

Şerîf el-Murtazâ'nın Mûlahhâş'ının Kayıp Konusu: Ebû Ca'fer el-Mukrî en-Nîsâbûrî'nin Ta'lik'inde Âlemin Hudûsu

Kevser Demir Bektaş

Arş. Gör. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Ana Bilim Dalı
Bursa, Türkiye
kbektas@uludag.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0003-3811-193X>

Orhan Şener Koloğlu

Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Ana Bilim Dalı
Bursa, Türkiye
orhankologlu@hotmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-0899-9686>

Öz: Döneminin en önde gelen Şî-İsnâaşerî âlimi olan Şerîf el-Murtazâ'nın kelâmî yaklaşımı bilhassa onun *el-Mûlahhâş fî uşûli'd-dîn* ve tamamlanmamış bu eserini mütemmimi olan *ez-Zahîre fî 'ilmi'l-keîâm* adlı eserlerinden çıkarılabilir. Ancak bu eserlerden *el-Mûlahhâş fî uşûli'd-dîn*, baş kısmında, eserin mukaddimesiyle birlikte kelâm sistematîğinin ilk konusu olan âlemin hudûsu konusunu kapsayan kısmî bir eksiklikle günümüze ulaşmıştır. Şerîf el-Murtazâ'nın, kelâm sistematîğinde âlemin hudûsunu kanıtlamak amacıyla formüle edilen "Arazlar vardır", "Arazlar yaratılmıştır", "Cisim arazlardan yoksun değildir ve varlıkta arazlardan önce değildir" ve "Yaratılmış şeyden önce gelmeyen şey de yaratılmıştır" şeklindeki dört önermeden ilk ikisine yaklaşımı hâlihazırda bu eserde bulunmamaktadır. Mamafih Şerîf el-Murtazâ'nın bu konuya yaklaşımı, 6./12. yy. Şî-İmâmî âlimi Ebû Ca'fer el-Mukrî en-Nîsâbûrî'nin onun söz konusu eserleri üzerine bir ta'lik olan *et-Ta'lik fî 'ilmi'l-keîâm* adlı eserinden çıkartılabilir. Ebû Ca'fer el-Mukrî en-Nîsâbûrî âlemin hudûsu konusunu da, tıpkı kelâm geleneğinde olduğu gibi, söz konusu dört önerme üzerinden tartışmış ve konuyu *el-Mûlahhâş fî uşûli'd-dîn*'in hâlihazırda neşrinde konuyla alâkalı mevcut bölümlerdeki yaklaşım yanında, kelâm geleneğinde konu hakkındaki yaklaşıma da mutabık bir şekilde özetlemiştir. Mamafih bu dört önermenin sonuncusu olan "Yaratılmış şeyden önce gelmeyen şey de yaratılmıştır" önermesi hakkında Şerîf el-Murtazâ'nın bu önermenin müstakil bir önerme sayılmasına gerek olmadığı yönündeki yargısını da aktararak söz konusu önerme hakkında gelenekte bir yaklaşım farklılığının varlığına işaret etmiştir. Konu hakkında başka hiçbir kaynakta geçmeyen bu yaklaşım farklılığına işaret etmek suretiyle de doktrine özgün bir katkı yapmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Âlemin Hudûsu, Şerîf el-Murtazâ, Ebû Ca'fer el-Mukrî en-Nîsâbûrî, *el-Mûlahhâş fî uşûli'd-dîn*, *et-Ta'lik fî 'ilmi'l-keîâm*, Cisim, Cevher, Araz.

Geliş Tarihi | Received Date: 17.08.2022

Kabul Tarihi | Accepted Date: 11.11.2022

Araştırma Makalesi | Research Article

Atıf | Citation: Demir Bektaş, Kevser - Koloğlu, Orhan Şener. "Şerîf el-Murtazâ'nın Mûlahhâş'ının Kayıp Konusu: Ebû Ca'fer el-Mukrî en-Nîsâbûrî'nin Ta'lik'inde Âlemin Hudûsu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/2 (Aralık 2022), 381-418. <https://doi.org/10.51447/uluifid.1163171>

The Lost Topic of al-Sharīf al-Murtaḍā's *al-Mulakkhkhaṣ*: The Temporal Origination of the World in Abū Ja'far al-Muqri' al-Nīsābūrī's *Ta'liq*

Abstract: The theological approach of al-Sharīf al-Murtaḍā, the foremost Shī'ī-Ithnā 'asharī scholar of his time, can be found in his works “*al-Mulakkhkhaṣ fī uṣūl al-dīn*” and a sort of complementary of this unfinished book “*al-Dhakhīra fī 'ilm al-kalām*”. However, of these works, *al-Mulakkhkhaṣ fī uṣūl al-dīn* have survived to the present day with a partial deficiency which seemingly includes its introduction and a part of the first section that consists of the primary issue of the systematics of theology, i.e. the temporal origination of the world. al-Sharīf al-Murtaḍā's approach to the first two of the four propositions that were formulated by Muslim theologians to prove the temporal origination of the world, namely “accidents exist”, “accidents are temporally originated”, “the body cannot be devoid of, or precede, accidents”, and “what cannot precede what is originated is likewise originated” is not currently available in this work. However, al-Sharīf al-Murtaḍā's approach to the issue could be derived from the VI/XII. century's Shī'ī-Imamī scholar Abū Ja'far al-Muqri' al-Nīsābūrī's *Ta'liq fī 'ilm al-kalām*, which is a paraphrase (ta'liq) on al-Sharīf al-Murtaḍā's mentioned works. Abū Ja'far al-Muqri' al-Nīsābūrī dealt with the temporal origination of the world through the four mentioned propositions, just as in Muslim kalām tradition and epitomized the issue in accordance with the approach in the revelant chapters in the current edition of *al-Mulakkhkhaṣ fī uṣūl al-dīn*, as well as that of Muslim kalām tradition. However, he cited al-Sharīf al-Murtaḍā's claim that “the last of these four propositions, i.e. ‘what cannot be precede what is originated is likewise originated’ should not be considered as an independent proposition”, and he outlined that there was a different approach on the issue in the kalām tradition. By pointing out this difference of approach which is not mentioned in any other source, he has made an original contribution to the doctrine.

Keywords: Kalām, The Temporal Origination of the World, al-Sharīf al-Murtaḍā, Abū Ja'far al-Muqri' al-Nīsābūrī, *al-Mulakkhkhaṣ fī uṣūl al-dīn*, *al-Ta'liq fī 'ilm al-kalām*, Body (*Jism*), Atom (*Jawhar*), Accidents.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

1. Şerīf el-Murtazâ ve Mülâhhas'ı

İmâmî Şîlîğın gaybet-i kübrâ döneminin ilk büyük şahsiyetlerinden biri olan Şerīf el-Murtazâ (ö. 436/1044)¹ İmâmî Şîlik içerisinde “Mutezilîleşme” eğiliminin zirvesi sayılabilecek bir figür olarak göze çarpmaktadır.² Kelâmî birikimini Bağdat Mutezilesi'nin görüşlerini benimseyen İmâmî-Şîf âlim Şeyh el-Müfid (ö. 413/1022) ve

¹ Biyografisi için bk. Wilferd Madelung, “‘Alam-al-Hodâ”, *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 15 Haziran 2022); Mustafa Öz, “Şerīf el-Murtazâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/586-588 ve bu maddelerdeki kaynaklar.

