Abbâd b. Süleymân es-Saymerî (ö.864) ve Ebü'l-Abbâs el-Kalânîsî (ö. IX. yüzyıl) muhtemelen bu fikre sahipti.¹⁷

12 Bkz. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Dâru'l-Fünûn, 1928), 234; Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Said Abdüllatif Fûde (Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015), IV, 85-6; Seyfeddin el-Âmidî *Ebkârü'l-efkâr fî usûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2004), IV, 249.

13 Bkz. Bağdâdî, *Usûl*, 234. Bu görüş aynı zamanda Câhiz'a da atfedilir; bkz. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâ'ik*, 517; İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütellimîn fî'r-red ale'l-felâsife*, thk. Hasan Ensârî ve Wilferd Madelung (Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008), 175; Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, IV, 86.

14 Kelâmcılar 'cevherlerle' genelde atomları kastederler. Bedenler atom cevherlerinden müteşekkil olarak görülür. Maddî olmayan doğal varlıklar ise cevherler olarak tanımlanmazlar. Kelâmda arazlar için bkz. dipnot 8.

15 Bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. A. Abdürrahim Sâiyh (Kahire: Mek-tebetü's-sekâfeti'd-diniyye), 252; Bağdâdî, *Usûl*, 233-4; Cüveynî, *el-İrşâd*, 371.

16 İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 240; Âmidî, *Ebkâr*, IV, 250. Okuyucunun Ka'bî hakkındaki rivayetlerin tutarsız olduğunu akıld tutması gerekir; çünkü diğer kaynaklar ona hiçbir arazın iade edilemeyeceği fikrini atfeder; bkz. Ebü Reşid en-Nisâbü'rî, *Mesâ'ilü'l-ihtilâf beyne'l-Bağdâdiyyîn ve'l-Basriyyîn*, thk. Ma'n Ziyâde ve Ridvân es-Seyyid (Beyrut: Ma'hedü'l-inmâ'i'l-Arabî, 1979), 240.

17 Kalânîsî için bkz. Bağdâdî, *Usûl*, 234. Saymerî ve Fuvâtî için bkz. İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 240, 242 (aynı zamanda adı Ebü Bekir ez-Zebirî olan çok bilinmeyen bir Mu'tezilî alimden bahseder). Bizim bu görüşü Saymerî, Fuvâtî ve Zebirî'ye atfetmemiz teorik kalmaktadır ve bazı yazarlar tarafından sunulan (ve reddedilen) akıl yürütmeyle yapılan bir karşılaştırmadan gelmektedir. Onlara göre arazların iadesinin reddi iki iddiada ima edilir: Hiçbir araz başka bir arazda bulunamaz ve iade de belli bir arazın ('iade' denilen) iade edilen varlıkta bulunmasını gerektirir. Aynı iddialar Saymerî ve başka iki Mu'tezilî'ye atfedildiği için onların iadenin imkânının makul olması konusunda aynı görüşü savundukları varsayılır.

Bazı kaynaklar Ka'bi'yi daha önceki pozisyonla ilişkilendiren rivayetlerin aksine bu öğretiyi Ka'bi'ye atfeder.¹⁸ Ayrıca Eş'arî'nin eserlerinden birinin ve yine adı bilinmeyen bir Eş'arî'nin (ya da bir grup Eş'arî'nin) tüm arazların iade edilemezliğini savunduğu nakledilir.¹⁹

Dördüncü grup belli araz türleri gibi cevherlerin de iade edilebileceği savunur. Birkaç Mu'tezilî bu düşünceyi, iade edilebilen ve iade edilemeyen arazlar arasında ayırım yapan belli kriterler üzerinde ihtilaf etmek suretiyle savunmuştur. İskâfî ayırıcı kriterin süreklilik (yani peş peşe iki zaman diliminde var olabilme kapasitesi) olduğuna inanmıştır: Sürekli arazlar (örneğin renkler) iade edilebilir ve sürekli olmayan arazlar (örneğin sesler) iade edilemez. Ebü'l-Hüzeyl için kriterler arazları üretebilme kapasitesine sahip faille ilgilidir: Sadece ilahî kudretin altındakiler (örneğin tatlar ve renkler) iade edilebilir; hem insan hem de ilahî kudret altında olanlar (örneğin hareket ve sükûn) ise iade edilebilir değildir.²⁰ Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 915) bu iki şartı birleştirmiştir: İade edilebilirlik sadece insan kudretiyle üretilemeyen sürekli arazlar için söylenebilir.²¹ Ebû Haşim el-Cübbâî (ö. 933) ve Behşemîler Ebû Ali'nin açıklamasını daha da geliştirdiler. Bunu tabii illiyette üçüncü bir kriter (doğal sebepler tarafından oluşturulan arazların iade edilememesi) ekleyerek ve fail kriterini imkândan sübûta taşımak suretiyle (iade edilemezliğin sadece bazı insanlar tarafından *de facto* üretilmiş olan bireysel arazlar için geçerli olması) zayıflatarak gerçekleştirdiler.²²

İbn Sînâ sonrası müellifler, bu meseleye eşlik eden ve önceki kelâmcılar tarafından netleştirilmemiş bir meseleye dikkat çektiler: Ma'dûmun sübûtu iade için gerekli bir şart mıdır, değil midir? Çoğu Mu'tezilî bazı var olmayanların sâbit olduğunu düşünüyordu. Yok edilmiş şeyleri sâbit ma'dûmların alt kümesinden saydılar

18 Bkz. Nisâbüri, *Mesâ'il*, 240. Bağdâdî, *Usûl*, 234.

19 Bkz. İbn Fûrek, *Mücerred*, 252; Cüveynî, *el-İrşâd*, 371; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, thk. İbrahim Ağâh Çubukçu ve Hüseyin Atay (Ankara: Nur Matbaası, 1962), 213; Âmidî, *Ebkâr*, IV, 249. Bu kaynaklarda geçen adı bilinmeyen Eş'arî'nin Kalânîsi olması mümkündür; çünkü bu eserlere temel teşkil etmiş olabilen Bağdâdî'de Kalânîsi bu şekilde geçer.

20 Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, II, 56-7.

21 Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, II, 57; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, thk. Tâhâ Hüseyin ve İbrâhîm Medkûr (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, 1965), XI, 459; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 237.

22 Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI, 459-463; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 237-41. Ebû Hâşim anlatıldığına göre doğal sebeplilik kriteri hakkındaki fikrini ilk önce reddetmiş, sonrasında kabul ederek değiştirmiştir. Behşemîlerin iade anlayışları hakkındaki bilgi için bkz. Heemskerk, "Abd al-Jabbâr al-Hamadhânî", 127-56; Sophia Vasalou, *Moral Agents and their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008), 157-80.

ve böylece iadeyi sâbit bir şeyin varlık halini ya da sıfatını kaybettikten sonra tekrar kazandığı bir durum olarak tasavvur ettiler: Sübût iade için gereklidir. Eş'arîler, Mu'tezilîlere var olmayanın sübûtu konusunda varlık ve sübût arasındaki farkın sadece lafzî olduğunu ve böylece bütün var olmayanların aynı zamanda sâbit de olmadığını iddia ederek karşı çıkmışlardır. Buna rağmen sübûtun iade edilebilirlik için gerekli bir şart olmadığını düşünmüşlerdir. İade edilen şey yok oluşun üzerine sübûtunu korumamış dahi olsa orijinaliyle aynıdır.²³

İade için erken dönem kelâm delilleri, ilk yaratma ve varlığın zamansal belirsizliği arasındaki analogi üzerine kurulmuştur. Bunlar makalenin 6.1. alt bölümünde analitik olarak ele alınacaktır.

3. İbn Sînâ'da İade

İbn Sînâ'nın iade anlayışı İslam düşüncesinde hem doktrinel hem de sistematik sebeplerden ötürü bir dönüm noktası niteliğindedir. Hem İbn Sînâ'nın iadenin imkânını reddetmesi sonraki gelenekler üzerinde belirleyici bir etki ortaya koymuştur hem de onun ortaya koyduğu tartışmalar iade konusuna Meşşâî yapıdaki ilimler içerisinde belli bir pozisyon kazandırmıştır: İbn Sînâ iade konusunu eş-Şifâ'sının Metafizik'inin başında ele almıştır ve böylece iadenin aslen ve ilk olarak umur-i âmmenin bir konusu olduğunu ima etmiştir. İbn Sînâ *el-Kevn ve'l-fesâd*'ında bu noktayı, ay-altı âlemdaki bireylerin ay-üstü katmanların sûretlerininin tekrarının bir sonucu olarak sonsuz bir tekrar içerisinde var ve yok olup olmadığını tartışırken vurgulamıştır.

Meseleyi araştıran kişilerin kafası iade meselesinde ve bunun zorunlu olup olmadığı hususunda karışmıştır. Şayet bir feleğin bir şekli olduğu gibi iade edilebiliyorsa o zaman dünyevi (*arzî*) şeyler de bir benzeri olarak iade edilir. Ancak kendisi olduğu gibi yok olan şeyin aynı şahıs olarak iadesi mümkün değildir. Yine olduğu gibi yok olan şekil de aynı sayıyla ve dünyevi şeyler de oldukları gibi aynı sayıyla iade edilmezler. Yok olan şey (*gâib*) olduğu gibi iade edilmez. Buna karşı çıkan kişinin ilk felsefedeki bu rezaleti ortadan kalkana kadar kendisinden utanması gerekir.²⁴

Fiziği özellikle ilgilendiren soru ay-altı âlemin sonsuz devirlere sahip olup olmadığıdır. Öyle ki dünyanın her devri önceki devirde var olmuş müşahhas şeylerin

23 Bkz. Râzî, *el-Erba'in*, II, 39; Âmidî, *Ebkâr*, IV, 249-50.

24 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: et-Tabî'yyât: el-Kevn ve'l-fesâd*, thk. İbrâhîm Medkûr ve M. Kâsım (Kahire: Dâr-ru'l-kitâbi'l-Arabî, 1969), 196.12-16.

eşdeğer kopyalarını (benzerlerini) içerir (örneğin şu anki Sokrates önceki Sokrates'in sayısal olarak farklı eş değer bir kopyasıdır). Yok edilmiş olan aynı müşahhas şeyin iadesine gelecek olursak bu metafizikle ilgili bir sorudur. İbn Sînâ'nın son görüşü kelâmcıları dışarıda bırakmıştır: Metafizikten anlayan herkes ma'dûmun iadesini reddeder.²⁵

İadenin imkânına karşı olan delil İbn Sînâ külliyatından üç eserde görülür: eş-Şifâ'nın Metafizik bölümü, *et-Ta'likât* ve *el-Mübâhasât*. eş-Şifâ, iadeye karşı temel delillerden oluşan muhtasar bir formülasyon sunar. *et-Ta'likât* ise bu delillerden birinin arkasında yatan varsayımı açıklayan bir görüş ekler. *el-Mübâhasât* orijinal delilleri genişçe ele alarak ve yeniden formüle ederek bütün bu tartışmayı gözden geçirir.

İbn Sînâ iadeyi reddederken sezgiyi ve iki ana tümdengelimsel delili kullanmaktadır (ayrıt edilemezlik ve orijinal zaman diliminin iadesi delilini). Üçüncü tali bir delil varlığın iadesi delilidir. Bu bölüm sadece sezgiyi tartışacaktır; tümdengelimsel delillerin analizini beşinci bölüme bırakacaktır.

eş-Şifâ'da sezgiye dayanan delil oldukça veciz bir düşünceye indirgenir: akıl ma'dûmun iadesini reddetmek için bir ispata ihtiyaç duymaz.²⁶ *et-Ta'likât* ve *el-Mübâhasât* bazı ek açıklamalar sunar: Ma'dûmlar sâbit şeyler değildir ve iade sadece sâbit şeyler için geçerlidir.²⁷ Elbette iadenin gerçek manası gerçekten var olan bir şeyin daha öncesinde sahip olduğu ve sonrasında kaybettiği arazi bir durumu kazanmasıdır.²⁸ Özetlemek gerekirse ma'dûmun iadesi saçmadır; çünkü ma'dûmun sübûtu saçmadır. Bu, İbn Sînâ'nın Mu'tezile'nin ma'dûmun şeyliği öğretisine karşı meşhur hamlesidir. Ma'dûmun gayrı sübûtîliği ve onun iadesinin imkânsızlığı arasındaki bağlantı eş-Şifâ'da bahsedilen bir görüşle teyit edilmiştir. Kişi umûr-i âmenin esaslarını anladığında (ki bu ma'dûmun gayrı sübûtîliğini de kapsar) iadenin

25 Bana söylendiğine göre bu pasaj (kelâmdaki iade öğretisine değil de) Stoacı sonsuz dönüş öğretisine atıfta bulunuyor olabilir. Bunun böyle olduğunu zannetmiyorum; çünkü Stoacılar dönüşün sonsuzluğuna ve bunun gerçekleşmesinin şekline odaklanırlar (ekpyrosis ve yeniden doğuş aracılığıyla). Onlar dönüşün aynı dönüşün tekrarı olup olmadığına bakmamışlardır. Aynı şeyin dönüşü düşüncesi ile benzerinin dönüşü fikrinin birbirinden açıkça ayrı olması fikri kelâma uygundur.

26 Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: el-İlahiyyât*, thk. M. Müsâ, Süleyman Dünyâ ve Said Zâhid (Kahire: el-Hey'etü'l-âmmeh, 1960), I, 36.

27 Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: ed-Dâru'l-İslâmiyye), 149; İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, thk. Muhsin Bidârfer (Kum: İntişârât Bidâr, 1992), 154-5.

28 Bkz. İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 154-5. İadenin doğru anlamı hakkında benzer düşünceler aynı zamanda şu eserlerde görülür, İbn Sînâ, *Risâle Adhaviyye fi emri'l-me'âd*, thk. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1949), 36; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Michael E. Marmura (Provo: Brigham Young University Press, 2000), 215-6.

imkânını reddeder.²⁹ Kişi iadenin imkânsızlığını yalnızca ma'dûmun sâbit olmadığını bilmesi koşuluyla sezgisel olarak bilebilir.