² Ansari ve Schmidtke Şerīf el-Murtazâ'nın eserlerini gaybet-i kübrâ döneminde başlayan İmâmiyye

Basra Mutezilesi'ne mensup Kādî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) gibi –dönemin Sünnî-Eşarî kelâm geleneğinin temsilcileri haricinde– o döneme damga vuran en büyük kelâmcıların ikisinden elde eden Şerîf el-Murtazâ,³ bu hocaları sayesinde Mutezile içerisindeki alternatif iki söyleme de aşinalık kazanmıştır. Bununla birlikte o, Şeyh el-Müfid'in değil de, Kādî Abdülcebbâr'ın kelâmî görüşlerini benimseyerek Basra Mutezilesi'nin resmî söylemini temsil eden Behşemiyye'nin sıkı bir takipçisi olmuştur.⁴

Oldukça velut bir müellif olan Şerîf el-Murtazâ başta kelâm olmak üzere fıkıh, fıkıh usûlü, dil ilimleri gibi alanlarda pek çok eser yazmıştır.⁵ İmâmiyye'nin dayandığı

içerisindeki Mutezilileşme'nin altın çağının zirvesi olarak nitelendirirler. bk. Hassan Ansari – Sabine Schmidtke, “The Shî'î Reception of Mu'tazilism (II): Twelver Shî'is”, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016), 200-201.

³ Şerîf el-Murtazâ'nın aynı zamanda fikhî birikimini de elde ettiği Şeyh el-Müfid'den kelâm okuduğu hakkında hiçbir tereddüt olmayıp, biyografisinden bahseden bütün kaynaklar bunda müttefiktir. Ancak Kādî Abdülcebbâr'dan kelâm tahsil ettiği sadece Hâkim el-Cüsemî'de ve ona dayanan İbnü'l-Murtazâ'da geçer. Nitekim her iki müellif de Şerîf el-Murtazâ'yı Kādî Abdülcebbâr'ın öğrencilerinin oluşturduğu Mutezile'nin 12. tabakasına yerleştirirler ve açık bir şekilde Kādî Abdülcebbâr'dan ders aldığını kaydederler. bk. Hâkim el-Cüsemî, *Şerhu'l-'Uyûn (Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile içinde)*, nşr. Fuâd Seyyid (Tunus: ed-Dârü't-Tûnisîyye li'n-Neşr, 1974), 383: 10-12; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Susanna Diwald-Wilzer (Beirut: Imprimerie Catholique, 1961), 117: 1-2. Bu tedrisin Kādî Abdülcebbâr'ın hacdan dönüşü sonrasında Bağdat'ta gerçekleştiği yönündeki rivayetlerden hareketle Madelung bunun 389/999 yılından önce olduğunu söyler (Madelung, “Alam-al-Hodâ”). Bu iki kaynak dışında başka bir kaynaktan bu hoca-talebe ilişkisine değinilmediği için Hussein Ali Abdulsater bu bilginin oldukça şüpheli olduğunu, böyle bir hoca-talebe ilişkisi varsa da bunun çok kısa sürmüş olması gerektiğini söyler. Hatta o, Hâkim el-Cüsemî'nin Kādî Abdülcebbâr'ın öğrencisi olduğu kesin olan Şerîf el-Murtazâ'nın kardeşi Şerîf er-Radî (ö. 406/1015) ile Şerîf el-Murtazâ'yı karıştırmış olabileceğini de belirtir. bk. Hussein Ali Abdulsater, *The Climax of Speculative Theology in Büyüid Shî'ism: The Contribution of Sharîf al-Murtaḏā* (New Haven, Connecticut: Yale University, The Faculty of the Graduate School, Doktora Tezi, 2013), 18, dip. 63.

⁴ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 123; Ansari – Schmidtke, “The Shî'î Reception of Mu'tazilism (II): Twelver Shî'is”, 202.

⁵ Şerîf el-Murtazâ'nın eserleri hakkında ilk liste, eserlerini rivayet etmesi için icazet verdiği öğrencisi Ebü'l-Hasan Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Busravî (ö. 443/1051) tarafından hazırlanmıştır. Mirzâ Abdullah Efendi el-İsfahânî tarafından iktibas edilen liste 57 eseri içerir. bk. Mirzâ Abdullah Efendi el-İsfahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ ve hıyâzü'l-fuzalâ*, nşr. Ahmed el-Hüseynî (Kum: Matbaatü'l-Hayyâm, 1401 H.), 4/34: 20-39: 4. Şerîf el-Murtazâ'nın *ez-Zahîre fi 'ilmi'l-kelem*'ını neşreden Ahmed el-Hüseynî eserin girişinde Şerîf el-Murtazâ'nın 123 eserini listeler. bk. Ahmed el-Hüseynî, “Tercemetü's-Şerîf el-Murtazâ”, *ez-Zahîre fi 'ilmi'l-kelem*, mlf. Şerîf el-Murtazâ (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411 H.), 48-57. Şerîf el-Murtazâ üzerine doktora tezi hazırlayan Hussein Ali Abdulsater ise tam yahut kısmen günümüze gelmiş ve neşredilmiş 104, yazma hâlinde bulunan yahut günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen 27 ve aidiyeti şüpheli 13 eser olmak üzere toplam 144 eser sayar. bk. Abdulsater, *The Climax of Speculative Theology in Büyüid Shî'ism*, 44-60.

temel metinler olan çoğu risale hacmindeki bu eserleri⁶ arasında kelâm söz konusu olduğunda en başta geleni, aynı zamanda kelâm alanında en hacimli eseri de olan, *el-Mûlahhâş fi uşûli'd-dîn*'dir. Şerîf el-Murtazâ'nın kapsamlı bir kelâm eseri olarak tasarladığı anlaşılan *el-Mûlahhâş fi uşûli'd-dîn* tamamlanmamış bir eserdir.⁷ Nitekim Şerîf el-Murtazâ bir diğer eseri *ez-Zahîre fi 'ilmi'l-kelâm*'ın sonunda “zamanın getirdiği kontrol edilemeyen manialar” nedeniyle *el-Mûlahhâş fi uşûli'd-dîn*'in yazımını tamamlayamadığını belirtir.⁸ Şerîf el-Murtazâ eserini yarım bırakma nedenini açıkça belirtmese de, muhtemelen yaşadığı dönemde Bağdat'ta cereyan eden isyan ve karışıklıklar⁹ yanında üstlendiği sosyal ve siyasi görevlerin¹⁰ bu denli derinlikli bir eseri yazmasına imkân tanımayacağını düşündüğünden eseri yazmaktan vazgeçmiş olmalıdır. Ancak mütekâmil bir kelâm eseri yazma arzusunu yerine getirmek için daha özlü olarak planladığı *ez-Zahîre fi 'ilmi'l-kelâm*'ı yazmaya başlamıştır. Nitekim Şerîf el-Murtazâ *ez-Zahîre fi 'ilmi'l-kelâm*'ında başlangıç konularını –bu konular *el-Mûlahhâş fi uşûli'd-dîn*'de detaylı anlatıldığı için– oldukça özlü olarak yazdığını, mamafih sonraki konuları daha detaylı olarak yazdığını belirtir.¹¹ Bu yönüyle *ez-Zahîre fi 'ilmi'l-kelâm* aslında *el-Mûlahhâş fi uşûli'd-dîn*'in tetimmesi mahiyetindedir.¹² Dolayısıyla *el-Mûlahhâş fi uşûli'd-dîn* ve *ez-Zahîre fi 'ilmi'l-kelâm* birlikte düşünüldüğünde aslında tek bir kitap olmaktadır. Nitekim bugün elde mevcut matbu hâldeki *el-Mûlahhâş fi uşûli'd-dîn*

⁶ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) kendi zamanına kadar İmâmiyye'nin Şerîf el-Murtazâ'nın kitaplarından istifade ettiğini söyleyerek onun telifatının İmâmiyye için önemine işaret eder. bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Hûlâşatü'l-akvâl fi ma'rifeti'r-ricâl*, nşr. Cevâd el-Kayyûmî (Kum: Müessesetü Neşri'l-Fekâhe, 1431 H.), 179: 16-17.

⁷ Klasik kaynakların çoğu bu hususa işaret eder. bk. Şeyhüttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Fihristü kütübî's-Şî'a ve uşûlihîm*, nşr. Abdülâziz et-Tabâtabâî (Kum: Mektebetü'l-Muhakkık et-Tabâtabâî, 1420 H.), 288: 18 (*lem yetimmehû*); İbn Şehrâşûb, *Me'âlimü'l-ulemâ*, nşr. Abbas İkbâl (Tahran: Matbaatü Firdîn, 1353/1934), 62: 4 (*lem yetimmehû*); İsfahânî, *Riyâzü'l-ulemâ*, 4/36: 16 (*nâkıs*).

⁸ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîre fi 'ilmi'l-kelâm*, nşr. Ahmed el-Hüseynî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411 H.), 607: 13-14: “... فلما وقف تمام املاء الملخص لعواقب الزمان التي لا نملك...”.

⁹ Şerîf el-Murtazâ'nın evi 416/1025, 422/1031 ve 425/1033 yıllarında Bağdat'ta cereyan eden karışıklıklar esnasında yağmalanmış ve yakılmıştı. 417/1026'da gerçekleşen isyanda evini terk ederek halifenin sarayına sığınmak zorunda kalmış, ancak büyük bir muhafız birliğinin korumasında evine dönebilmişti. bk. Abdulsater, *The Climax of Speculative Theology in Büyid Shî'ism*, 21.

¹⁰ Şerîf el-Murtazâ her şeyden önce Bağdat'taki Tâlibîlerin nakîbiydi. Dönemin Şî'î-İmâmî toplumunun önderliği sayılabilecek ve halife nezdinde resmî bir karşılığı olan bu görevinin yanında, farklı toplumsal ve siyasi katmanlar arasında sürekli arabulucuk görevleri de yapmaktaydı. Geniş bilgi için bk. Abdulsater, *The Climax of Speculative Theology in Büyid Shî'ism*, 18-24.

¹¹ Şerîf el-Murtazâ, *Zahîre*, 607: 10-13.

¹² Bu husus *Zahîre*'nin Meşhed Âsitâne-i Kuds-i Rızavî Kütüphanesi'ndeki nüshasının başında belirtilmektedir: “كتاب ذخيرة العالم و بصيرة المعلم و هو تكملة كتاب الملخص في اصول الدين”. bk. Şerîf el-Murtazâ, *Zahîre*, 65.

nüşhası¹³ muhdisin ispatı konusuyla (s. 39-71) başlamakta, akabinde sıfatlar konusuna geçmektedir. Sıfatlar bağlamında öncelikle tek tek Allah'ın sıfatları aktarılmakta (s. 73-122), ardından zât-sıfat ilişkisi ve müteallik meselelere değinilmekte (s. 123-194), konunun sonunda ise Allah'tan nefyedilmesi gereken hususlar (nefyî sıfatlar; s. 195-224) ele alınmaktadır. Bilahare rüyetullah konusu (s. 225-269), Allah'ın kıdemde tek oluşu ele alınmakta (s. 269-285), bunun akabinde gayri İslâmî anlayışların reddi (s. 285-301) yer almaktadır. Daha sonra adalet ilkesine geçilerek hüsün-kubuhla ilgili temel meseleler (s. 303-324) ve Allah-kabih ilişkisine (s. 324-343) değinilmektedir. Eser sırasıyla irade (s. 343-393), kelâm (halku'l-Çur'ân; s. 395-445) ve insan fiilleri konusunun temel esaslarını içeren mahlûk (s. 447-479) konusuyla sona ermektedir. Bugün elimizde bulunan matbu *ez-Zahîre fi 'ilmi'l-keîâm* nüshası ise tam da *el-Mûlahhâş fi uşûli'd-dîn*'in kaldığı yerden, tevlîd konusundan başlar.¹⁴ Tevlîd konusunda kısa sayılabilecek bir mûlahazadan (s. 73-79) sonra eser sırasıyla istitâat (s. 80-104), teklif (s. 105-143), yeniden yaratma (i'âde; s. 144-153), bilgi ve nazar (s. 154-185), lütuf (s. 186-198), aslah (s. 199-210), elem (s. 211-238), ivaz (s. 239-261), ecel (s. 261-266), rızık (s. 267-273), fiyatlar (es'âr; s. 274-275), istihkâk-ı zem ve sevap-ikâb (s. 276-321), nübüvvet ve mucize (s. 322-341), haber (s. 341-355), nesh ve Kur'ân'ın mucize oluşu (i'câzü'l-Çur'ân; s. 355-408), imamet (s. 409-503), va'd-va'id (s. 504-536), esmâ ve ahkâm (s. 536-552), emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker (s. 553-569) konularını ele almakta, esmâ-i hüsnâyâ (esmâ' ve şîfat; s. 569-604) ve dua konusuna (s. 604-607) tahsis edilmiş bölümlerle sona ermektedir. İki eserin muhtevasının bir bütün olarak kelâm sistematığının tamamını kuşatmış olması aslında bunların tek bir eser olarak tasarlanan bir proje olduğunu göstermektedir.¹⁵ Diğer taraftan bu iki eser Şerîf el-Murtazâ'nın telifatı içinde kelâmî söyleminin tamamını temsil eden neredeyse

¹³ Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlahhâş fi uşûli'd-dîn*, nşr. M. Rızâ Ensârî Kummî (Tahrân: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1381 HŞ.).

¹⁴ Mutezilî literatürdeki sistematik, eserden esere kısmî değişiklikler göstermekle birlikte genel hatları itibarıyla bütün eserlerde örtüşmektedir. Bununla birlikte en mükemmel formuna Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*'inde kavuştuğu söylenebilir. *Muğni*'nin ise 8. cildi "Maḥlûk" başlığını taşıırken, 9. cildi "Tevlîd" başlığını taşımaktadır. Buna göre standart Mutezilî sistematikte insan fiilleri (maḥlûk) ile ilgili genel esaslar işlendikten sonra fiillerdeki sebeplilik ve dolaylı fiiller konusuna (tevlîd) geçilmektedir.