İbn Sînâ öncesi gelenekte de sezgiye başvurulmuştur. Lakin İbn Sînâ sonrası müellifler sezgiye başvurma ve ma'dûmun gayrı sâbitliği arasındaki –İbn Sînâ için açık olan– bağlantıyı vurgulamama eğiliminde olmuşlardır.³⁰

İadeyi savunanlar sezgiye başvurma'nın iki sebepten dolayı yanlış olduğunu iddia ettiler. İlki sezgisel doğrular onları algılayan herhangi bir kişi tarafından doğru olarak kabul edilmelidir ki, bu da onların icmâ yoluyla kabul edilmelerini gerektirir: İadenin imkânı üzerinde herhangi bir icmâ bulunmadığı için (Eş'arîler ve çoğu Mu'tezile böyle düşünmüyorlar) iadenin imkânsızlığı sezgisel olmayan bir mesele olarak bilinir. İkinci olarak, geçerli deliller iadenin mümkün olduğunu kanıtlar: Hiçbir sezgisel bilgi parçası geçerli bir delilin sonucuyla çelişemez.³¹

İbn Sînâ'nın *el-Mübâhasât*'ındaki bir pasaj benzer itirazları cevaplamayı hedefleyerek bir yorum eklemiştir: Sezgisel doğrular sezgisel olmalarına rağmen herkesçe kabul edilmeyebilir. Çünkü bazı insanların kafaları kötü akli huylardan (önyargı, partizanlık) ya da diğer bağlamsal faktörlerden ötürü karışabilir ve böylece bu doğruların sezgiselliğini anlamakta başarısız olurlar (üçüncü halin imkânsızlığı prensibini reddedenler gibi).³² Fahreddin er-Râzî (ö. 1210) *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'sinde İbn Sînâ'nın sezgisel olan doğruların, içeriklerinin dışındaki faktörler nedeniyle sezgisel olmayana dönüşebileceğini söylediği yorumunda bulunmuştur.³³

29 Bkz. İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, I, 36.

30 Bkz. İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfe*, 178; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 48; Fahreddin er-Râzî, *el-Mûlahhas fî'l-hikme ve'l-mantık*, MS Berlin, Staatsbibliothek, Or. Oct. 623, 80b; Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, IV, 108; Âmidî, *Ebkâr*, IV, 252; Necmeddin el-Kazvîni el-Kâtibi, *Hikmetü'l-ayn*, thk. Salih Aydın (Kahire, 2002), 8; Şehrezûrî, *Resâ'ilü'ş-Şecereti'l-ilâhiyye fi ulûmi'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, thk. Necef Kulu Habîbî (Tahran: Müessesesi-i Pejûtheş-i Hikmet ve Felsefe, 2004), II, 48; Hillî, *el-Esrârü'l-hafîye fî'l-ulûmi'l-akliyye* (Kum: Müessesesi-i Büstân-i Kitâb, 2009), 417; Adudüddin el-Îci, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelem*, (Beirut: Âlemü'l-kütüb), 371; Süyûrî, *el-Levâmi'u'l-ilâhiyye*, 368; Gıyâsiddin ed-Deşteki, *Şifâü'l-kulûb: Havâşü'ş-Şifâ, Müsennefât* içinde, thk. Abdullah Nûrânî, II (Tahran: Dânişgâh-i Tehrân, Encümen-i âsâr ve mefâhir-i ferhengî, 2007), 445; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi esfâri'l-akliyyeti'l-erba'a*, thk. Rızâ Lutfî (Beirut: Dâru'l-ihyâ ve'l-türâsi'l-Arabi, 1981), I, 356.

31 Bkz. İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfe*, 178; Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, IV, 111; Âmidî, *Ebkâr*, IV, 255; İci, *el-Mevâkıf*, 371.

32 Bkz. İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 154-5.

33 Bkz. Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 48. Benzer bir yorum için Şehrezûrî, *Resâ'ilü'ş-Şecereti'l-ilâhiyye*, II, 47. Teftâzânî *el-Mebâhis*'i alıntılar ama bu akıl yürütmeyi reddeder; bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeire (Beirut: Âlemü'l-kütüb, 1998), V, 85.

4. İbn Sînâ'dan Sonra İade

İbn Sînâ sonrası müellifler iadenin imkânına olan tavırlarına göre üç ana gruba ayrılabilir: İadeyi açık bir şekilde reddedenler; onu açık bir şekilde savunanlar; belirsiz, tutarsız ya da tarafsız olanlar.

İlk grup birden fazla alt gruba ayrılabilir. İlk İbn Sînâ'nın Behmenyâr b. Merzûbân (ö. 1066) ve Ebü'l-Abbâs el-Levkerî (ö. 1123) gibi doğrudan ya da dolaylı öğrencileridir ve bunların iadeye karşı duruşları İbn Sînâ'nınkine dayanmaktadır.³⁴ İkincisi geç dönem Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 1044) ve İbnü'l-Melâhimî (ö. 1141) ve onlardan etkilenen İmâmî Sadîdüddin el-Himmâsî'dir (ö. XIII. yüzyılın başları): Onların iadeye karşı duruşları esasen Behşemîlerin iade mefhumunu hedef almaktadır.³⁵ Üçüncüsü Şihâbüddin es-Sühreverdî'dir (ö. 1191) ve Sühreverdî'nin iadeyi reddi İşrâkî okula mensup diğer geç dönem müellifleri, yani İbn Kemmûne (ö. 1284), Şemsüddin eş-Şehrezûrî (ö. XIII. yüzyıl sonları), Kutbüddin eş-Şîrâzî (ö.1311) ve Nasîrüddin et-Tûsî'yi (ö. 1274) etkilemiştir. Sonrasında Tûsî de İmâmî geleneği, yani Kemâleddin el-Bahrânî (ö. 1299-1300), el-Allâme el-Hillî (ö. 1325) ve el-Mikdâd es-Suvûrî'yi (ö. 1423) etkilemiştir.³⁶ Son olarak iade Sadruddin ed-Deştakî (ö. 1498 ya da 1499), Celâlüddin ed-Devvânî (ö. 1502), Gıyâsüddin ed-Deştakî (ö. 1542), Mîr Dâmâd (ö. 1631) ve Molla Sadrâ (ö. 1640) gibi geç İnan geleneğine mensup müellifler tarafından reddedilmiştir. Bu isimlerin meseleye yaklaşımı erken kaynakları (İbn Sina'nın eş-Şifâ'sı ve *el-Mübâhasât*'ını) yeniden keşfetme istekleri sebebiyle de dikkat çeker.³⁷

34 Bkz. Behmenyâr, *et-Tahsil*, 290; Ebü'l-Abbâs el-Levkerî, *Beyânü'l-hak bi-zamânî's-sıdk: el-İlâhiyyât*, thk. İbrâhîm Dibâcî (Tahran, 1994), 31.

35 Bkz. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâ'ik*, 526-32; İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfe*, 175-9; Himmâsî, *el-Munkuz mine't-taklid* (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1991), II, 190-6.

36 Bkz. Şihâbüddin es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, thk. Henri Corbin (Tahran: Pejuheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1993), 238-9; İbn Kemmûne, *el-Kâşif: el-Cedîd fi'l-hikme*, thk. Hâmid Nâcî İsfahânî (Tahran: Müessesesi-i Pejuheş-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, 2008), 86-8; Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecere-ti'l-ilâhiyye*, 44-8; Kutbüddin eş-Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, thk. Abdullah Nürânî ve Mehdi Muhakkık (Tahran: Müessesesi-i Mütâlaât-i İslâmî, Dânişgâh-i Tehrân, McGill University, 2001), 509; Nasîrüddin et-Tûsî, *Tecridü'l-i'tikâd*, thk. M. Cevâd Hüseyinî Celâlî ([Tahran]: Mektebetü'l-İlâmî'l-İslâmî, 1986), 199; Nasîrüddin et-Tûsî, *Telhisu'l-Muhassal*, thk. Abdullah Nürânî (Beyrut: Dâru'l-Advâ', 1985), 390-2; Nasîrüddin et-Tûsî, *Kavâ'idü'l-akâ'id (Telhisu'l-Muhassal içinde)*, 463; Bahrânî, *Kavâ'idü'l-merâm fi ilmi'l-kelem*, thk. A. el-Muzaffer (Kerbela: el-'Atebetü'l-Hüseyniyetü'l-Mukaddese, 2014), 358-60; Hillî, *el-Esrâr*, 417-8; Hillî, *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecridi'l-i'tikâd*, thk. Hasanzâde el-Âmülî (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1986), 73-5; Süyürî, *el-Levâmî'u'l-ilâhiyye fi'l-mebâhisi'l-kelemîyye*, thk. Muhammed Ali Tabâtabâî (Tebriz, 1976), 368-9. Hillî'nin anlayışı için okuyucu şu esere bakabilir: Sabine Schmidtke, *The Theology of al-'Allâma al-Hillî (d. 726/1325)* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1991), 211-22.

37 Bkz. Devvânî, *Hâşiye ala Şerhi'l-Kuşçu* (Kuşçu, *Şerhu Tecridi'l-akâ'id içinde*), Cambridge (Massachuset-

İadeyi savunan grup Ebül-Feth eş-Şehristânî (ö. 1153), Seyfüddin el-Âmidî (ö. 1233), Abdullah el-Beyzâvî (ö. 1286 veya 1316), Şemseddin es-Semerkindî (ö. 1310), Şemsüddin el-İsfahânî (ö. 1348), Adudüddin el-Îcî (ö. 1355), Sa'düddin et-Teftâzânî (ö. 1390), muhtemelen Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö.1414), İbn Arafe (ö. 1401), Ali Kuşçu (ö. 1474), ve Ebû Abdullah es-Senûsî (ö. 1490)³⁸ gibi İbn Sînâ sonrası Eş'arîlerin çoğunluğunu kapsar. Onların iade savunusu Ebül-Hasan el-Eş'arî (ö.936), Ebül-Meâlî el-Cüveynî (ö. 1085), Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 1111) ve Fahreddin er-Râzî (ö.1210) gibi klasik Eş'arî kaynaklarından yararlanır. Zeydî Abdullah en-Nairî (ö.1472) de iadenin imkânını savunmuştur; ama onun savunusu Eş'arî değil Behşemî otoritelerden faydalanır.³⁹

Üçüncü grup çeşitli sebeplerden ötürü iadeye karşı tavırları muğlak olan yazarları içerir. Gazzâlî iadenin imkânını *el-İktisâd*'ında savunurken iadenin imkânsızlığını zımnen kabul ettiği ve yeniden diriltilmiş bedeninin gayet de orijinal olanın eş değer bir kopyası olabileceğini kabul ettiği *Tehâfüt*'ünde savunmamıştır.⁴⁰ İadenin imkânını savunurken Teftâzânî de bir nebze Gazzâlî'ninkine benzer alternatif deflasyonist bir görüş önermiştir.⁴¹ Râzî felsefî tarafı daha baskın *el-Mebâhis*'te iadeyi

ts), Harvard College Library, Widener Library, OL 22800.10.5f, 66-68; Gıyâsüddin ed-Deşteki, *Havâşü's-Şifâ*, 438-57; Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, thk. Hâmid Nâci İsfahânî (Tahran, 2013), 153-71; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye*, I, 353-62. İadeye İbn Sînâcı itiraza ek olarak Mîr Dâmâd Yemenî felsefesi üzerine kurulmuş bir reddiye sunmuştur. Bu reddiye özellikle sonsuzluk (*dehr*) seviyesinde bütün geçici varlıkların sâbit ve birlikte var olduğu ve her birinin bu geçici düzen içerisinde ezelde belirlenmiş bir konumu olduğu, başka bir konumda bulunamayacakları çünkü diğer türlü bir varlığın iki varlık örneğine sahip olacağı iddiasına dayanır. Bkz. bkz. Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 155-6.

38 Bkz. Tâcüddin eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelem*, thk. Alfred Guillaume (Londra: Oxford University Press, 1934), 468; Âmidî, *Ebkâr*, IV, 249-60; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr min metâli'l-enzâr*, thk. Abbâs Süleymân (Kahire & Beyrut: al-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, Dâru'l-Cil, 1991), 220-1; Muhammed b. Eşref es-Semerkindî *es-Sehâ'ifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf (Kuveyt, 1985), 91-3; Îcî, *el-Mevâkif*, 371-2; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 82-8; Seyyid Şerîf el-Cürcânî *Şerhu's-Şerîf el-Cürcânî ale'l-Mevâkif li'l-Adudüddin el-Îcî* ([İstanbul]: Dâru't-tibâ'atü'l-âmire, 1894), II, 440-2; İbn Arafe, *el-Muhtasarü'l-kelemî*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-sekâfetü'd-diniyye), 976-80; Alâeddin Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîdî'l-akâ'id*, MS Cambridge (Massachusetts), Harvard College Library, Widener Library, OL 22800.10.5f, 66-68; Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, *Şerhu Akâidetü ehli't-tevhîdî'l-kübrâ* (İsmâil el-Hâmidî, *Havâşî alâ Şerhi'l-kübrâ li'l-Senûsî* içinde), (Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihî, 1936), 493-4. Sonraki Eş'arîlerin iade hakkındaki görüşleri hakkında bilgi için bkz. Abdelkader Al Ghouz, "Recasting al-Baydâwî's Eschatological Concept of Bodily Resurrection: Shams al-Din al-Işfahânî and Ahmad al-Ijî in Comparative Perspective", *Mamluk Studies Review* 20 (2017), 39-54; Thomas Würtz, "The Orthodox Conception of the Hereafter: Sa'd al-Din al-Taftazânî's (d. 793/1390) Examination of Some Mu'tazilî and Philosophical Objections", *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, ed. Sebastian Günther ve Todd Lawson (Leiden: Brill, 2017), 469-86.

39 Bkz. Necrî, *Merkâtü'l-enzârî'l-muntaza' min giyâti'l-efkâr şerhu'l-Kalâ'id fi tashihi'l-akâ'id*, MS Privately-owned by Muḥammad ibn Muḥammad al-Kıbsî [contactable via the Imam Zayd ibn 'Ali Cultural Foundation (Yemen)], manuscript accessible at <https://catalog.princeton.edu/catalog/9978494763506421#view>, 189-90.

40 Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, 213-5; Gazzâlî, *Tehâfüt*, 214-9.

41 Bu görüşe göre diriltilmiş beden orijinal olan bedenden ikisinin metafiziksel olarak özdeş olmasından bağımsız bir şekilde algısal olarak ayırt edilebilir olmalıdır. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 88.

reddedip ve *el-Mûlahhas*'ında meseleye dair tarafsız bir pozisyon alırken ana kelâm eserlerinde iadeyi savunmuştur.⁴² Sonuç olarak da Râzî tartışmanın her iki tarafı için de belirleyici bir etki göstermiştir: Hem iade karşıtları hem de savunucuları onun fikirlerini kendi görüşlerini savunmak için nakletmişlerdir. Hem muğlak bir ret hem kabul hem de tarafsız kalma görüşlerinden oluşan düşünce Râzî'den oldukça etkilenen Esîruddin el-Ebherî (ö.1265)⁴³ ve Necmüddin el-Kazvîni el-Kâtîbî'de (ö. 1276) görülür.⁴⁴ Geç dönem Mu'tezile'den Takıyyüddin en-Necrânî ise (ö. XIII. yüzyıl) tarafsız görünmektedir.⁴⁵

Özet olarak, İbn Sînâ sonrası düşünce ekollerinin çoğunluğu iadenin imkânını reddetmiştir ve iadenin imkânını savunanlarda da tereddütler bulunmaktadır. Bu durum özellikle İbn Sînâ öncesinde kelâmcıların büyük çoğunluğunun iadenin imkânını (en azından belli varlık sınıfları için) kabul ettiği doktrinsel manzarayla karşılaştırıldığı zaman şaşırtıcı hale gelir. Bu değişim üç ana bağlamsal unsurun toplamı ile açıklanabilir.