¹⁵ Aslında biraz dikkatli bakıldığında her iki eserin bir bütün olarak Kâdî Abdülcebbâr'ın *Muğni*'sinin küçük bir prototipi olduğu görülebilir. Şîfî-İmâmî aidiyetin sevkettiği birkaç istisna hariç (*Muğni*'de en sonda yer alan imamet konusunun *Zahîre*'de nübüvvet konusunun sonrasına alınması gibi) *Mûlahhâş* ve *Zahîre*'nin konu sistematığı *Muğni*'yle bütünüyle örtüştüğü gibi, tâlî başlıklar bile *Muğni*'dekilerle aynıdır. Hatta zaman zaman cümleler bile tıpatıp aynıdır. *Muğni* sonrası dönemde gerek Mutezilî gerekse Şîfî-Mutezilî literatürde *Muğni*'nin planına bu denli sadık başka bir eser olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Öyle görünüyor ki Şerîf el-Murtazâ'nın kapsamlı bir kelâm eseri telifi projesinin ilham kaynağı *Muğni*'dir.

yeğâne metinler olarak da ayrı bir öneme sahiptir.¹⁶ Ancak bunların ilki olan *el-Mûlahhâş fi uşûli'd-dîn* maalesef günümüze baş tarafından eksik olarak gelmiştir. Mevcut yazma nüsha¹⁷ “... kıdemi zâtına râcidir, her ne zaman bazı illetler hakkında bu ileri sürülürse böyle bir şey mümkün olmaz; şu kadar var ki onun varlığı kendisi için zorunludur ...” şeklinde spesifik bir bağlama oturtulması pek de mümkün olmayan bir ifadeyle başlar ve mevcut metinde başlık sayılabilecek ilk ifade yaklaşık üç sayfa sonra gelen “Üçüncü önerme hakkında tartışma”¹⁸ şeklindedir ve bu bölüm cisim ve cevherlerin ma'nâlardan hâlf olamayacağıının tartışmasını içerir. Yaklaşık on sekiz sayfa sonra ise “Muhdisin ispatı” hakkında bölüm (*faşl*) başlar.¹⁹ Doğal olarak eser, kelâm sistematığının ilk konusu olan isbât-ı vâcib konusuyla başlamaktadır. İsbât-ı vâcib söz konusu olduğunda kelâmçıların gözde delilinin hudûs delili olduğu bilinmektedir. Standart bir hudûs delili “Âlem hâdistir”, “Her hâdisin bir muhdisi vardır” şeklinde iki öncül ve “Âlemin muhdisi de Allah'tır” şeklinde bir sonuç olmak üzere üç ana önermeden müteşekkildir. Aslında kelâm eserlerinin isbât-ı vâcibe dair bölümlerinde esas tartışılan husus sadece öncüllerdir. Sonuç önermesi daha ziyade sıfatlar konusuyla bağlantılıdır. İmâdî, bu iki öncülün ikincisi olan “Her hâdisin bir muhdisi vardır” önermesi kelâm eserlerinde daha ziyade “Muhdisin ispatı” başlığı altında incelenir. Bu yönüyle hudûs delilinin bu önermesinin tartışması *el-Mûlahhâş fi uşûli'd-dîn*'de mütekâmil bulunmaktadırlar. Burada eksik olan, bu bölümün öncesinde yer alan “Âlem hâdistir” önermesinin tartışıldığı kısımlardır. İlerleyen satırlarda da görüleceği üzere kelâmçıların âlemin hudûsunu genellikle birbirine sıkı sıkıya bağlı dört ilke üzerinden açıklamaya çalışırlar. Bunlar sırasıyla; i) Arazların var oldukları (arazların ispatı), ii) Arazların hâdis oldukları, iii) Cisimlerin (cevherlerin)

¹⁶ Velut bir müellif olan Şerîf el-Murtazâ kelâmî konuları da içeren pek çok risalenin yanında müstakil konulara hasredilmiş literatürde ayrıcalıklı konumu haiz eserler de yazmıştır. İsmetü'l-enbiyâ konusundaki *Tenzihü'l-enbiyâ*'sı, Kâdî Abdülcebbar'ın *Muğni'sinin* imamet bahsinde karşı reddiye olarak yazılmış *eş-Şâfi fi'l-îmâne*'si, e'f'âl-i ibâd konusundaki *İnkâz (İkâz)ü'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader*'i, birtakım naslar hakkındaki çoğunlukla kelâmî içerikli yorumlarını içeren *Emâlî* olarak da bilinen *Ğurerü'l-fevâ'id ve durerü'l-kalâ'id*'i onun kelâmî literatüre yönelik katkılarının en parlak olanlarıdır. Hiçbiri mütekâmil bir eser mahiyetinde olmayan bu teliflerinin dışında Şerîf el-Murtazâ'nın nispeten mütekâmil sayılabilecek bir diğer kelâm eseri dar hacimli *Cümelü'l-ilm ve'l-amel* adlı eseri üzerine bizzat kendi yazdığı *Şerhu Cümelü'l-ilm ve'l-amel* başlıklı şerhtir. Ancak eser tevhid, adalet, imamet konularını içermekte olup, kelâm sistematığının diğer konularını havi değildir.

¹⁷ *Mûlahhâş*'in bilinen tek yazma nüshası bulunmaktadır (Tahran, Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, no. 9632) ve neşir de doğal olarak bu nüshaya dayanmaktadır. bk. M. Rızâ Ensârî Kummî, “Kelîmetü'l-muhakkık”, *el-Mûlahhâş fi uşûli'd-dîn*, mlf. Şerîf el-Murtazâ (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1381 HŞ.), 32. Ayrıca bk. *Mu'cemü't-türâsi'l-keâmî* (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1423 H.), 5/243. Burada Mektebetü's-Seyyid el-Mar'âşî (Kum) ve Mektebetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî'de (Kum) yazmanın mikrofilm olarak bulunduğu kaydedilir.

¹⁸ “... الكلام على الدعوى الثالثة و اما الذى يدل على أن الاجسام و الجواهر لا تخلو من المعاني ...” bk. Şerîf el-Murtazâ, *Mûlahhâş*, 44: 12-13.