İlki yukarıda bahsedilen bütün müelliflerin (Necrî gibi bazı Zeydileri istisna edersek) ma'dûmun şeyliği öğretisini reddetmesidir.⁴⁶ İbn Sînâ ma'dûmun gayrı sübûtu ile onun iadesinin imkânsızlığı arasında bir lüzum ilişkisi kurmuştur: İlki kabul eden diğerini de kabul etmek zorundadır. Çoğu müellif İbn Sînâ ile diğer konularda aynı fikirde olmasa dahi bu lüzumun geçerliliğini kabul etmiştir. Dikkate değer bir örnek İbn Sînâ'ya antropoloji ve eskatolojiyle ilgili meselelerde muhalif olmasına rağmen onun iadeye olan itirazlarını destekleyen İbnü'l-Melâhimî'dir.⁴⁷ Necrî bu çıkarımı karşı olgusal olarak kabul etmiştir: Eğer ma'dûm gayrı sâbit ol-

42 Bkz. Râzî, *el-Erba'in*, II, 39-44; Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, I, 47; Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddîmin ve'l-müteahhîrin mine'l-ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellîmin*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1978), 231, 234; Râzî, *el-Mûlahhas*, 77a, 237a-237b; Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, IV, 108-114.

43 Bkz. Esîruddin el-Ebherî, *Makâsîdü'l-merâsid*, Ragıp Paşa Kütüphanesi, nr .682, 36a-36b; Esîruddin el-Ebherî, *Keşfü'l-hakâ'ik*, Kütübhâne-i Meclis-i Şûrâ-i Millî, 9: 2752, 111-113. Ebherî iadenin imkânsızlığı hakkındaki klasik argümanların çoğu hakkında kuşkuludur.

44 Bkz. Necmüddin el-Kazvîni el-Kâtîbî, *Câmi'u'd-dekâ'ik fî keşfi'l-hakâ'ik*, MS Paris, Bibliothèque Nationale de France, Département de Manuscrits, Arabe 2370, 149a-149b (iadeyi reddeder); Necmüddin el-Kazvîni el-Kâtîbî, *Hikmetü'l-ayn*, 7-8 (tarafsız); Necmüddin el-Kazvîni el-Kâtîbî, *el-Mufasssal fî şerhi'l-Muhassal*, Ragıp Paşa Kütüphanesi, nr. 648, 234a-235b (iadeyi kabul eder).

45 Necrânî iade hakkında amaca dönük bir bakış açısına sahiptir. Fikri tam olarak benimsemeyen cismânî dirilişi savunmak için muhtemel yollardan birisi olarak onu kabul eder. Dikkate değer bir biçimde yeniden dirilmeye olan "her ne gerekiyorsa" yaklaşımının savunucuları olarak Zeydileri zikreder. Bkz. Necrânî, *el-Kâmil fî'l-istiksa' fî mâ be'leğnâ min kelâmi'l-kudemâ*, thk. Seyyid Muhammed eş-Şâhid (Kahire, 1999), 417-21, 425-32.

46 Nairî bu konuda Behşemî otoriteleri takip eder.

47 Bkz. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâ'ik*, 530-2; İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfe*, 177-8. Aynı zamanda bkz. Bölüm 4.

saydı onu iade etmek imkânsız olurdu. Râzî'nin de belirttiği üzere Eş'arî okulu, ma'dûmun sâbit olmaması ile onu iade etmenin imkânının bağdaştığını savunduğu için büyük bir istisnadır.⁴⁸

İkinci bağlamsal unsur İbn Sînâ'nın ruhsal antropolojisinin kelâmcılar arasında yayılmasıdır. Gayrı cismânî ölümsüz bir ruhun varlığı (bu görüş ittifakla kabul edilmiş olmaktan uzak olsa da) İbn Sînâ sonrası kelâmın birçok kilit ismi tarafından kabul edilmiştir.⁴⁹ Bu konu bu bağlamla alakalıdır; çünkü bedensel ölümden kurtulan bir ruhun varlığı iadeye gerek duymadan yeniden diriltilmiş bireyin kimliğini korur. Eğer kişinin kimliğinin ilkesi ruhu ise ve eğer ruh da bedeninin fesadından sonra yaşamaya devam ederse iade gereksiz hale gelir. Kişi yok edilmiş bir şey iade edildiği için değil (sürekli olan) ruh aynı olduğu için aynıdır. Ruhsal bir bakış açısından ma'dûmun iadesi yeniden dirilmede elde edilen bedeninin orijinal olanla sayısal olarak aynı olup olmadığı ikincil sorusuyla ilişkili olur ve eskatolojik öneminin çoğunu kaybeder. Kısaca, ruhsal antropoloji iadeyi başlangıçtaki formülasyonunu sağlayan eskatolojik işlevinin çoğundan soyutlar.

Üçüncü bağlamsal unsur: Tamamen cismânî antropolojileri savunanlar arasında bile birçok müellif, iadeye ihtiyacı es geçen ya da en azından böyle yapma girişiminde bulunan yeniden dirilme modellerini kullanmıştır. İbnü'l-Melâhimî, Himmâsî, Bahrâni ve Hillî gibi düşünürler (aslen Kerrâmîler ve muhtemelen Ebû Osman el-Câhız tarafından savunulmuş olan) yeniden bir araya getirme modelini kabul etmiştir: Yeniden dirilme bedeninin maddî parçaları ayrıldıktan sonra onların yeniden birleştirilmesine dayanır.⁵⁰ Yoktan (*ex nihilo*) iade gereksiz görülmektedir; çünkü kişi esasen var olmaya devam eden maddî parçaların (ya da en azından bazılarının) toplamıdır. Bu pozisyonun doğruluğu oldukça tartışmalıdır.⁵¹ Burada önemli olan, yeniden birleşme modelinin kullanılmasının birçok cismânî antropolojiyi savunan yazarın neden iadeyi reddettiğini açıklamaya katkıda bulunmasıdır.

48 Bkz. Râzî, *el-Erba'in*, II, 39.

49 Agnostik görüşler Âmidî'de bulunur (*Ebkâr*, IV, 302) ve Necrâni (*el-Kâmil*, 427-30). Cismânilik form-ları İbnü'l-Melâhimî (*Tuhfe*, 154-168), Himmâsî (*Munkız*, I, 291-96), Bahrâni (*Kavâ'id*, 365-7), Hillî (*el-Esrâr*, 364-9) ve Süyûrî (*el-Levâmi'u'l-ilâhiyye*, 369-70) tarafından savunulmuştur.

50 Bkz. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâ'ik*, 517; İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfe*, 175; Himmâsî, *el-Munkız*, II, 180-9; Bahrâni, *Kavâ'id*, 358-69; Hillî, *el-Esrâr*, 573.

51 Râzî maddî bir varlığın bireyselleşmesinin o varlığın ölümü anında yok olan belli arazlara dayandığını tartışmıştır: Eğer iade mümkün olsaydı parçaları yeniden bir araya gelen varlık orijinal olanla aynı olmazdı çünkü onu bireysel kılan arazlar mevcut olmazdı (*Muhassal*, 234; *el-Mûlahhas*, 237a-237b). Ma'dûmun iadesini kabul etmeden bu meseleyi çözmeye çabaları Necrî (*Kâmil*, 430-1) ve Bahrâni (*Kavâ'id*, 351-2)'de bulunabilir.

5. İadeye Karşı Deliller

5.1 Gayrı Sübût ve Onun Çıkarımlarına Dayanan Argümanlar

İbn Sînâ'nın iadeyi reddi bu konudaki sonraki tartışmalar için belirleyici bir rol oynamıştır: İadenin imkânına karşı başlıca tündengelimsel delillerden altısı İbn Sînâ sonrası yazarlar tarafından tartışılmıştır. Nitekim bu delillerin üçü zaten İbn Sînâ'nın metinlerinde mevcuttur. Bu ve bundan sonraki alt bölüm bu delilleri teker teker, delilin gelenekte geçirdiği en belirgin dönüşümü ve karşılaştığı zorlukları vurgulayarak ele alacaktır.

Bu bölüm, var olmayanın gayrı sübütünü açık veya kapalı bir varsayım olarak kabul eden üç delil üzerine odaklanacaktır: (i) Ayırt edilemezlik üzerine kurulan delil; (ii) yüklemenin imkânsızlığı üzerine kurulan delil ve (iii) ara boşluğun imkânsızlığı üzerine kurulan delil.

Ayırt edilemezlik üzerine kurulan birinci delil zaten İbn Sînâ'nın metinlerinde mevcuttur. *eş-Şifâ* daha sonrasında *el-Mübâhasât*'ta önemli ölçüde açıklanan ve genişçe ele alınan delilin oldukça muhtasar bir versiyonunu sunar.⁵² Akıl yürütme şöyledir: A yok edilmiş orijinal varlık, B iade edil(diği varsayılan) varlık olsun ve C de B'nin yeni yaratılmış eş bir kopyası olsun. İbn Sînâ B ve C'nin sayıdan başka hiçbir şeyde farklılaşmadığını söyler: Onlar sayısal olarak farklı varlıklardır; fakat bütün sıfatları aynıdır. Bütün sıfatları aynı olduğu için de B ve C'den hangisinin A olmayı hak ettiği konusunda ikisi arasında ayırım yapma yolu bulunmamaktadır. Sonuç: İkisinin de A olduğu söylenemez. İbn Sînâ bunun neden böyle olduğu konusunda net değildir; ama mesele yeterli sebep prensibinin etrafında dönüyor görünür: Eğer ikisinden hiçbiri bir diğerinden daha fazla 'A olmayı hak etmiyorsa' A mevzubahis olduğu müddetçe ikisi de eşittir (yani biri çıkıp birinin A diğerinin ise A olmadığını söyleyemez).

eş-Şifâ'da zımnen, *el-Mübâhasât*'ta ise açık bir şekilde ifade edilen ön bir itiraz B ve C arasındaki farkın onların ontolojik geçmişlerine dayandığını öne sürer: B öncesinde var olan ve yok edilen varlıktır, C'nin ise önceden bir varlığı yoktur. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse B'nin A ile C'nin paylaşmadığı özel bir geçmiş ilişkisi vardır.

İbn Sînâ bu itiraza iki cevap sunmuştur. İlk tartışmalı cevap, itirazın sonucu doğru saydığını ileri sürer: Bu itiraz tam da İbn Sînâ'nın delilin sorguladığı ayırt

52 Bkz. İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, I, 36; İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 154, 326-7.

edilebilirliği doğru varsayar. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse itiraz B ile A arasındaki aynılığı, B ile C arasındaki ayırt edilebilirliği temellendirmek için kullanır ama ikisi (aynılık ve ayırt edilebilirlik) aslında aynı unsurlardır.⁵³

İkinci daha güçlü cevap itirazın var olmayanın sübütünü gerektirdiğini iddia eder. Çünkü yok edilmiş şeyin varlığını yitirdikten sonra kalıcı bir kimlik elde ettiğini ve bu kalıcı kimliğin varlığın ontolojik tarihini izleme imkânı için temel olduğunu varsayar. Bir başka deyişle ayırt edilme, ontolojik tarih aracılığıyla, kimliğin yok edildikten sonra sürekliliğini gerektirir ki bu da dolaylı olarak ma'dûmun sübütünü gerektirir. Fakat ma'dûmun sübütü saçmadır.

Ayırt edilemezlik üzerine kurulmuş olan delil İbn Sînâ sonrası gelenekte yaygınlığını sürdürmüştür ve formüleştirmesi de (İbnü'l-Melâhimi'nin Behşemilere özgü olan reddiyesi bir istisna olmak üzere⁵⁴) oldukça az dönüşüm⁵⁵ geçirmiştir.

İbn Sînâ sonrası ayırt edilemezlik deliline itiraz edenler ayırt edilemezlerin kimliğine başvurur: Eğer iki varlık bütün sıfatları paylaşıyorsa onlar sayısal olarak aynıdır. Başka bir ifadeyle İbn Sînâ'nın delili sayısal olarak farklı ama ayırt edilemez varlıkların (B ve C örneğindeki gibi) var olabileceği hakkındaki kabul edilemez öncüle dayanır. Bu görüşü eleştirenler aynı zamanda ayırt edilemezlerin iade konusunda reddedilmesi durumunda diğer konularda da reddedileceğine dikkat çekmişlerdir: Yeni yaratılmış olan ayırt edilemez bir kopyaya sahip olabilir. Kısaca ayırt edilemezlerin kimliğinin reddi İbn Sînâ delilinin önemli (muhtemelen kastedilme-

53 Bu cevap tartışmalıdır; çünkü eleştirenler İbn Sînâ'nın delilinin sonucu doğru varsaydığını söyleyebilir (yani yukarıda ontolojik tarih aracılığıyla yapılan ayrımın geçerli olmadığını varsayar). Mevzubahis nokta bu tür bir ayrım şeklinin mümkün olup olmadığı üzerinedir.

54 Bkz. Behmenyâr, *et-Tahsîl*, thk. Murtazâ Mutahharî (Tahran: Dânişgâh-i Tehrân, 1996), 290; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 214; Levkerî, *Beyânü'l-hak*, 31; İbnü'l-Melâhimi, *el-Fâ'ik*, 529-32; İbnü'l-Melâhimi, *Tuhfe*, 177-8; Râzî, *el-Erba'in*, II, 42-4; Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, I, 48; Râzî, *Muhassal*, 231-2; Râzî, *el-Mülâhhas*, 80a; Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 110, 113; Himmâsî, *el-Munkız*, II, 193-5; Âmidî, *Ebkâr*, IV, 253, 256-7; Ebherî, *Tenzil*, 46a; Kâtibî, *Hikmetü'l-ayn*, 8; Tûsî, *Tecridü'l-i'tikâd*, 119; Tûsî, *Telhisu'l-Muhassal*, 392; İbn Kemmûne, *el-Kâşif*, 87; Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, II, 45-7; Semerkandî, *es-Sehâ'ifü'l-ilâhiyye*, 92-3; Beyzâvî, *Tavâli'*, 220-1; Beyzâvî, *Misbâhu'l-ervâh*, 191; Hillî, *el-Esrâr*, 417; Hillî, *Keşf*, 73; Mahmûd b. Abdurrahmân el-İsfahânî, *Tesdidü'l-kavâ'id fi şerhi Tecridü'l-akâ'id*, thk. Hâlid b. Hammâd el-Advânî (Kuveyt: Dâru'z-ziyâ', 2012), I, 339, 341; İcî, *el-Mevâkif*, 372; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 87; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, II, 442; Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, 68; Gıyâsüddin ed-Deşteki, *Havâşî's-Şifâ*, 438-45; Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 157-9; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'aliye*, I, 359-60.

55 Behşemilerin ayırt edilemezlikten ma'dûmun şeyliği kabul edilseydi bile kaçınmayacağını iddia etti; çünkü onlar ma'dûm varlıkların tüm bireyselleştirici sıfatlarını kaybettiğine inanır: Ma'dûm bir atomdur; ama onu başka bir atomdan ayırılabilir kulan tüm sıfatlardan mücerrettir. Her şeyi bilen (*omniscient*) bir varlık bile aynı türdeki ma'dûm varlığı bir diğerinden ayıramaz.

yen) bir sonucudur.⁵⁶ Râzî epistemik ayırt edilemezlik (mümkün ama mantıksız) ve gerçek ayırt edilemezlik (imkânsız) arasındaki farka değinerek bu soruyu daha da derinleştirmiştir: Kişi bireysel bir şeyi bir başkasından onun ayırt edici sıfat(larını) kavramadığı için ayırt edemeyebilir; fakat bu, ikisinin gerçekten de ayırt edilemez olduğu (yani bütün sıfatları paylaştığı) anlamına gelmez. Özetle Râzî, İbn Sînâ'nın delilinin epistemik ve gerçek ayırt edilemezlik arasındaki hatalı örtüşmeye dayanıldığı imasında bulunur.⁵⁷

Bu tür bir itirazın cevabı, ayırt edilemezlerin kimliğini reddetmenin aslında mümkün olduğunu şeklindeki iddiadır. Tûsî'nin akıl yürütmesi Râzî'nin görüşünü başa koyması bakımından dikkate değerdir: İade edilen B varlığı ve onun bire bir kopyası C gerçek bütün sıfatları paylaşılır ve aralarındaki fark sadece tasavvurî veya hayalî olur.

Yüklemlemenin imkânsızlığı üzerine kurulan delil (ii), Behmenyâr ve Levkerî'nin ayırt edilemezlik deliline dayanan formülasyonlarında yer alan şekilde İbn Sînâ'nın metinlerinde açık bir şekilde bulunmamaktadır. Bununla beraber bu delilin tarihsel kökenleri İbn Sînâ'nın ayırt edilemezlik delilinde karşımıza çıkmaktadır.⁵⁸ Râzî bu delili yüklemlemenin imkânsızlığından bambaşka bir delile dönüştürür. Bunu ise kendisinden sonraki gelenekte standart hale gelen bir formülasyonla gerçekleştirir: var olmayan gayrı sâbit bir şey olmayandır ve şey olmayan, iadeyi mümkün kılan muayyen arazlar da dâhil olmak üzere, araz sahibi olamaz.⁵⁹ Râzî

56 Bkz. Râzî, *el-Erba'in*, II, 44; Âmidî, *Ebkâr*, IV, 256-7; Ebherî, *Tenzil*, 46a; Kâtibî, *Hikmetü'l-ayn*, 8; Tûsî, *Telhisu'l-Muhassal*, 392; Semerkandî, *es-Sehâ'ifü'l-ilâhiyye*, 92-3; Beyzâvî, *Tavâli'*, 220-1; Beyzâvî, *Misbâhu'l-ervâh*, 191; İsfahânî, *Tesdid*, I, 341; İcî, *el-Mevâkîf*, 372; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 87; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, II, 442; Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, 68.

57 Râzî, *Muhassal*, 232; Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, IV, 113-4. Aynı akıl yürütmeden Teftâzânî de bahseder: *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 87; Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, 68.

58 Onların ayırt edilemezlik üzerine kurulan delilleri ma'dûmun sıfatlara sahip olamayacağını söyler, ki bu da yüklemenin imkânsızlığı üzerine kurulan argümanın arkasında yatan temel fikirdir. Onların akıl yürütmesi şöyledir: İade ma'dûmun benzerlerinden ayrı olmasını gerektirir; bu ayırım ma'dûma pozitif bir sıfat atfedilmesini gerektirir ki bu da ayırımın zemini olur. Fakat ma'dûm pozitif sıfatlara sahip olamaz. Bkz. Behmenyâr, *et-Tahsîl*, 290; Levkerî, *Beyânü'l-hak*, 31.

59 Bkz. Râzî, *el-Erba'in*, II, 42; Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, I, 47; Râzî, *Muhassal*, 231; Râzî, *el-Mülâhahas*, 80a; Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, IV, 109; Âmidî, *Ebkâr*, IV, 252-3; Ebherî, *Tenzil*, 46b-46a; Kâtibî, *Hikmetü'l-ayn*, 8; Kâtibî, *el-Mufasssal*, 235b-235a; Tûsî, *Tecridü'l-i'tikâd*, 119; Tûsî, *Telhisu'l-Muhassal*, 392; İbn Kemmûne, *el-Kâşif*, 87; Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, II, 45-7; Semerkandî, *es-Sehâ'ifü'l-ilâhiyye*, 92; Beyzâvî, *Tavâli'*, 220-1; Beyzâvî, *Misbâhu'l-ervâh*, 191; Hillî, *el-Esrâr*, 417; Hillî, *Keşf*, 73-4; İsfahânî, *Tesdid*, I, 335-8; İcî, *el-Mevâkîf*, 372; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 87; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, II, 442; Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, 66-8; Gıyâsüddin ed-Deşteki, *Havâşü's-Şifâ*, 438-45; Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 157-159; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye*, I, 359-60.

ilk öncülün (var olmayanın gayrı sâbit oluşu) sezgisel olduğunu açıklamıştır. Fakat ikinci öncül (gayrı sâbit olana sıfat atfetmenin imkânsızlığı) ispat gerektirmektedir. Râzî, İbn Sînâ'nın ma'dûma (ve sâbit olmayana) sıfatlar atfetmenin imkânsızlığı deliline imada bulunuyor: Eğer var olmayan bir konunun sıfatı doğruysa o sıfat o konuda bulunur. Bununla beraber var olmayanda hiçbir şey bulunamaz.⁶⁰

Delilin itirazları iki temel akıl yürütme yolunu izler. İlk sâbit olmayanların sâbit olmamalarına rağmen sıfatlara sahip olabileceğini savunur. Çünkü bunun tersi olan iddia kendisiyle çelişmektedir: Sâbit olmayanlara sıfatlar atfedilemeyeceğini söylemek sâbit olmayana "sıfatlar atfedilemez" sıfatını atfetmeyi gerektirmektedir. Sâbit olmayanın sübûtü sıfatlara sahip olamayacağı doğrudur; fakat iade edilebilirlik sübûtü bir sıfat değildir.⁶¹

Bu ilk itirazın cevabı sâbit olmayanlar hakkındaki yüklemlemenin konseptüalist bir çerçevesinin çizilmesiyle başlar: Sâbit olmayanların sıfatlara sahip olması, sâbit olmayanların doğrudan kendisinin değil, bilakis zihinsel kavramın bu sıfatların konusu olması anlamındadır. Cevap, konseptüalist yüklemlemenin sâbit olmayana nispetle mümkün olsa da sadece belli sıfatların (örneğin iadenin imkânsızlığı) onun hakkında doğru olabileceğine işaret ederek devam eder. Bunun sebebi, gayrı sübûtun bu sıfatların gayrı sâbite yüklenebilme sebebi olmasıdır. Bunun tersi iadenin imkânını ele aldığımızda doğru olur: Gayrı sübût bu sıfatın gayrı sâbitten olumsuzlanma sebebidir.⁶²

Gayrı sübût üzerine kurulmuş olan delile ikinci itiraz sâbit olmayanın doğrudan kendisinin sıfatlara sahip olamayacağını kabul eder. Ayrıca iadeyi sâbit olmayana isnat eden hükümün doğru olabileceğini savunurken yüklemlemeye ait yukarıda bahsedilen konseptüalist anlayışı benimser. "İadenin imkânı" sıfatının konusu, sâbit olmayanın kendisi değil, sâbit olmayana tekabül eden zihni kavramdır. Bununla beraber bu zihni kavramın varlığı "Bu yok edilmiş varlık iade edilebilir" yargısının imkânını temellendirmek için yeterlidir. Başka bir ifadeyle zihni yönelimsellik (*intentionality*) iadeyi sâbit olmayan varlıklara isnat etmenin imkânını temellendirir.⁶³

60 Bkz. İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, I, 32-3.

61 Bkz. Râzî, *el-Erba'in*, II, 44; Râzî, *Muhassal*, 232; Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, IV, 111-2; Âmidî, *Ebkâr*, IV, 256; Ebherî, *Tenzil*, 46b; Kâtibî, *Hikmetü'l-ayn*, 8; Kâtibî, *el-Mufasssal*, 235b-235a; Semerkandî, *es-Sehâ'îfü'l-ilâhiyye*, 92; Beyzâvî, *Tavâli'*, 220-1; Beyzâvî, *Misbâhu'l-ervâh*, 191; Hillî, *Keşf*, 74 İsfahânî, *Tesdîd*, I, 341; Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, 66.

62 Bkz. Semerkandî, *es-Sehâ'îfü'l-ilâhiyye*, 92; İsfahânî, *Tesdîd*, I, 337-8.

63 Bkz. Âmidî, *Ebkâr*, IV, 253; Hillî, *Keşf*, 73-4; İsfahânî, *Tesdîd*, I, 340; İcî, *el-Mevâkif*, 372; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 87; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, II, 442; Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, 67.

Bu ikinci itirazın cevabı “Bu yok edilmiş şey iade edilebilir” yargısının doğru olmayacağı şeklindedir. Çünkü bu yargının doğruluğunun imkânı bir bütün olarak yeterli olmayan iki şartın toplamına dayanır: (a) Yargının konusu sâbit bir referansa sahiptir ve (b) bu referans yok edilmiş varlıkla aynıdır. Önermenin konusunun gönderimde bulunduğu şeylerden hiçbiri iki şartın toplamını karşılamaz.⁶⁴ Özetle iade edilebilirliği yok edilmiş olana isnat doğru olamaz. Çünkü yok edilmiş olanın kimliği, zihnin yönelimsel göndergesi olarak bile muhafaza edilebilir değildir.⁶⁵

Ara boşluğun imkânsızlığı üzerine kurulan delil (iii), İbn Sînâ'nın metinlerinde mevcut değildir. Onun ilk formüle edilişi Tûsî'ye atfedilebilir ve on üçüncü yüzyılın sonlarında ve on dördüncü yüzyılın başlarında bunun tartışması yaygın hale gelmiştir.⁶⁶ Delilin Tûsî versiyonu ma'dûmun gayrı sâbit olduğu ve iade edilenin orijinal olanla aynı olması gerektiği için iadenin tek, bölünmez bir boşluğu gerektireceğini iddia eder: Mutlak sâbit olmama hali, şey ile kendisi arasına konulur ki bu da saçmadır. Sonraki bazı müellifler bizâtihi boşluğun bulunmasının değil de boşluğun şeyin kendisi üzerine geçici bir öncelik gerektirmesi gerçeğinde saçmalık bulan bağımsız bir formülasyon ileri sürmüşlerdir. Ara boşluğun imkânsızlığı üzerine kurulan delilin epistemik durumunun gelenekte tartışma konusu olması dikkate değerdir: Yazarlar bu delilin sezgisel mi, yoksa bilfiil tümdengelimsel bir ispat mı olduğunu tartışmıştır.⁶⁷

Delilin her iki formülasyonuna da itiraz edilmiştir. İtiraz edenler ilki için (kendinde boşluğun saçma olması) varlık durumların zamansal olarak bir birbirini iz-

64 Konu şunlara gönderimde bulunabilir: (i) Yok olan şeyin kendisi; (ii) yok olan şeyin zihindeki tasavvuru; (iii) zihni tasavvura karşılık gelen sâbit şey. (i) gayrı sâbit gayrı şey olduğu için (a)'yı karşılayamaz. (Konunun referansı sâbit olmalıdır). (ii) (b)'yi karşılayamaz. Çünkü zihni tasavvurlar zihinde var olamazlar. (Konunun referansı yok olanla aynı olmalıdır). (iii) (b)'yi karşılayamaz. Çünkü birden fazla şey tek bir kavramı karşılamada eşittir. Bu da bu şeylerden hangisinin iade edileceğinin belirlenmesini imkânsız kılar.

65 Bkz. İbn Kemmûne, *el-Kâşif*, 87; İsfahâni, *Tesdid*, I, 340-1; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 87; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, II, 442.

66 Bu argüman için bkz. Tûsî, *Tecridü'l-i'tikâd*, 119; Tûsî, *Telhisu'l-Muhassal*, 392; Tûsî, *Kavâ'idu'l-akâ'id*, 463; İbn Kemmûne, *el-Kâşif*, 87-8; Hillî, *Keşf*, 73; İsfahâni, *Tesdid*, I, 341; İci, *el-Mevâkîf*, 371; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 85-6; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, II, 441; Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, 67; Gıyâsüddin ed-Deşteki, *Havâşu'ş-Şifâ*, 446, 448; Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 159-60; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye*, I, 356.

67 İci ve Cürcânî bu delilin sezgisel olduğuna inanmaktadır. Teftâzânî ise bunun tam anlamıyla sezgisel öncüllerden oluşan bir kıyas olduğunu iddia etmektedir. Kâtib Çelebi (ö. 1657) ise üç muhtemel yorum ileri sürmüştür: (a) Delil bir ispat değil de zihnin sezgisel doğruya odaklanmasını sağlasın diye yapılan bir tenbihdir. (b) Öncüller sonuçtan yalnızca lafzî olarak farklı olduğu için, bu delil aslında bir ispat değildir. (c) Delil tastamam bir kıyasî ispattır. Ancak delilin kıyasî zorunlu ve sezgisel olarak mezkur istilahın kavramsallaştırılmasından ortaya çıkmaktadır. Bkz. Kâtib Çelebi, *Hâşiye alâ şerhi'l-Mevâkîf*, içinde: Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, II, 449.

lemesinden başka bir şey olmadığını ileri sürmüştür: Varoluş, onu takip eden var olmamak ve onu takip eden varoluş. Bir başka ifadeyle, boşluk mevzubahis şey için arazî bir şeyi (var olma zamanı) ilgilendirir, ona ait zâtî bir şeyi (mesela varlığını) değil.⁶⁸ Bu itiraza olan özel cevaplardan habersizim.

Delilin ikinci formülasyonu (zamansal önceliğin saçma olması), iki yoldan eleştirilmiştir. İlk olarak; belli arazî sıfatlarla düşünülen (mesela genç olmak) tek bir şeyin diğer arazî sıfatlarla (mesela yaşlı olmak) düşünüldüğünde kendi kendisini öncelemesinde saçma bir durum yoktur. İkinci olarak zamansal önceliğin imkânsız olduğu fikri kabul edilemez sonuçlara götürür. Zira bu fikir aynı şekilde sürekliliğe de uygulanabilir; ki bu bizi hiçbir varlığın süreklilik gösteremeyeceği sonucuna götürür. Çünkü varlığının başlangıcındaki sürekli şey, varlığının sonundaki kendisini zamansal olarak önceler.⁶⁹

Delilin ikinci formülasyonunu savunanlar hakiki önceleme ile salt kavramsal öncelemenin arasını ayırmıştır. İade meselesi için düşündüğümüzde, tek bir şeyin zamansal olarak ayrı iki versiyonu vardır. Hakiki zamansal önceleme budur ki bu saçmadır. Süreklilik için düşündüğümüzde ise sürekli olan şey, zamansal parçaları birbirinden yalnızca kavramsal olarak ayrılabilen tek bir sürekli versiyondur. Kavramsal veya temsili zamansal önceleme de budur ve saçma değildir.⁷⁰

5.2 Bireyleşmenin Belirtileri Üzerine Kurulan Deliller

Bu bölüm iadeye karşı olan ve ortak bir fikri paylaşan üç delile odaklanmaktadır: Şeylerin iadesi imkânsızdır çünkü onların bireyleşme belirtilerinden bir tanesinin iadesi imkânsızdır. Biraz daha spesifik olmak gerekirse bu deliller şu bireyleşme belirtilerini dikkate alır: (i) orijinal zaman dilimi, (ii) varlık ve (iii) illetler.