¹⁹ “فصل في الدلالة على إثبات المحدث”. bk. Şerîf el-Murtazâ, *Mûlahhâş*, 62: 18-19.

arazlardan hâli (dolayısıyla da önce) olmadıkları, iv) Arazlardan önce olmayan şeylerin de tıpkı arazlar gibi muhdes (yaratılmış) oldukları ilkelerdir. Bu dört ilke ortaya konularak âlemin yaratılmış olduğu açıklanır ve akabinde bir yaratıcısının olması gerektiği konusuna (muhdisin ispatı) geçilir. Buna göre *el-Mülahhâş fi uşûli'd-dîn*'in elimizde olan nüshası bu ilkelerden ikincisinin tartışması esnasında başlamakta olup, mütekâmilene ele aldığı ilk konu üçüncü ilke olmaktadır.²⁰ Dolayısıyla *el-Mülahhâş fi uşûli'd-dîn*'de “âlemin hudûsu” tartışmaları eksik olarak bulunmaktadır.²¹ İşte Şerif el-Murtazâ'nın *el-Mülahhâş fi uşûli'd-dîn*'inin eksik olan kısımlarını, bugün elimizde mevcut olan ve ilerleyen satırlarda açıklanacağı üzere esas itibarıyla onun *el-Mülahhâş fi uşûli'd-dîn* ve *ez-Zahîre fi 'ilmi'l-keîâm*'ını temel alan, Ebû Ca'fer el-Mukrî en-Nîsâbüri tarafından yazılmış olan *et-Ta'lik fi 'ilmi'l-keîâm* adlı eserden takip etmemiz mümkündür.²²

2. Ebû Ca'fer el-Mukrî en-Nîsâbüri ve *et-Ta'lik fi 'ilmi'l-keîâm*'ı

Şia'nın İmâmiyye-İsnââşeriyye koluna müntesip olan Ebû Ca'fer el-Mukrî en-Nîsâbüri'nin hayatı hakkında neredeyse bilgi yoktur. Hayatı hakkında bilinenler çoğunlukla kendi dönemine en yakın biyograf olan Müntecebüddin el-Kummî'nin *Fihrist*'ine dayanmaktadır.²³ Nisbesinden anlaşıldığı üzere Nîşâburlu olan Mukrî en-

²⁰ Ancak şu hususu hatırlatmak gerekir ki, her ne kadar *Mülahhâş*'ın mevcut metni söz konusu yerden başlasa da, bu tartışmalar esnasında da metinde yer yer bazen birkaç kelimeden bazen ise bir varaktan ibaret eksiklikler bulunmaktadır. İlerleyen satırlarda da işaret edeceğimiz üzere bazen bu eksiklikler metni özgün kılabilir hususlara da tesadüf edebilmektedir.

²¹ Pek tabii eksiklik baş kısmında olduğu için müellifin muhtemelen eseri yazım gayesini vs. açıkladığı mukaddime kısmı da günümüze gelmemiş olmaktadır.

²² Ebû Ca'fer el-Mukrî en-Nîsâbüri, *et-Ta'lik fi 'ilmi'l-keîâm*, nşr. Mahmûd Yezdî Mutlak (Meşhed: Neşrül-Câmiati'r-Radaviyye li'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1433 H./1390 HŞ.). Yeri gelmişken şu hususu hatırlatmakta fayda vardır. Yine ilerleyen satırlarda aktarılacağı üzere söz konusu eser baş tarafından mukaddimesini de içeren kısmî bir eksiklikle günümüze geldiği için bu başlığın müellif tarafından eserine verilip verilmediği belirsizdir. Eseri kaydeden klasik kaynaklarda isim sadece “*et-Ta'lik*” şeklindedir. Öyle görünüyor ki bu başlık, eserin muhtevâsından hareketle nâşir tarafından takdir edilmiştir. Nitekim *et-Ta'lik fi 'ilmi'l-keîâm* şeklindeki başlık matbu nüshanın sadece dış kapağında bulunup, iç kapak da dâhil olmak üzere, sayfaların üst yazı kısımlarında eser ismi daima *et-Ta'lik [fi ilmi'l-keîâm]* olarak verilmiştir.

²³ Tam adı; Kutbüddin Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hasan el-Mukrî en-Nîsâbüri. Hakkında bk. Müntecebüddin el-Kummî, *Fihristü 'ulemâi's-Şî'a ve muşannifihim*, nşr. Abdülaziz et-Tabâtabâî (Beyrut: Dâri'ü'l-Advâ, 1986), 157: 17-158; 2; İbn Şehrâşûb, *Me'âlimü'l-'ulemâ'*, 93: 7; Hüner el-Âmilî, *Emelü'l-'âmil*, nşr. Ahmed el-Hüseynî (Bağdat: Mektebetü'l-Endelüs, 1385 H.), 2/283: 4-8; İsfahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ'*, 5/118: 16-119: 1; Abbâs Kummî, *el-Fevâ'idü'r-rağaviyye fi ahvâli 'ulemâ'i'l-mezhebi'l-Ca'feriyye*, nşr. Nâsir Bâkrî Bîdhendî (Kum: Müessesetü Büstân-ı Kitâb, 1385 HŞ.), 2/870: 14-16; Muhsin el-Emîn, *Ayânü's-Şî'a*, nşr. Hasan el-Emîn (Beyrut: Dâri'ü't-Teârûf, 1403/1983), 2/316: 21-28 (2. sütun); Muhammed Ali Müderris et-Tebrîzî, *Reyhânetü'l-'edebe fi terâcimi'l-ma'rûfîn bi'l-künye evi'l-lağab* ([Tahrân ?]: Çâphâne-i Haydarî, 1384 HŞ.), 6/277: 1-5; Ebû'l-Kâsım el-Müsevî el-Hûî, *Mu'cemü ricâli'l-hadîş ve tafşîlü şabakâti'r-ruvât* (Kum: Merkezü Neşri Âsâri's-Şî'a, 1410 H.), 16/314: 10-15; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zer'â ilâ*

Nîsâbü'rî, entelektüel bağlantı içerisinde olduğu bilinen şahıslar Horasan bölgesinde yoğunlaştığı için, muhtemelen hayatını Horasan bölgesinde geçirmiştir. Hakkında bilinen en önemli hususlar, meşhur Şîî âlim Şeyhü'ttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) oğlu Ebû Ali Hasan b. Ebî Ca'fer Muhammed et-Tûsî'nin (ö. 515/1121-1122'den sonra) öğrencisi ve meşhur Şîî âlim Kutbüddin er-Râvendî'nin (ö. 573/1178) hocası olduğudur.²⁴ Bütün kaynaklarda zikredilen bir diğer öğrencisi ise "Seyyid Ebû'r-Rızâ" olarak bilinen Ziyâüddin Fazlullah b. Ali el-Hüseynî er-Râvendî'dir (ö. 548/1153-1154'ten sonra).²⁵ Bilinen bir diğer hocası ise Hasan b. Ya'küb b. Ahmed en-Nîsâbü'rî'dir.²⁶ Şîî hadis geleneğinde "sika" olarak nitelendirilen Mukrî en-Nîsâbü'rî'nin "mukrî" lakabını niçin taşıdığı hakkında kaynaklarda bir bilgi yoktur. Bilindiği üzere "mukrî" lakabı esas itibarıyla kıraat ilminde uzmanlaşan kimselere verilmekle birlikte, lügat ve nahiv alanında derinleşmiş kimseler hakkında da kullanılmaktadır.²⁷ Aslında kıraatin sahil olması için her şeyden önce kelimelerin anlamının ve irabının iyice bilinmesi gerektiği göz önüne alınırsa, kıraat ilmiyle lügat ve nahiv ilimleri arasında doğrudan bir bağlantı olduğu görülecektir. Yani kıraat ilminde derinleşmenin doğal sonucunun dil ilimlerinde de derinleşmek olduğu söylenebilir. Kaynaklar Mukrî en-Nîsâbü'rî'nin kıraat ilminde birikim sahibi olup olmadığı hususunda herhangi bir kayıt düşmeseler de, telifatı içinde nahivle alâkalı bir kitabına atıf yaparlar.²⁸ Bu yönüyle lakabın Mukrî en-Nîsâbü'rî'nin kıraat ilminden başla-

teşâñîfî ş-şî'a, haz. Rızâ b. Ca'fer Murtaş el-Âmilî (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2009), 4/162: 14-16; 6/215: 8-11.