Zamanın iadesi üzerine kurulan (i). delil İbn Sina'nın *eş-Şifâ*'sında ve *el-Mübâhasât*'ında karşımıza çıkar.⁷¹

68 Bkz. İsfahâni, *Tesâid*, I, 341; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 441; Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, 67; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye*, I, 356.

69 Bkz. Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, 67; Gıyâsüddin ed-Deşteki, *Havâşü's-Şifâ*, 448; Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 160-1; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye*, I, 356.

70 Bkz. Gıyâsüddin ed-Deşteki, *Havâşü's-Şifâ*, 448; Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 160-1; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye*, I, 356.

71 Bkz. İbn Sina, *el-İlâhiyyât*, I, 36; İbn Sina, *el-Mübâhasât*, 154.

Bir şeyin iadesi aynı zamanda o şeyin var olduğu zaman diliminin de iadesini gerektirir çünkü zaman onun bireyleşme belirtilerinden birisidir (yani bu şey sadece bu zaman diliminde var olursa “bu” olabilir).⁷² Fakat bir şeyin iadesi onun orijinal zaman dilimiyle uyuşmaz. Çünkü şey sadece yok edilmesini takip eden bir zamanda var olursa orijinal olarak değil de iade edilmiş olarak nitelendirilebilir: Orijinal zamanda var olan başlangıçtaki şeydir, iade edilen şey değildir. Ancak böylece orijinal zaman dilimini iade etmeye ihtiyaç duyulduğu da ispatlanmış olur; ki bu orijinal zaman dilimi şeyin sonraki bir zaman diliminde değil orijinal zamanında var olmasını gerektirir. Yani iade edilen şey iade edilen şey değildir; bilakis orijinal olandır: Bu, kendisiyle çelişir.⁷³

Sühreverdî, bu delilin daha kolay bir formülasyonunu sunmuştur. Bir şeyin iadesi zamanın da iadesini gerektirir, fakat zamanın iadesi doğası itibariyle imkânsızdır. Bu şu yüzdendir ki bir zaman diliminin zâtı zorunlu olarak zamansal ardışıklıktaki yerine bağlıdır: Aynı zaman dilimi kendisinden sonra var olamaz.⁷⁴ İbn Sînâ sonrası gelenek iki formülasyonu (İbn Sînâ'nın ve Sühreverdî'nin formülasyonlarını) da kabul eder.⁷⁵

Delile olan itirazlar iki delillendirme yolundan birini izler. İlki zamanın bir şeyin bireyleşme belirtileri arasında sayılamayacağını iddia eder: Salt zamansal farklılaşmanın bir varlığın bireyleşmesi üzerinde hiçbir etkisinin olmadığı bilinmektedir (örneğin bugünkü Zeyd ile dünkü Zeyd aynıdır).⁷⁶

72 İbn Sînâ'nın iddiası aslında bundan daha da güçlüdür; çünkü o, zamanın “bir varlığı o varlık yapan özel niteliklerden” birisi olduğunu iddia eder (*el-havâs elleti kânet bi-hâ hüve mâ hüve*). Bu, zamanın bireyleşmenin bir belirtisi değil, bilakis sebeplerinden veya şartlarından birisi olmasını gerektirir.

73 İbn Sînâ kelâmcıların zamanın iade edilebilir olduğunu kabul etmek zorunda olduklarını kanıtlayan diyalektik bir teyit ekler. Kelâmcılar için bir şeyin zamanı ya kendi çapında varlığa sahiptir ya da o şey belli bir arazla rastlantısal olarak bulunur (zamanın rastlantısal olması hakkında bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, 372). Sonuç olarak kelâmcılar ya zamanın bu bakımdan iade edilebilir olduğunu ya da rastlantısal şeylerin iade edilebilir olduğunu kabul etmelidir.

74 Bkz. Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 238-9

75 Bkz. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâ'ik*, 537; İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfe*, 177-8; Râzî, *el-Erba'in*, II, 42-4; Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, I, 48; Râzî, *Muhassal*, 231-2; Râzî, *el-Mülâhhas*, 80a; Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, IV, 109-10; Âmidî, *Ebkâr*, IV, 253; Ebherî, *Tenzil*, 46b-46a; Ebherî, *Keşf*, 112-3; Kâtibî, *Hikmetü'l-ayn*, 8; Kâtibî, *Câmi'ü'd-dekâ'ik*, 149b; Kâtibî, *el-Mufassal*, 234b-235a; Tûsî, *Tecridü'l-i'tikâd*, 119; Tûsî, *Telhisu'l-Muhassal*, 392; İbn Kemmûne, *el-Kâşif*, 87; Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, II, 45-6; Semerkandî, *es-Sehâ'ifü'l-ilâhiyye*, 92; Beyzâvî, *Tavâli'*, 220-1; Beyzâvî, *Misbâhu'l-ervâh*, 191-2; Hillî, *el-Esrâr*, 417; Hillî, *Keşf*, 74-5; İsfahânî, *Tesdid*, I, 340-1; İcî, *el-Mevâkıf*, 371-3; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 86-7; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 441-2; Süyûrî, *el-Levâmi'u'l-ilâhiyye*, 368-9; Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, 67-8; Gıyâsüddin ed-Deşteki, *Havâşü's-Şifâ*, 446-7, 448-51; Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 161-3; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye*, I, 357-9.

76 Bkz. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâ'ik*, 537; İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfe*, 177-8; Râzî, *el-Erba'in*, II, 44; Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, IV, 112-3; Âmidî, *Ebkâr*, IV, 256; Ebherî, *Tenzil*, 46a; Ebherî, *Keşf*, 112-3; Kâtibî, *Hikme-*

Delili savunanlar, bireyleşmenin belirtilerinin aslında zaman ya da herhangi bir zaman dilimi olmadığını, bilakis bir şeyin içinde var olduğu zamansal süreç olduğunu, yani yaratılışından yok olmasına kadar yayılan zaman uzantısı olduğunu söyleyerek cevap verir.⁷⁷ Bu cevap ara boşluğun imkânsızlığına dayanan ispata benzer.⁷⁸

İkinci tür itiraz zamanın bireyleşmenin belirtilerinden biri olduğunu kabul eder. Ve zamanın iadesinin hem (Sühreverdî'nin aksine) kendinde mümkün olduğunu hem de (İbn Sinâ'nın aksine) iade edilen şeyin gerçek bir iade olmasıyla uyumlu olduğunu iddia eder. Bu görüşe itiraz edenler, başlangıçtaki şey ve onun iadesi arasındaki farkın başlangıçtaki zaman diliminde ve onun iadesinde yattığını ileri sürerler: Başlangıçtaki şey başlangıçtaki anda var olan şeydir, iade edilen şey iade edilmiş anda var olan şeydir (yani an aynı ama başlangıç olmasından dolayı değil o an iade edilmesinden dolayı). Kısacası iadeyi savunanların da iddia ettiği gibi iade edilen şey başlangıçtaki şeyin varlığından sonra var olan şeydir; başka bir anda var olan şey değildir. Zamanın anlarını, zamansal ardışıklık içerisindeki konumlarından bağımsız zâtları olan şeyler olarak algırlar. Öyle ki tek bir zaman dilimi kendisinden sonra var olabilir.⁷⁹

İkinci itiraz iki yolla reddedilmiştir. İlk olarak zamansal ardışıklık içerisindeki belli bir konum herhangi bir zaman dilimi için (karşıtların varsaydığı gibi) arazî değil, zâti bir şeydir. Sonuç olarak zamanın herhangi bir kısmı iade edilemez (yani hiçbir zaman dilimi kendisinden sonra var olamaz). İkinci olarak herhangi bir zaman dilimi iade edilebilseydi ve kendisinden sonra var olabilseydi bile bir imkânsızlığa götürürdü. Çünkü iade edilen zaman diliminin sonradan gelmesi zamansal bir sonradan gelme olurdu ve bu yüzden fazladan bir zaman diliminin varlığını gerektirirdi: Bu zaman diliminin de iade edilmesi gerekirdi ki bu da teselsüle yol açar.⁸⁰

tü'l-ayn, 8; Kâtibi, *Câmi'u'd-dekâ'ik*, 149b; Kâtibi, *el-Mufassal*, 235b; Semerkandî, *es-Sehâ'ifu'l-ilâhiyye*, 92-3; Beyzâvî, *Tavâli'*, 220-1; Beyzâvî, *Misbâhu'l-ervâh*, 191-2; Hillî, *el-Esrâr*, 417; İcî, *el-Mevâkîf*, 371-3; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 86; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, II, 441; Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, 68; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye*, I, 357.

77 Bkz. Gıyâsüddin ed-Deşteki, *Havâşü's-Şifâ*, 449-51; Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 161-3; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye*, I, 357-8.

78 Bkz. Bölüm 5.1

79 Bkz. Râzî, *Muhassal*, 232; Âmidî, *Ebkâr*, IV, 256; Ebherî, *Tenzil*, 46b; Ebherî, *Keşf*, 112; Kâtibi, *Hikmetü'l-ayn*, 8; Kâtibi, *Câmi'u'd-dekâ'ik*, 149a; Kâtibi, *el-Mufassal*, 235b; Semerkandî, *es-Sehâ'ifu'l-ilâhiyye*, 92-3; Beyzâvî, *Tavâli'*, 220-1; Beyzâvî, *Misbâhu'l-ervâh*, 191-2; Hillî, *el-Esrâr*, 417; İcî, *el-Mevâkîf*, 373; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 86; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, II, 441; Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, 68; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye*, I, 358.

80 Bkz. İbn Kemmûne, *el-Kâşif*, 87; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 86-7; Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, 67-8; Gıyâsüddin ed-Deşteki, *Havâşü's-Şifâ*, 447; Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 163; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye*, I, 358-9.

İkinci düşünmemiz gereken delil (ii) varlığın iadesi üzerine kurulan delildir ki İbn Sînâ'nın delili açısından sadece küçük bir rol oynar.⁸¹ Fakat bu delilin yeni formülasyonları Ebherî, Tûsî ve İşrâkilerde⁸² ilgi görmüştür. Ebherî, İbn Kemmûne ve Şehrezûrî delilin en detaylı şeklini sunarlar; ki bir *inâd* ilişkisiyle başlar: İade edilen şeyin varlığı ya orijinal olanla aynıdır ya da ondan farklı bir şeydir. Birinci durumda iade edilen, iade edilen olmaz, orijinal olan olur. Çünkü orijinal olanın varlığına sahiptir. İkinci durumda iade edilenin mahiyeti yeni vücudu elde etmek için istidadı (eksiksiz bilkuvvelîği) tamamlar ve bu istidad, orijinal olanın sahip olmadığı bazı sıfatların bulunması sebebiyledir. Sonuç olarak iade edilen orijinal olanla aynı olmaz (fazladan eklenen sıfatla birlikte orijinal olana dayanır.)

Bu delile itiraz edenler, iade edilenin orijinal olanla aynı varlığa iade edilmeden sahip olabileceğini varsayarlar. İkisinin varlığı arazi ve izâfî sıfatlarda farklılaşsalar da aynıdır (farklı zamanlarda ve farklı şeylerle birlikte var oldukları gerçeğini hatırlayalım).⁸³

Son olarak üçüncü delil (iii) İbn Sînâ'nın metinlerinde açıkça bahsedilmemiş olan illetlerin iadesi üzerine kurulmuştur. Bildiğim kadarıyla İbnü'l-Melâhimî delilin açık bir formülasyonunu (özel olarak İbn Sînâ'ya değil) genel olarak filozoflara atfederek ortaya koyan ilk kelâmcıdır. İbnü'l-Melâhimî'nin formülasyonu belli bir şeyin aslının, zorunlu olarak belli müşahhas illetlere bağlı olduğunu öne sürer: Varlık bu illetler tekrarlanamayacağı için iade edilemez.⁸⁴ Delilin bu versiyonu il-

81 Varlığın iadesi üzerine kurulan argüman *el-Mübâhasât*'ta zamanın iadesi deliliyle beraber bulunur (bkz. *el-Mübâhasât*, 326-7). Eğer ma'dûm bir şey iade edilirse aynı zamanda onun varlığının da iade edilmesi gerekir. Bu yüzden iade edilmiş olan şey ikinci bir varlığa sahip olmaz, orijinal varlığa sahip olur ve böylece şey iade edilmiş olmaz çünkü iade edilen şey birinci varlığını kaybettikten sonra ikincisine sahip olur. Bu kendisiyle çelişmektedir. *el-Mübâhasât* aynı zamanda Behşemîler adına bir itirazdan bahseder: Bir şeyin iade edilmesi demek onun varlığının da iade edilmesini gerektirmez çünkü varlık iade edilemez. Gerçekten de Behşemîler için varlık bir 'hal'dir ve haller iade edilmeyi bırakalım (ikinci defa var olan) varlıkla bile tavsif edilemezler. Haller teorisi için bkz. Richard M. Frank, *Beings and their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period* (Albany: SUNY Press, 1978), 8-28; Richard M. Frank, "Abû Hâshim's Theory of 'States': Its Structure and Function", *Early Islamic Theology: The Mu'tazilis and al-Ash'ari. Texts and Studies in the Development of the History of Kalâm*, ed. Dimitri Gutas (Aldershot: Ashgate, 2007), 85-100; Jan Thiele, "Abû Hâshim al-Jubbâ'i's (d.321/933) Theory of 'States' (aḥwâl) and its Adaption by Ash'arite Theologians", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016), 364-383.

82 Bkz. Ebherî, *Keşf*, 111-2; Tûsî, *Tecridü'l-i'tikâd*, 119; İbn Kemmûne, *el-Kâşif*, 88; Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, II, 46; Hillî, *Keşf*, 74; İsfahânî, *Tesdid*, I, 339-341; Mir Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 153.

83 Bkz. İsfahânî, *Tesdid*, I, 341.

84 Bkz. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâ'ik*, 532; İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfe*, 177. Bana söylediğine göre bu delil, Gaz-zâlî'nin *Tehâfüt*'ünde (220-221) bahsettiği cismânî haşir eleştirisine benziyor. Her ne kadar bu doğru

letlerin tekrarlanmasının neden imkânsız olduğunu açıklamaz: Öyle görünüyor ki delil sadece bu varsayımın mantıksızlığına dayanıyor. İletlerin iadesi üzerine inşa edilen delil, İbn Sînâ sonrası geleneğin büyük çoğunluğunda görmezden gelinmiş, Mîr Dâmâd ve Molla Sadrâ⁸⁵ gibi sonraki müellifler arasında yeniden oraya çıkmıştır. Mîr Dâmâd ve Molla Sadrâ müşahhas bir şeyin illetlerinin neden tekrarlanamayacağını açıklayan daha detaylı bir formülasyon sunmuşlardır. Bir şeyin iadesi bütün nedensel faktörlerin (fâil illet; maddî illet; fâil illetin nedensel etkisini bilfiil hale getirecek, maddî illeti ise bu etkiyi kabul etmeye hazır hale getirecek şartlar) iadesini gerektirir. Bu, başlangıç anında var olan tüm nedensel faktörler iade edilene kadar devam eder. Sonuç olarak dünyanın bir bütün olarak orijinal şekli tek bir varlığın iade edilmesi için iade edilmelidir: Bu da sezgisel olarak saçmadır.

(Muhtemelen oldukça muğlak olması sebebiyle) bu delile karşı herhangi bir itirazı denk gelmesem de en azından iki reddiye düşünebiliriz. İlki, illetlerin teşahhus belirtileri olduğunu inkâr etmektir: Başlangıçta belli bir nedensel faktörler grubu tarafından yaratılan şey başka faktörler grubu tarafından iade edilebilir. İkinci yol ise bütün dünyanın içinde tekrar eden olaylar dizisiyle iade edilebileceğini kabul etmektir.

6. İade Yanlısı Argümanlar

6.1 İlk Yaratma, Zamansal Belirsizlik ve Modal Değişmezliğe Dayalı Deliller

Bu alt bölüm iadenin imkânını savunan ana delilleri ele alacaktır. İbn Sînâ öncesi kelâmda iadenin imkânı meselesi iki ispata dayanmaktadır.⁸⁶ İlki (i) ilk yaratmayla yapılan mukayeseye dayanan argümandır ki, Kur'an'da geçen yeniden dirilme savunusuna dayanır: Tanrı bir insan bedenini ilk seferde yaratabildiği için onu aynı zamanda diriltebilir de.⁸⁷ İlk yaratma üzerine kurulan argüman bu fikrin genelleştirilmesidir. İade ilk yaratmada olduğu gibi bir varlık verme eylemine indir-

olsa da İbnü'l-Melâhimi'nin açıklamasını iadeyle alakalı ayrı bir delil kılan dikkate değer farklılıklar bulunur. Gazzâlî'nin formülasyonu temel olarak cismânî haşrin mantıksız olduğunu; çünkü doğal nedensellik hakkındaki evrensel kuralı ihlal ettiğini öne sürer (örneğin bir insan eğer bir babadan gelmediyse insan olamaz). Öte yandan İbnü'l-Melâhimi'nin formülasyonu teşahhus etmiş bir şeyin iade edilemeyeceğini, çünkü onun belli illetlerinin onu teşahhus ettiren belirtiler arasında olduğunu ve bu illetlerin tekrarlanmadığını savunur (örneğin bu insan eğer bu babadan gelmediyse bu insan olamaz).

85 Bkz. Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 153; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye*, I, 361.

86 Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, XI, 451-6; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 237; Cüveynî, *el-İrşâd*, 372-3; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 213.

87 Bkz. Kur'an, 17: 49, 17: 98; 23: 14; 23: 35; 23: 82; 36: 78; 37: 16; 37: 53; 56: 47; 75: 3; 79: 11.

genir: İki de aynı aslı doğayı paylaşır, farkları sadece haricî ve izâfî olmalarıdır (ikisinden biri diğerinden önce olur). Eğer ilk yaratma mümkünse o zaman iade de mümkündür. Çünkü aynı zâtî doğayı paylaşan şeyler modal durumlarında da farklılaşmazlar. İlk yaratılış mümkündür, çünkü gerçekleşmiştir ve bu sebeple iade de mümkündür.

İade için ikinci delil (ki ilkinin bir tekidi ya da yeniden formülasyonu olarak görülebilir) (ii) yaratılışın zamansal belirsizliği üzerine kurulan argümandır ve iki farklı şekilde de olsa hem Eş'arîlerin hem de Behşemîlerin eserlerinde karşımıza çıkar. Behşemîlerin versiyonu özel olarak sürekli varlıklar hakkındadır, tüm varlıklar hakkında değildir. Tanrı'nın yaratma kudreti zamansal olarak belirlenmiş değildir (yani bu kudretin belirli bir anda geçerli değilken, diğerinde geçerli olması söz konusu değildir) ve sürekli şeylerin varlığının imkânı zamansal olarak belirlenmiş değildir (herhangi bir anda var olabilirler, aksi takdirde var olmaya devam edemezlerdi): yani Tanrı herhangi bir sürekli şeyi herhangi bir anda yaratabilir.⁸⁸ Delilin Eş'arî versiyonu yapısal olarak benzerdir ama önemli bir açıdan farklılaşır. Çünkü sürekliliğin zamansal belirsizlik için gerekli olmasını reddeder: Belirsizlik sürekli olmayan şeyler da dâhil olmak üzere tüm varlıklar için geçerlidir.

İbn Sînâ sonrası iadenin imkânı meselesi bu erken dönem delillerini ve yine İbn Sînâ'nın metinlerinde bulunan unsurları (kavramsal araçlar, şüpheler, ilkelere açıklamaları) kullanır. Bu bağlamda İbn Sînâlaştırılmış bir iadenin imkânı meselesinden bahsetmek çok da ihtimal dışı olmaz. İbn Sînâ sonrası iade savunması yaygın ana bir delilden yani (iii) modal değişmezlik üzerine kurulan delil ve üç tali delilden (tasavvurî parçaların imkânı üzerine inşa edilen, hatırlama üzerine inşa edilen ve varsayımsal imkâna dayanan deliller) oluşur.⁸⁹ Bu üçü 6.2 alt bölümünde incelenecektir.

88 Zamansal belirsizliğe dayanan delilin bir türünü de yaratılışın ertelenmesiyle kurduğu bir temsille İbn Metteveyh ıleri sürer. Asında iade ertelemeyle aynıdır: İki de zamanın sonraki bir anında yaratmadan ibarettir. Erteleme mümkün olduğuna göre iade de mümkündür. Bkz. İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 237.

89 Dördüncü küçük bir delil Mîr Dâmâd'da görülür; fakat bu delilin orijinal formülasyonu muhtemelen kimliğini tespit etmediğim önceki bir müellife atfedilebilir: Delil yok oluşla yapılan bir analojiye dayanır. Hem yok oluş hem de iade önceki bir anda gerçek olan ontolojik bir halin tekrarında bulunur. Yok oluş ilksel bir yokluktan sonraki yokluğun tekrarıdır. Benzer şekilde, iade ilksel bir varlıktan sonraki varlığın tekrarıdır. İade mümkündür; çünkü yok oluş mümkündür ve bu ikisi eşittir; çünkü ikisi de ontolojik bir durumun tekrarıdır. Mîr Dâmâd bu analojiyi ma'dûmun gayrı sübûtuna başvurarak reddetmiştir. Yok oluş sürekli bir şeyin halinin tekrarı olarak anlaşılmalıdır; yokluk tam bir gayrı sübûttür. İlksel yokluk ve yok olma daha çok bir objenin uzayan, devam eden varlığının en uç noktaları gibidir. Bkz. Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 164.

İbn Sînâ sonrası muhtasarların çoğu sadece modal değişmezlik üzerine inşa edilen delilden (iii) bahsederler.⁹⁰ Delil İbn Sînâ ontolojisinin unsurları ışığında ilk yaratma üzerine kurulan argümanın bir revizyonundan oluşmaktadır ve delilin bu formülasyonu (ya da yeniden formülasyonu) Râzî'ye isnat edilebilir.⁹¹ Özetle argüman iadenin imkânı sonucuna İbn Sînâ ontolojisinde kabul edilen üç öncülü birleştirilerek ulaşır: Yok edilmiş şeylerin mahiyetleri muhtemelen onların yok edilmesinden önce de mevcuttu. Varlığın imkânı bu mahiyetlerin zorunlu bir lâzımıdır. Zorunlu lâzımlar değişmezler. Akıl yürütme şöyledir: Yok edilmiş bir şeyin mahiyeti varlığın imkânıyla tavsif edilir. Zira diğer türlü ilk başta zaten mevcut olmazdı. Varlığın imkânı mevzubahis mahiyet için zorunlu bir lâzımdır.⁹² Mahiyetlerin zorunlu lâzımları değişmez olduğu için varlığın imkânı yok oluştan sonra ortadan kalkamaz. Sonuç olarak yok edilmiş bir şey ikinci bir defa varlık kazanma imkânına sahiptir: Varlığın imkânı (değişmez olan) herhangi bir ikincil şarttan (örneğin daha öncesinde var olmuş olmak) bağımsız olarak doğrudur. Râzî lâzımların değişmezliğini reddeden kişinin mahiyetlerin modalitesinin değişimini kabul etmek zorunda kalacağını ekler: Mümkün bir mahiyet imkânsız ya da zorunlu olabilir ki bu saçmadır.

(i) İlk yaratmaya, (ii) zamansal belirsizliğe ve (iii) modal değişmezliğe dayanan üç ana delilin birbirine çok benzediği söylenebilir: Hepsi aynı temel görüşü ifade eder. Bu sebeple bir tanesine yöneltilen itirazın aynısı ya da biraz değiştirilmiş hali diğerlerine karşı da kullanılabilir. Burada ben sadece (iii) modal değişmezlik deliline yöneltilen itirazlardan birini ele alacağım. Çünkü bu delil açık ara İbn Sînâ sonrası dönemin en etkili delilidir.

90 Bkz. Râzî, *el-Erba'in*, II, 40-2; Râzî, *Muhassal*, 231; Râzî, *el-Mûlahhas*, 80b; Âmidî, *Ebkâr*, IV, 251-2; Kâtibî, *Hikmetü'l-ayn*, 8; Kâtibî, *el-Mufassal*, 234a; Tûsî, *Tecridü'l-i'tikâd*, 119; Tûsî, *Telhisu'l-Muhassal*, 390-1; Semerkandî, *es-Sehâ'ifü'l-ilâhiyye*, 91-2; Beyzâvî, *Tavâli'*, 220-1; Beyzâvî, *Misbâhu'l-ervâh*, 191; Hillî, *el-Esrâr*, 417-8; Hillî, *Keşf*, 75; İsfahânî, *Tesdid*, I, 341-3; İcî, *el-Mevâkıf*, 371; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 83-4; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 440-1; Süyûrî, *el-Levâmi'u'l-ilâhiyye*, 369; Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, 68-71; Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 164-6; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye*, I, 356.

91 Râzî sonrası müelliflerin çoğu ilk yaratmaya dayanan değil de modal değişmezliğe dayanan delilleri zikreder. Âmidî her ikisinden ayrı deliller olarak bahsettiği için bir istisna sayılır. Bkz. Âmidî, *Ebkâr*, IV, 251-2.

92 Varlığın imkânı mevzubahis mahiyet için mümkün bir araz olsaydı bile, en azından mahiyetin varlığın imkânına sahip olduğu doğru olurdu: Bu da imkânın başka bir örneğini gerektirirdi (yani varlığın imkânının imkânı) ki bu da ya zorunlu bir lâzım ya da mümkün bir araz olurdu. Teselsül imkânsız olduğu için mahiyetin zorunlu lâzım olan imkânın bir misali bulunmalıdır. Özetle, imkânın ilk örneklemesinin rastlantısal ya da zorunlu olmasından bağımsız, en azından imkânın gelecekteki bir örneklemesi zorunlu lâzımdır.

Bu itiraz muhtemelen ilk olarak Ebherî tarafından formüle edilmiştir ve modal değişmezliğin taşınamaz olmasına dayanır. Mutlak varlığın imkânı ile iadenin imkânı arasında bir fark bulunmaktadır. Çünkü mutlak varlık iadeden (yani varlıktan sonra gelen yokluktan sonra gelen varlık) daha geneldir ve daha genel olan şeyin imkânı daha özel olan bir şeyin imkânını gerektirmez (örneğin mutlak yürümenin imkânı havada yürümenin imkânını gerektirmez). Bu yüzden mutlak varlığın modal değişmezliği iadeye taşınabilir değildir. İadenin imkânsızlığı modal değişmezlikle çelişmez. Çünkü varlığın imkânı ve iadenin imkânsızlığı mahiyetin iki farklı sonucudur. Hiçbir modal değişim gerçekleşmez çünkü iki sonuçtan hiçbirini zamanla değişmez: Mutlak varlık sürekli olarak mümkündür iade ise sürekli olarak imkânsızdır.⁹³

İcî ilk yaratmaya dair delili çağrıştıran bir cevap ileri sürmüştür. İade edilmiş varlık zâtî olarak ilk varlıkla aynıdır. İkisi sadece arazî ve izâfî şeylerde (zamansal konumları) farklılaşır. İlk varlık mümkün olduğu için ve zâtî olarak aynı olan şeyler aynı lâzımlara sahip olacağı için iade edilen varlık da mümkün olmalıdır.⁹⁴

Sonraki müellifler bu cevabı başarısız bulmuşlardır. Evet, iade edilen şey ve ilk varlık yalnızca izâfî olarak farklılaşıyor olabilir. Bununla beraber bu farklılık onların modal durumlarındaki farklılık imkânını temellendirmek için yeterlidir.⁹⁵

6.2 Fer'î Deliller

Daha önce de bahsettiğimiz gibi İbn Sînâ sonrası iade meselesi üç fer'î delili kapsar. Ben bunları 'fer'î' olarak adlandırıyorum; çünkü bu argümanlar özellikle etkili ya da yaygın değildir.

İlk fer'î delil açık bir şekilde Kuşçu tarafından (önceki müelliflerin ilk yaratmanın aksine iadenin kolay olduğu şeklindeki görüşlerini hatırlattığını söyleyebileceğimiz) iadenin tasavvurî parçalarının imkânından hareketle oluşturulan delildir

93 Bkz. Ebherî, *Tenzil*, 46b; Kâtibi, *Hikmetü'l-ayn*, 8; Tûsî, *Tecridü'l-i'tikâd*, 119; Tûsî, *Telhisu'l-Muhassal*, 390-1; Semerkandî, *es-Sehâ'ifü'l-ilâhiyye*, 91; Hillî, *el-Esrâr*, 417-8; Hillî, *Keşf*, 75; İsfahânî, *Tesdid*, I, 341-2; İcî, *el-Mevâkıf*, 371; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 84; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 440; Süyûrî, *el-Levâmi'u'l-ilâhiyye*, 369; Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, 68-9; Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 164-6.