²⁴ Tabakât eserlerinin tamamında Kutbüddin er-Râvendî'nin hocası olduğu geçmekle birlikte, Ebû Ali Hasan et-Tûsî'nin öğrencisi olduğu neredeyse hiçbir tabakâtta geçmez. Ancak Kutbüddin er-Râvendî hocasından bulunduğu rivayetlerin zincirinde, onun da rivayette bulunduğu hocası olarak Ebû Ali Hasan et-Tûsî'yi zikreder. bk. Kutbüddin er-Râvendî, *Selvetü'l-hazin ve tuhfetü'l-alîl eş-şehîr bi'd-Da'avât*, nrş. Abdülhalim A. el-Hillî (Kum: İntişârât-ı Delîlimâ, 1427 H./1385 HŞ.), 21: 9-10.

²⁵ Mirzâ Ali Hân eş-Şîrâzî'nin "döneminin imamlarının ustası, devrinin âlimlerinin önderi" şeklinde tanımladığı, tefsir, hadis, fıkıh alanlarında telifat sahibi, edip ve şair bir şahsiyettir. Hakkında bk. Mirzâ Ali Hân eş-Şîrâzî, *ed-Derecâtü'r-refî'a fî tabakâti ş-şî'a* (Necef: Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Haydariyye, 1962), 506: 1-513: 23.

²⁶ *Bihârü'l-envâr*'da Mukrî en-Nîsâbü'rî'nin ondan rivayette bulunduğu geçer. bk. Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihârü'l-envâr* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1403/1983), 107/122: 1-2. Kendisini "el-îmâmü'z-zâhid" şeklinde nitelendirip ismini Hasan b. Ya'küb b. Ahmed el-Kârî olarak veren Mirzâ Hüseyin en-Nûrî et-Tabersî'nin *Hâtîme*'sindeki kayda göre 516/1122-1123 yılında hayattaydı. bk. Mirzâ Hüseyin en-Nûrî et-Tabersî, *Hâtîmetü Müstedreki'l-Vesâ'il* (Beyrut: Müessesetü Âli'l-beyt li-İhyâi't-Türâs, 1429/2008), 3/101: 17-19.

²⁷ Mahmûd Yezdî Mutlak, "Muqaddimetü'l-muḥakkık", *et-Ta'lik fî 'ilmi'l-keîâm*, mlf. Ebû Ca'fer el-Mukrî en-Nîsâbü'rî (Meşhed: Neşrû'l-Câmiati'r-Radaviyye li'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1433 H./1390 HŞ.), 15 (muqaddime kısmı).

²⁸ Nitekim Kehhâle de Mukrî en-Nîsâbü'rî hakkında başkaca hiçbir kaynaktan geçmeyen "Nahvî" nisbesini kullanır. bk. Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenneh - Dârü İhyâi't-

yarak dil ilimlerine uzanan süreçteki uzmanlığına işaret etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Doğum ve ölüm tarihleri bilinmeyen Mukrî en-Nîsâbü'rî, hoca-talebe ilişkisi içerisinde olduğu şahısların yaşadıkları dönem göz önüne alındığında 6./12. yy.'ın ortalarında vefat etmiş olmalıdır.

Son dönem Mutezilesi'nin tarihine damga vuran Behşemiyye-Hüseyniyye çekişmesinin Şîî kelâm geleneği içerisinde de zirveye çıktığı bir dönemde yaşayan Mukrî en-Nîsâbü'rî, hoca silsilesinden anlaşılacağı üzere Behşemiyye ekolünün takipçisidir. Şerîf el-Murtazâ'nın önde gelen talebelerinden Şeyhüttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin oğlu ve öğrencisi Ebû Ali Hasan et-Tûsî'nin öğrencisi olması hasebiyle ilmî silsilesi Şeyhüttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî üzerinden kendi döneminin en önde gelen İmâmî-Behşemî kelâmcısı Şerîf el-Murtazâ'ya dayanır. Nitekim mevcut eserleri de onun Behşemî ekole bu mensubiyetini destekler mahiyettedir.²⁹

Kaynaklar Mukrî en-Nîsâbü'rî'nin telifatı olarak *et-Ta'lik*, *el-Ĥudûd* ve *el-Mûcez fi'n-naĥv* adlı eserleri zikrederler. Hakkında ilk kaynak olan Müntecebüddin el-Kummî'den itibaren kaynaklar bu üç eseri ona atfettiği için bu eserlerin aidiyetinde bir şüphe yoktur.³⁰ Kaynaklarda zikredilmemekle beraber kendi ifadelerinden hareketle ayrıca *Şerĥu't-Ta'lik* adlı bir eserin daha bulunması ihtimal dâhilindedir.³¹ Bunun dışında bazı kaynaklarda ona atfedilen *el-Bidâye fi'l-hidâye* ve *el-Mecâlis (el-Emâlî)*

Türâsî'l-Arabî, ts.), 10/317: 1 (1. sütun).

²⁹ Bu mensubiyet, onun mütekâmil kelâm eseri sayılabilecek *Ta'lik*'inden takip edilebileceği gibi, esas itibarıyla sadece kavramların tanımlarını vermeyi amaçlayan *Ĥudûd*'undan da takip edilebilir. Nitekim Mukrî en-Nîsâbü'rî *Ĥudûd*'unda Behşemî sıfat teorisine özgü olan "Sıfatü'z-zât" kavramını alır ve tanım olarak "Bir şeyin kendisinden başka şeyle ayrıştığı, benzeriyle de benzeştiği şey" şeklinde klasik Behşemî tanımı yapar. Ma'dûm kavramını "vücûd sıfatına sahip olan her şey" şeklinde tanımlamasının yanında, "şey" lafzının ancak vücûd sıfatına sahip olan şeyler hakkında kullanılabilirliği görüşünü eleştirerek tipik Behşemî yaklaşımı benimser. Aslah konusunda, dünyevî aslahın Allah'a vâcib olmadığını söyleyerek, dünyevî aslahın da Allah üzerine vâcib olduğu yönündeki Bağdat Mutezilesi'nin görüşünü takip eden Hüseynîler'den ayrılarak Behşemî görüşü takip eder. Yine fenâ arazını kabul etmesi ve âlemin yok oluşunu (fenâsını) bütünüyle Behşemî teori üzerinden aktarması da onun Behşemîliğini yansıtmaktadır. bk. Ebû Ca'fer el-Mukrî en-Nîsâbü'rî, *el-Ĥudûd: el-Mu'cemü'l-mevzû'î li'l-muštâlâhâtî'l-kelemîyye*, nşr. Mahmûd Yezdî Mutlak (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdik li't-Tahkik ve't-Telif, 1414 H.), 22: 19 ("Sıfatü'z-zât" için); 22: 21-23: 6 ("Ma'dûm" için); 102: 5-6 ("Aslah" için); 117: 12-120: 3 ("Fenâ" için). Ayrıca bk. Ansari - Schmidtke, "The Shî'î Reception of Mu'tazilism (II): Twelver Shî'is", 206. Burada Mukrî en-Nîsâbü'rî'nin hem *Ta'lik*'inde hem de *Ĥudûd*'unda Behşemiyye'nin ilkelere kabul ettiği ve bir ilke olarak Ebû'l-Hüseyn el-Basrî ve takipçilerinin alternatif görüşlerine yer dahi vermediği belirtilir.