94 Bkz. İcî, *el-Mevâkıf*, 371; krş. Cüveynî, *el-İrşâd*, 372-3.

95 Mesela lâzım özellik (*supervenient*) ve haricî varlık yalnızca izafet bakımından farklılaşırlar –haricî varlık kendisinden önce gelen bir yokluğa izafe edilirken lâzım özellik kendisinden önce gelen bir yokluğa izafe edilmez. Ancak lâzım özellik Tanrı için imkânsızken haricî varlık imkânsız değildir. Bkz. Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, 73-5.

(i).⁹⁶ İade varlığı yokluğun, yokluğu da varlığın takip etmesi olarak anlaşılabilir. Bu delilin kavramsal parçaları *a* (varlık), *b* (yokluktan sonrası), *c* (varlıktan sonrası) ve *d* (önceki iki şıkkın, yani *b* ve *c*'nin, düzenli olarak birbirini takip etmesi). *a* parçası açıkça mümkündür: mutlak varlık mümkündür. *b* ve *c* parçaları da açıkça mümkündür. Çünkü şeylerin yokluktan sonra var oldukları ve var olduktan sonra da bu varlıklarını sürdürdükleri görülür. *d* parçası mümkündür, çünkü mümkün unsurların sıralı olarak birbirini izlemesinden oluşur. Kısaca iade, kavramının tüm parçalarının mümkün olması sebebiyle mümkündür.

İade için ikinci fer'î delil (ii) hatırlama üzerine inşa edilen delildir. Tûsî bu delilden bahseder ve delili Sedîdüddin el-Himmâsî'ye nispet eder. Yine Mîr Dâmâd da bu delili zikretmiştir ve o da zımnen Tûsî'yi alıntılamıştır.⁹⁷ Delil, iade ve hatırlama arasında bir denklik kurar: Unutulmuş bir şeyi hatırladığımız zaman hatırlanan unutulana aynı şeydir (muhtemelen bunun sebebi aksi takdirde tam olarak unutulana değil başka bir şeyi hatırlayacak olmamızdır). Aynısı iade için de geçerlidir: İade edilen yok edilenle aynıdır. İlginç bir şekilde bu akıl yürütmenin arkasındaki temel fikir *el-Mübâhasât*'taki bir pasajda görülür:

Mevlâmızı (İbn Sînâ) bi keresinde "Mu'tezile bana icrâu'l-âde hususunda münâkazada bulundu" derken işittim; ancak meseleyi unuttum. O yüzden bu konuda söylenebilecek her şeyi yazmak istiyorum. Ben hangi görüşte olduğumu da onun görüşlerinin beni ne şekilde etkilediğini de bilmiyorum. Zira İbn Sînâ herkesin değişebileceğini ve ondan iki yıldır işite geldiğim şeylerin ortadan kalkıp yerine yenilerinin ikame edildiğini tasdik etmiştir.⁹⁸

Bu pasajın yazarı unutulmuş bir şeyi hatırlamanın imkânı ile İbn Sînâ'nın iadeyi reddini uzlaştırmada zorluk yaşar ("ondan iki yıldır işite geldiğim şeyler ortadan kalkıp yerine yenilerinin ikame edildi"). Himmâsî'nin *el-Mübâhasât*'tan ya da *el-Mübâhasât*'ı okuyan başka bir müelliften etkilendiği sonucunu çıkarmak için yeterince unsur bulunmamaktadır; fakat buradaki analogi dikkate değerdir.

Hatırlama üzerine kurulan, Tûsî tarafından formüle edilen ve Mîr Dâmâd tarafından da geliştirilen delile olan itiraz, hatırlanan ile unutilan arasındaki aynılığı reddeder. Gerçekten de iadenin imkânsızlığı tam olarak hatırlanan ve unutilanın, sayısal olarak farklı olmasını gerektiren şeydir. Hatırlama unutilanlığı gerektirir ve

96 Bkz. Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, 75; krş. Semerkandî, *es-Sehâ'ifü'l-ilâhiyye*, 91-2; İcî, *el-Mevâkif*, 371.

97 Bkz. Tûsî, *Kavâ'id*, 463; Tûsî, *Telhisu'l-Muhassal*, 392; Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 167 (*Telhis*'i alıntılar).

98 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 152.15-153.3.

unutkanlık da belli zihni bir anlamın yok olmasıdır: Bu yüzden hatırlanan, unutulana aynı olamaz. Burada kişinin unuttuğu anlamın aynısını hatırladığı şeklindeki bir sezgiye başvurma pek işe yaramaz. Zira aksi takdirde bu olay gerçekte bir hatırlama olmazdı. Mîr Dâmâd bu yönde bir adım daha ileriye gider ve sayısal olarak farklı olanın bilme fiili (*ilim*) olduğu, bilginin nesnesi (*ma'lûm*) olmadığı sonucuna ulaşır: Birden fazla bilme fiili sadece bir bilgi nesnesine tekabül edebilir. Böylece nesne açısından bilme fiilleri arasında herhangi bir sayısal aynılık olmasa da hatırlananla unutilan aynı olur.

İadeyi savunan üçüncü fer'î delil (iii) varsayımsal imkân üzerine kurulmuştur. Kuşçu bunu ilk formüle eden kişidir ve ona iknâî der (yani yeterince kanıtlayıcı değil).⁹⁹ Delil, iadenin imkânsızlığı için getirilen delillerin geçersiz olduğu varsayımına dayanır: İade tam olarak onun imkânsız olduğuna dair hiçbir delil bulunmadığı için mümkün olmak zorundadır. Kuşçu'nun dediği gibi böyle konularda temel ilke (*asıl*) budur: İmkân, henüz imkânsız olduğu ispatlanmamış şeylerin olası ya da esas modal halidir. Bu iddianın cedelî olarak teyidi İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ından bir pasaja referans verilerek yapılır:

Apaçıklığını henüz fark edemediğin bir şeyi yanlışlaman, apaçıklığını henüz fark edemediğin bir şeyi doğrulamandan daha az aptalca değildir. Bilakis her ne kadar duyduğun şeyi inkâr etmek sana cazip gelse de o şeyin imkânsızlığı senin nezdinde ispat edilene kadar tevakkuf ipine sarılman gerekir. Senin için doğru olan, o şey hakkında bir burhân seni ondan uzaklaştırıncaya kadar o şeyi imkân sahasında bırakmandır.¹⁰⁰

İbn Sînâ özelde 'doğaüstü' güçlerin varlığına atıfta bulunmaktadır; ama bu iddialar birçok şeye uygulanabilecek ilkesel ifadeleridir: Bu, Kuşçu'nun argümanını en azından yüzeysel olarak cedelî anlamda tesirli kılar.

Sonraki bazı müellifler bu delili eleştirmiştir.¹⁰¹ Mîr Dâmâd (sonrasında Molla Sadrâ), delilin saf *cevâz-ı akli* –yani zihnin bir şeyin modal halini belirlemedeki yetersizliği– ve *imkân-ı zâtî* –yani şeyin kendisindeki gerçek modal durumu– arasındaki farkı gözden kaçırdığını dile getirmişlerdir. Bir şeyin imkânsızlığına dair delilin bulunmaması, o şeyin zâtî imkânını değil, akli olarak kabul edilebilir olmasını gerektirir. Ayrıca Mîr Dâmâd, Kuşçu'nun iddiasının muhtemel anlamı olan imkânın, imkânsızlığı kanıtlanmamış olan şeylerin *aslı* (esas durumu) olmasını redde-

99 Bkz. Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, 71.

100 İbn Sînâ, *el-İşârât*, 391.

101 Bkz. Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 169-71; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye*, I, 362.

der. İddia şu iki anlama gelebilir: Ya (a) imkânsızlığı ispatlanmamış şeyler imkânsız olmaktan daha sık mümkün olurlar ya da (b) kişi, herhangi bir delil aksini ispatlamadığı müddetçe bütün şeylerin mümkün olduğunu varsaymalıdır. (a)'ya inanmak için hiçbir akıl yürütme bulunmaz ve kişinin aynı zamanda (b)'yi de reddetmesi gerekir; çünkü felsefenin usulî ölçülerine uymaz.

Sonuç Notları

İade hakkındaki tartışmayı genel hatlarıyla özetleyelim. İadeyi reddedenler, iade edilen şeyin orijinal olana özdeş olamayacağını iddia eder. Bu imkânsızlığa iki şekilde ulaşılır. Birincisi ma'dûmun gayrı sübûtuna veya onun lâzımlarından (ayırt edilemezlik, yüklemlemenin imkânsızlığı, ara boşluk) birine dayanırken; ikincisi teşahhusun sembollerinden birinin (zaman, varlık, illetler) iade edilmesinin ya zâtî olarak imkânsız olduğuna ya da şeyin kendisinin iadesiyle uyumsuz olduğu fikrine dayanır.

İadeyi savunanlar birinci delillendirmeyi ma'dûmun gayrı sübûtunu reddetmek veya gayrı sübût ile yukarıda bahsedilen lâzımlar arasındaki gerektirmeyi reddetmek suretiyle ya da ne gayrı sübût ne de onun lâzımlarının iade edilen ve orijinal olan arasındaki aynılığı önleyeceğini iddia ederek cevaplar (en çok kabul gören görüş budur). İadeyi reddedenlerin ikinci delillendirme yolları ise bahsedilen faktörlerin teşahhusun belirtisi olduğunu reddederek ya da teşahhus belirtilerinin iadesinin hem mümkün hem de şeyin iadesiyle uyumlu olduğunu savunarak cevaplanabilir.

İadenin imkânına dair sübûtî delillere geçecek olursak; bu delillerin çoğunluğu varlığın bir özelliğini tanımlar (başlangıçta ve iade edilmiş halinde aynı olması, zamansal belirsizlik, modal değişmezlik, hem varlık hem de yokluktan sonraki imkânı) ve varlığın imkânının zamansal art ardalıktan ve ontolojik tarihten (bir şeyin önceki zaman birimlerinde var olma aşamaları) bağımsız olduğu sonucuna varır. Böylelikle şey birden fazla ve ayrı zaman dilimlerinde var olabilir.

İadeyi reddedenler, varlığın yukarıda bahsedilen özellikleri gerektirmeyeceğini ya da zamansal ardışıklık ve ontolojik tarihten bağımsızlığın bu özelliklerden çıkarılamayacağını reddedebilirler (açık ara en yaygın yaklaşımdır budur).

Özetlediğim deliller varlık, sübût, kimlik ve teşahhus hakkındaki bazı kapsamlı metafizik konulara değinir. Bunlardan üçü üzerinde özel olarak durmak gerekir:

İlki ayırt edilemeyenlerin kimliğinin prensibidir (sayı olarak farklı iki şey en azından bir sıfatta farklılaşmalıdır). İbn Sinâ'nın ayırt edilemezlik argümanı bu

ilkeyi reddediyor görünür; fakat İbn Sinâ'nın bu gerektirmenin farkında olup olmadığı açık değildir. Ne olursa olsun, sonraki şârihler bu delili ayırt edilemeyenlerin kimliğini reddetmek için kullanırlar ve böylece cevap teşahhusun sıfatının var olmasına dayanarak bu ilkeyi muhafaza etmeye varır: Sayı olarak farklı iki varlık en azından teşahhusâtında farklılaşmalıdır. Râzî'nin epistemik ve hakikî ayırt edilemezlik arasındaki ayrımı bu yönde ilerler: Kişi iki şeyi birbirinden ayırt eden sıfatları bilemiyor olabilir, ancak sıfatlar yine de oradadır.

İkinci mesele sâbit olmamanın lâzımları hakkındadır. İadeyi savunanların da aralarında bulunduğu çoğunluğun görüşü gayrı sübûtun belirsizliğe, bilinmezliğe ve yüklemlemenin imkânsızlığına yol açtığı yönündedir. Görüldüğü üzere iade karşıtları orijinal olanın yok edilmesinin iade edilenin gayrı sâbit olmasına yol açtığı ve bu sâbit olmayışın da onu yüklem konusu olarak ele almayı ve ontolojik tarihini "takip etmeyi" imkânsız hale getirdiği delili ile, bu lâzımları kendi iddialarını doğrulamak için kullanırlar. Şunu da dikkate almalıyız ki, Râzî tarafından temsil edilen küçük bir grup gayrı sübûtun yukarıda bahsedilen lüzûmları gerektirmeyeceğini kabul eder: Gayrı sâbit, gayrı şey bilinebilir ve yüklem konusu olabilir. Bu, kendi içinde problematik olsa da, (sâbit olan ve sâbit olmayan arasındaki farkı bulanıklaştırdığı için) iadeye karşı olan bazı delillerden kaçınmak için olası bir yol açar.

Üçüncü mesele de önceki meseleyle bağlantılıdır ve teşahhus ile kimliğin zihin haricinde yok olduktan sonra zihnin yönelimsel referansları olarak muhafaza edilmesine dairdir. Bahsettiğim gibi iadeyi savunanların (çoğu ve reddedenler) gayrı sübûtun yukarıdaki lâzımları üzerinde hemfikirlerdir. Onlar aynı zamanda gayrı sübût hakkında bilginin ve yüklemlemenin konseptüalist yaklaşımını kabul ederler. Gayrı sâbit olan haddizatında ayırt edilemez, bilinemez ve yüklem konusu olmaya uygun değildir. Bununla beraber bütün bu özellikler sâbit olmayana işaret eden zihinsel kavrama uygulanabilir: Her ne kadar gayrı sâbit gayrı şeyin kendisi (örneğin bir imkânsızlık) müstakil, bilinebilir ve yüklem konusu olmaya uygun olmasa da tasavvuru böyle olmaya uygundur. Bu yaklaşımın kendisi oldukça problemlidir.¹⁰² Bunu bir kenara bırakacak olursak, iadeyi savunanlar ve onu reddedenlerin teşahhusun ve kimliğin zihin dışında yok oluşlarından sonra zihni tasavvurların yönelimsel referansları olarak korunup korunamayacağı hakkında fikir ayrılığına düştükleri görülür. Reddedenler teşahhusun ve kimliğin korunamaz

102 Kavramsalcılığın bu formu zihni bir kavramın yeterli şekilde ma'dümü nasıl temsil ettiğini (ya da onu lâzım ettiğini ya da belirttiğini) açıklamada yetersiz kalır: Başka bir ifadeyle şey olmayana yöneltilen zihni yönelimsellik olabileceği iddiasının doğruluğunu kanıtlamaz.

olduğunu savunur.¹⁰³ İadeyi savunanlar ise zihni tasavvurun teşahhusu ve kimliği koruduğunu söyleyerek cevap verirler. Çünkü onlara olması gerektiği gibi referansta bulunabilir. Bu yaklaşım, tartışmanın iki tarafının da zihni bir tasavvurun gayrı sâbite, tam da olması gerektiği gibi referansta bulunmasının mümkün olduğunu kabul ettiğini görünce, cedeli olarak makul karşılanabilir hale gelir.¹⁰⁴

Teşahhusun ve kimliğin korunması sorusu iade konusunu aşan ve hatırlamanın ontolojisini etkileyen bir öneme sahiptir. Gerçekten de sezgi, kişinin yok edilmiş bir varlığı doğru bir şekilde hatırlaması durumunda tam olarak o varlığı hatırladığını öne sürer: Bizim yönelimselliğimiz doğru bir şekilde yok edilmiş varlığın teşahhusuna ve kimliğine işaret eder. Fakat bu sezgi, iadeyi reddedenlerin, yok edilmiş varlıkların hatırlanmasının sistematik olarak başarısız olduğunu ima eden iddiaları (var olmayanlar gayrı sâbittir, sâbit olmayanlar bilinemezler ve sâbit olmayanların kimliği yönelimsel referanslar olarak korunamazlar) tarafından sarsılır.