³⁰ Mesela bk. Müntecebüddin el-Kummî, *Fihrist*, 158: 1; Hür el-Âmilî, *Emelü'l-âmil*, 2/283: 7; İsfahânî, *Riyâzü'l-ulemâ'*, 5/118: 19; Kummî, *el-Fevâ'idü'r-rađaviyye*, 2/870: 16.

³¹ Mukrî en-Nîsâbü'rî bu eserini *Ta'lik*'inin sonunda zikreder ve *Ta'lik*'indeki bir konunun detaylı anlatımının *Şerĥu't-Ta'lik*'te yer alacağını söyler (و تفصيل هذه المسألة يأتي في شرح التعليق إن شاء الله تعالى). bk. Mukrî en-Nîsâbü'rî, *Ta'lik*, 206: 20-21. Ancak bu ibareden eserini kesin olarak telif ettiği çıkarılamaz. Söz konusu

adlı eserlerin aidiyeti şüphelidir.³² Aidiyeti kesin olan eserlerden, isminden anlaşılacağı üzere, nahiv alanında yazdığı *el-Mûceẓ fi'n-naḥv*'in günümüze ulaşip ulaşmadığı

eser, fiiliyata dökülme imkânından yoksun kalmış bir projenin ismi de olabilir.

³² Bu eserler büyük ihtimalle Ebû Ca'fer en-Nîsâbü'rî ismindeki başka bir şahsa aittir. Aslında klasik kaynakların hiçbiri Mukrî en-Nîsâbü'rî'ye *el-Bidâye fi'l-hidâye* başlıklı bir eser atfetmez. Bu, *Ta'lik*'in nâsiri Mahmûd Yezdî Mutlak'ın bazı kaynaklardan hareketle ulaştığı, kuvvetli ihtimalle yanlış bir sonuçtur. Nitekim nâsir eserin mukaddimesinde İbn Şehrâşûb ve Hür el-Âmilî'deki bazı kayıtlardan hareketle Mukrî en-Nîsâbü'rî'nin eserleri arasında *el-Bidâye fi'l-hidâye*'yi de zikreder. bk. Mutlak, "Muḳaddimetü'l-muḥakkık", 26. Ancak hem İbn Şehrâşûb hem de Hür el-Âmilî, Mukrî en-Nîsâbü'rî'ye eserlerinde yer vermekle birlikte ondan ayrı olarak Ebû Ca'fer en-Nîsâbü'rî adında başka bir şahsa da yer vermişler ve eseri olarak *el-Bidâye fi'l-hidâye*'yi zikretmişlerdir. bk. İbn Şehrâşûb, *Me'âlimü'l-ulemâ'*, 125: 12 (Kullandığımız matbu nüshada isim "Ebû Şuayb en-Nîsâbü'rî" olarak geçmektedir. Mamafih *Me'âlimü'l-ulemâ'*'nin üç yazma nüshasını gördüğünü söyleyen Muhsin el-Emîn bunların ikisinde ismin "Ebû Ca'fer", bir tanesinde "Ebû Şuayb" olarak geçtiğini ve bu yazımın hata olduğunu söyler. bk. Muhsin el-Emîn, *A'yânü'ş-Şî'a*, 2/316: 26-28 [2. sütun]; Hür el-Âmilî, *Emelü'l-âmil*, 2/351: 9-10 (Hür el-Âmilî bu bilginin kaynağı olarak İbn Şehrâşûb'u gösterir). Yani her iki müellif de bu iki ismi farklı şahıs olarak kabul etmişlerdir. Nitekim aynı hususa dikkat çeken Muhsin el-Emîn de –kesim olmamakla birlikte– bunların ayrı şahıslar olduğunu söyler. bk. Muhsin el-Emîn, *A'yânü'ş-Şî'a*, 2/316: 21-26. *el-Mecâlis* isimli eseri ise Muhammed Ali Müderris et-Tebrîzî ve Kehhâle Mukrî en-Nîsâbü'rî'ye atfederken (Tebrîzî, *Reyhânetü'l-edeb*, 4/277: 1-4; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, 10/317: 2 [1. sütun]), Mirzâ Hüseyin en-Nûrî et-Tabersî *Hâtîme*'sinde Ebû Ca'fer en-Nîsâbü'rî'nin Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hasan en-Nîsâbü'rî olduğunu, *Kitâbü'l-Mecâlis* adlı bir eserinin bulunduğunu ve İbn Şehrâşûb'un *Menâkıb*'ında bu eserden alıntılar yaptığını ve yine İbn Şehrâşûb'un *Me'âlimü'l-ulemâ'*'sında *Kitâbü'l-Bidâye* adlı bir eserinin bulunduğunu kaydettiğini söyler. bk. Tabersî, *Hâtîme*, 3/112: 13-15. Mahmûd Yezdî Mutlak da bu bilgileri tekrar eder ve hadis alanında yazıldığını ve diğer isminin *el-Emâlî* olduğunu söylediği eserin günümüze ulaşmadığını, İbn Şehrâşûb'un *Menâkıb*'ında bu eserden alıntılar yaptığını söyler. bk. Mutlak, "Muḳaddimetü'l-muḥakkık", 26. Mamafih her şeyden önce İbn Şehrâşûb'un *Menâkıbü'Âl-i Ebî Ṭâlib* (nşr. Hâşim er-Resûlî el-Mahallâtî, Kum: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1379 H.) başlıklı eserinde *Mecâlis* adında bir esere referans yoktur. *Emâlî* başlıklı eserlere yapılan atıflar bulunmakla birlikte bunların hiçbirinin müellifi Ebû Ca'fer en-Nîsâbü'rî olarak zikredilmez. Nîsâbü'rî nisbeli müelliflerin *Emâlî*'lerine yapılan atıfların çoğu Ebû Ali en-Nîsâbü'rî'nin *Emâlî*'sidir (2/229: 17; 3/42: 22; 4/162: 19). Bunun dışında el-Müfîd en-Nîsâbü'rî'nin *Emâlî*'sine (2/274: 24; 4/63: 16) ve sadece Nîsâbü'rî olarak zikredilen bir şahsın *Emâlî*'sine (3/136: 15; 4/62: 10) atıf yapılır. Bunlardan Ebû Ali en-Nîsâbü'rî olarak zikredilen şahıs muhtemelen, hakkında şîî olduğuna yönelik rivayetler de bulunan meşhur muhaddis Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 405/1014) hocası Ebû Ali Hüseyin b. Ali b. Yezîd en-Nîsâbü'rî'dir (ö. 349/960). el-Müfîd en-Nîsâbü'rî olarak zikredilen şahsın ise şîî gelenekte oldukça meşhur olan hadisçi el-Müfîd Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ahmed b. el-Hüseyin b. Ahmed el-Huzâî en-Nîsâbü'rî (ö. 445/1053) olması kuvvetle muhtemeldir (krş. Tahrânî, *Zerî'a*, 2/176: 5-8). Mutlak olarak Nîsâbü'rî nisbesiyle zikredilen şahıs ise bunların her ikisi de olabilir. Ezcümle bunların hiçbiri Mukrî en-Nîsâbü'rî'yle örtüşmemektedir. *Menâkıb*'da *Emâlî*'sine atıf yapılan Ebû Ca'fer künyesine sahip müellif ise Ebû Ca'fer el-Kummî'dir ki (2/236: 17), bu şahıs "Şeyh Sadûk" olarak bilinen meşhur İbn Bâbeveyh el-Kummî'dir (ö. 381/991). Nitekim *Menâkıb*'da "*Emâlî-i İbn Bâbeveyh*" olarak bu esere başkaca referanslar da yapılmaktadır