Özet olarak iade gibi anlaması oldukça güç bir konu üzerine dönen tartışma, hatırlama gibi günlük tecrübelerimizin açıkça ihtilafı olmayan bir unsurunun özüne yerleşmiş bir problemi ifşa eder. İade ve yok edilmiş olan kimliklerin hatırlanması arasındaki bağlantı bundan daha da derine iner; çünkü ikincisi birincisi için gerekli bir şart olarak görünür. Görünen o ki Tanrı'nın yok edilmiş olan varlıkları iade etmek için onların tam kimliklerini hatırlaması gerekmektedir. Sanki iade üretken bir hatırlamanın formu gibidir; yani sanki Tanrı şeyleri varlığa gelecek şekilde hatırlıyor gibidir.

Kaynakça

el-Ebherî, Esîruddin, *Keşfü'l-hakâ'ik*, Kütübhâne-i Meclis-i Şûrâ-i Millî, 9: 2752 [1-212].

———, *Tenzilü'l-efkâr fi ta'dilî'l-esrâr*, Ragıp Paşa Kütüphanesi, nr. 682, 1b-94b.

———, *Müntehâ'l-efkâr fi ibânati'l-esrâr*, Kütübhâne-i Meclis-i Şûrâ-i Millî, 9: 2752 [212-358]

———, *Makâsîdül-merâsid*, Ragıp Paşa Kütüphanesi, nr .682

el-Âmidî, Seyfüddin, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, 5 cilt, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kahire: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâik'l-kavmiyye, 2004.

el-Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd, 2 cilt, Kahire: Mektebetü'n-nahdati'l-Mısıriyye, 1954.

103 Zihni bir kavram yok edilmiş bir şeyin teşahhusuna ya da hüviyetine sahip olamaz. Aynı zamanda var olanın yaptığı şeylere, yok edilmiş olan teşahhusa ve hüviyetin kendisine (bunlar gerçek-dışıdır) işaret edemez.

104 Zihni kavramların gayrı sübütî mahiyetlere (yani imkânsız mahiyetlere) işaret edebileceği varsayarsak neden zihni kavramların yeterince gayrı sübütî teşahhuslara ve hüviyetlere işaret edebilmesi saçmadır?

- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: el-İlâhiyyât*, M. Mûsâ, Süleyman Dünyâ ve Saïd Zâyid, Kahire: el-Hey'etü'l-âmme, 1960.
- , *Kitâbu's-Şifâ: et-Tabî'yyât: el-Kevn ve'l-fesâd*, thk. İbrâhîm Medkûr ve M. Kâsım, Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1969.
- , *el-İşârât ve't-tenbihât*, thk. Mücteba Zerâi, Kum: Büstân-i Kitâb, 2002.
- , *el-Mübâhasât*, thk. Muhsin Bidârfer, Kum: İntişârât Bidâr, 1992.
- , *Risâle Adhaviyye fi emri'l-me'âd*, thk. Süleyman Dünyâ, Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1949.
- , et-Ta'likât, thk. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: ed-Dâru'l-İslâmiyye.
- el-Bağdâdî, Abdülkâhîr, *el-Fark beyne'l-firak*, Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1982.
- , *Usûlü'd-dîn*, İstanbul: Dâru'l-Fünûn, 1928.
- Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Tahsil*, thk. Murtaşâ Mutahharî, Tahran: Dânişgâh-i Tehrân, 1996.
- el-Bahrânî, *Kavâ'idü'l-merâm fi ilmi'l-kelâm*, thk. A. el-Muzaffer, Kerbelâ: el-'Atebetü'l-Hüseyniyyetü'l-Mukaddese, 2014.
- el-Beyzâvî, Abdullah, *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*, thk. Abbâs Süleymân, Kahire & Beyrut: al-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, Dâru'l-Cil, 1991.
- Benevich, Fedor, "The Reality of the Non-Existent Object of Thought: The Possible, the Impossible, and Mental Existence in Islamic Philosophy (11th-13th centuries)", *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, ed. Robert Pasnau, VI, 31-58, (Oxford: Oxford University Press, 2018).
- , "The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute (11-13th Centuries)", *Oriens* 45.3-4 (2017): 203-258.
- ed-Deşteki, Gıyâsüddin, *Şifâü'l-kulûb: Havâşü's-Şifâ, Müsennefât* içinde, thk. Abdullah Nürânî, II, 377-487, (Tahran: Dânişgâh-i Tehrân, Encümen-i âsar ve mefâhîr-i ferhengî, 2007.
- ed-Devvânî, Celaleddin, *Hâşiye ala Şerhi'l-Kuşçu* (Kuşçu, *Şerhu Tecridi'l-akâ'id* içinde), Cambridge (Massachusetts), Harvard College Library, Widener Library, OL 22800.10.5f, 66-68.
- Fakhry, Majid, "The Mu'tazilite View of Man", *Recherches d'islamologie: Recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis*, 107-21, Leuven: Peeters, 1977.
- Frank, Richard M., "Abû Hâshim's Theory of 'States': Its Structure and Function", *Early Islamic Theology: The Mu'tazilis and al-Ash'ari. Texts and Studies in the Development of the History of Kalâm*, ed. Dimitri Gutas, 85-100, Aldershot: Ashgate, 2007.
- , "The Ash'arite Ontology: I. Primary Entities", *Arabic Sciences and Philosophy* 9 (1999), 163-231.
- , *Beings and their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*, Albany: SUNY Press, 1978.
- Al-Ghous, Abdelkader, "Recasting al-Baydâwî's Eschatological Concept of Bodily Resurrection: Shams al-Din al-Isfahâni and Ahmad al-Îji in Comparative Perspective", *Mamluk Studies Review* 20 (2017), 39-54.
- el-Cürçânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu's-Şerîf el-Cürçânî ale'l-Mevâkif li'l-Adudüddîn el-Îcî*, [İstanbul]: Dâru't-tibâ'âtü'l-âmire, 1894.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, Faysal Büdeyr Avn ve Süheyir Muhammed Muhtâr, İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969.
- , *el-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülmün'im Abdülhamîd, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1950.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Michael E. Marmura, Provo: Brigham Young University Press, 2000.
- , *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, thk. İbrahim Ağâh Çubukçu ve Hüseyin Atay, Ankara: Nur Matbaası, 1962.

- Heemskerck, Margaretha T., "Abd al-Jabbâr al-Hamadhânî on Body, Soul and Resurrection", *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, ed. Camilla Adang, Sabine Schmidtke ve David Sklare, 127-56, Würzburg: Ergon, 2007.
- el-Hillî, el-Allâme, *el-Esrârü'l-hafîye fî'l-ulûmî'l-akliyye*, Kum: Müessesesi-i Bûstân-i Kitâb, 2009.
- , *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecridi'l-i'tikâd*, thk. Hasanzâde el-Âmülî, Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1986.
- el-Himmâsî, Sa'düddin *el-Munkız mine't-taklîd*, 2 cilt, Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1991.
- İbn Arafe, Muhammed b. Muhammed el-Vergammî, el-Muhtasarü'l-keâmî, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâ-yih, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye.
- İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'ş-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. A. Abdürrahim Sâ-yih, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye.
- İbn Kemmûne, İzzüddevlê, *el-Kâşif: el-Cedid fî'l-hikme*, thk. Hâmid Nâcî İsfahânî, Tahran: Müessesesi-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, 2008.
- İbnü'l-Melâhîmî, Ruknüddin, *Tuhfetü'l-mütekellîmin fî'r-red ale'l-felâsife*, thk. Hasan Ensârî ve Wilferd Madelung, Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008.
- , *el-Fâ'ik fî usûli'd-dîn*, thk. Wilferd Madelung ve Martin McDermott, Tahran: Müessesesi-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, 2007.
- İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. Sami Nasr Lutf ve Faysal Büdeyr Avn, Kahire: Dâru's-sakâfe li't-tibâ' ve'n-neşr, 1975.
- el-İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahmân, *Tesdîdü'l-kavâ'id fî şerhi Tecridi'l-akâ'id*, thk. Hâlid b. Hammâd el-Advânî, Kuveyt: Dâru'z-ziyâ', 2012.
- el-İcî, Adudüddin, *el-Mevâkif fî ilmi'l-keâm*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb.
- Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Tâhâ Hüseyin ve İbrâhîm Medkûr, Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye li't-te'lîf ve't-terceme, 1965.
- el-Kâtîbî, Necmeddin el-Kazvîni, *Hikmetü'l-ayn*, thk. Salih Aydın, Kahire, 2002.
- , *Câmi'u'd-dekâ'ik fî keşfi'l-hakâ'ik*, MS Paris, Bibliothèque Nationale de France, Département de Manuscrits, Arabe 2370.
- , *el-Mufassal fî şerhi'l-Muhassal*, Ragıp Paşa Kütüphanesi, nr. 648.
- el-Levkerî, Ebü'l-Abbâs, *Beyânü'l-hak bi-zamânî's-sıdk: el-İlâhiyyât*, thk. İbrâhîm Dibâcî, Tahran, 1994.
- Mîr Dâmâd, Muhammed Bâkr, *el-Ufuku'l-mübîn*, thk. Hâmid Nâcî İsfahânî, Tahran, 2013.
- Molla Sadrâ, Sadruddin Muhammed eş-Şîrâzî, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfârî'l-akliyyeti'l-erba'a*, 8 cilt, thk. Ruzâ Lutfî, Beyrut: Dâru'l-ihyâ ve'l-türâsî'l-Arabî, 1981.
- en-Necrânî, Takıyyüddin, *el-Kâmil fî'l-istiksâ' fî mâ beleğnâ min kelâmî'l-kudemâ*, thk. Seyyid Muhammed eş-Şâhid, Kahire, 1999.
- en-Necrî, Abdullah, *Merkâtü'l-enzârî'l-muntaza' min giyâti'l-efkâr şerhu'l-Kalâ'id fî tashîhi'l-akâ'id*, MS Privatelly-owned by Muḥammad ibn Muḥammad al-Kıbsî [contactable via the Imam Zayd ibn 'Alî Cultural Foundation (Yemen), manuscript accessible at <https://catalog.princeton.edu/catalog/9978494763506421#-view>], .
- en-Nisâbüri, Ebü Reşîd, *Mesâ'ilü'l-ihtilâf beyne'l-Bağdâdiyyîn ve'l-Basriyyîn*, thk. Ma'n Ziyâde ve Rudvân es-Seyyid, Beyrut: Ma'hedü'l-inmâ'i'l-Arabî, 1979.
- Kuşçu, Alâeddin Ali, *Şerhu't-Tecridi'l-akâ'id*, MS Cambridge (Massachusetts), Harvard College Library, Widener Library, OL 22800.10.5f.,
- er-Râzî, Fahreddin, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Saïd Abdüllatif Fûde, Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015.

- , *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, 2 cilt, Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1986.
- , *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1978.
- , *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'yyât*, Haydarabat, 1924.
- , *el-Mûlahhas fî'l-hikme ve'l-mantık*, MS Berlin, Staatsbibliothek, Or. Oct. 623.
- es-Semerkindî, Şemsüddin Muhammed b. Eşref, *es-Sehâ'ifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf, Kuveyt, 1985.
- es-Senûsî, Muhammed b. Yûsuf, *Şerhu Akîdeti ehli't-tevhîdî'l-kübrâ* (İsmâil el-Hâmîdî, *Havâşî alâ Şerhi'l-kübrâ li'l-Senûsî* içinde), Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihî, 1936.
- es-Sühreverdi, Şihâbüddin, *Hikmetü'l-işrâk*, thk. Henri Corbin, Tahran: Pejuheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1993.
- es-Süyûrî, el-Mikdâd, *el-Levâmi'u'l-ilâhiyye fî'l-mebâhisi'l-keâmîyye*, thk. Muhammed Ali Tabâtabâî, Tebriz, 1976.
- Schmidtke, Sabine, *The Theology of al-'Allâma al-Ĥilli (d.726/1325)*, Berlin: Klaus Schawarz Verlag, 1991.
- eş-Şehristânî, Tâcüddin, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, thk. Alfred Guillaume, Londra: Oxford University Press, 1934.
- eş-Şehrezûrî, Şemsüddin, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye fî ulûmî'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 3 cilt, thk. Necef Kulî Habîbî, Tahran: Müessesesi-i Pejuheş-i Hikmet ve Felsefe, 2004.
- Shihadeh, Ayman, "Classical Ash'ari Anthropology: Body, Life and Spirit", *The Muslim World* 102 (Ekim 2012), 433-477.
- eş-Şirâzî, Kutbüddin, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, thk. Abdullah Nürânî ve Mehdi Muhakkık, Tahran: Müessesesi-i Mütâlaât-i İslâmî, Dânişgâh-i Tehrân, McGill University, 2001.
- et-Teftâzânî, Sa'düddin, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5 cilt, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998.
- Thiele, Jan, "Abû Hâşim al-Jubbâ'î's (d.321/933) Theory of 'States' (aḥwâl) and its Adaption by Ash'arite Theologians", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, 364-83, Oxford: Oxford University Press, 2016.
- et-Tûsî, Nasîruddin, *Tecridü'l-i'tikâd*, thk. M. Cevâd Hüseyinî Celâlî, [Tahran]: Mektebetü'l-i'lâmî'l-İslâmî, 1986.
- , *Telhisu'l-Muhassal*, thk. Abdullah Nürânî, Beyrut: Dâru'l-Advâ', 1985.
- , *Kavâ'idü'l-akâ'id: Telhisu'l-Muhassal*, thk. Abdullah Nürânî, Beyrut: Dâru'l-Advâ', 1985 içinde.
- Vasalou, Sophia, *Moral Agents and their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.
- , "Subject and Body in Mu'tazilism, or: Mu'tazilite Kalâm and the Fear of Triviality", *Arabic Sciences and Philosophy* 17 (2007): 267-98.
- Wisnowsky, Robert, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Itaca, NY: Cornell University Press, 2003.
- Würtz, Thomas, "The Orthodox Conception of the Hereafter: Sa'd al-Din al-Taftazânî's (d.793/1390) Examination of Some Mu'tazili and Philosophical Objections", *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, ed. Sebastian Günther ve Todd Lawson, 469-86, Leiden: Brill, 2017.