bilinmemektedir. Ancak *el-Hudûd*'u mütakâmil olarak, *et-Ta'lik*'i ise baş tarafından kısa bir eksiklikle günümüze ulaştırmış ve neşredilmiştir.³³

Mukrî en-Nîsâbü'rî'nin *et-Ta'lik fi 'ilmi'l-keâm*'ı, adından anlaşılacağı üzere bir ta'likdir. Ta'lik ya önceki bir âlimin görüşleri yahut önceki bir eser üzerine yazılan notlar, açıklamalardan vs. oluşan bir nevi şerh mahiyetinde bir telif türüdür. Bazen bu ta'lik sadece önceki metin üzerine düşülen notlardan ibaret olabildiği gibi, bazen de sahibinin imzasını taşıyan müstakil bir eser niteliği de taşıyabilmektedir. Ancak burada önemli olan husus, daima ta'liki şekillendiren önceki bir metnin mevcudiyetidir.³⁴ Mamafih hâlihazırda Mukrî en-Nîsâbü'rî'nin *et-Ta'lik fi 'ilmi'l-keâm*'ı baş tarafından, müellifin mukaddimesini de içerecek şekilde, eksik olarak günümüze geldiğinden eserin ne üzerine bir ta'lik olduğunu müellifin kendi açık beyanı üzerinden anlamak mümkün değildir. Nitekim eserin adını veren klasik kaynaklar da bu konuda bilgi vermez. Hatta klasik kaynaklarda eserin hangi kitap üzerine bir ta'lik olduğu bir yana, hangi alanda yazıldığı dahi belirtilmez. Bugün muhtevastan hareketle kelâm alanında yazıldığını gördüğümüz eserin yine içindeki bazı ifadelerden hareketle ne üzerine bir ta'lik olduğunu anlamamız mümkündür. Müellif *et-Ta'lik fi 'ilmi'l-keâm*'ın başlarında, bu makalenin de kapsamı dâhilinde olan “muhdesten önce olmayan şeyin de muhdes olması gerektiği” ilkesini açıklaması esnasında “Bil ki bu konunun, her ne kadar kelâmcılar bunu [müstakil] önermelerden saymışsa da, Seyyidimiz Murtazâ Alemü'l-hüdâ'nın da *Kitâbü'l-Mûlahhâş*'ta zikrettiği üzere, [müstakil] önermelerden sayılması caiz değildir”³⁵ diyerek *el-Mûlahhâş fi uşûli'd-dîn*'e atıfta bulunur. Kezâ zât-sıfat ilişkisini tartışırken “el-Murtazâ Alemü'l-hüdâ *Kitâbü'l-Mûlahhâş*'ta dedi ki ...”³⁶ diyerek aynı esere bir defa daha atıf yapar. Kur'ân'ın fesahatinin tartışmaları esnasında ise “el-Murtazâ Alemü'l-hüdâ *ez-Zahîre*'de şöyle delil getirdi”³⁷ diyerek *el-Mûlahhâş fi uşûli'd-dîn*'in mütemmimi *ez-Zahîre fi 'ilmi'l-keâm*'a atıfta bulunur. Şüphesiz Şerif el-Murtazâ'nın birbirini tamamlayan eserlerine atıf yapılmış olması metnin söz konusu eser(ler) üzerine bir ta'lik olduğunun kesin kanıtı sayılamaz. Mamafih bu eser(ler) dışında, yine Şerif el-Murtazâ'nın *el-Mûzih*'i³⁸ ve “Şeyh Ebû Ali”nin *Kitâbü'l-*

(2/30: 20; 3/4: 7; 64: 24). Ancak ilginç olan husus şu ki, Ebû Ca'fer ibn Bâbeveyh el-Kummî'nin *Emâl*'sinin Şifî gelenekteki yaygın ismi *Mecâlis*'tir. bk. Tahrânî, *Zer'â*, 2/177: 33-178: 10.

³³ Her iki eseri de neşreden Mahmûd Yezdî Mutlak, eserlerin yazma nüshalarının 1362 senesinin Ramazan ayının (Eylül 1943) başlarında Meşhed'de arkadaşı Takî Bîniş'in delâletiyle es-Seyyid Akîkî adlı bir şahıstan satın aldığı bir yazma mecmuasından çıktığını belirtir. Nâsir, uzun yıllar eserlere ait başka nüshalar aradığını fakat bulamadığını, hâlihazırda eserlerin sadece tek nüshalarının bulunduğunu kaydeder. bk. Mutlak, “Muqaddimetü'l-muḥakkık”, 31-32.

³⁴ Ta'lik kavramının içeriği ve hususiyetleri için bk. George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu – Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik, 2012), 179-200.

³⁵ Mukrî en-Nîsâbü'rî, *Ta'lik*, 13: 3-4.

³⁶ Mukrî en-Nîsâbü'rî, *Ta'lik*, 49: 13-14.

³⁷ Mukrî en-Nîsâbü'rî, *Ta'lik*, 182: 2.

³⁸ Mukrî en-Nîsâbü'rî, *Ta'lik*, 181: 7. Şerif el-Murtazâ'nın Kur'ân'ın i'câzı hakkında yazdığı *el-Mûzih 'an*

Hüccet'i³⁹ haricinde başka bir esere atfın bulunmaması yanında, metinde en fazla zikredilen şahsın Şerîf el-Murtazâ olması⁴⁰ ve onun dışındaki şahıslara yapılan atıfların bir elin parmaklarını geçmemesi⁴¹ önemli bir karinedir. Diğer taraftan *et-Ta'lik fi 'ilmi'l-kelâm* metnin yapısı ve planı, konuların işlenişi, üslûp vs. açısından da *el-Mûlahhaş fi uşûli'd-dîn*'e (ve onun mütemmimi *ez-Zahîre fi 'ilmi'l-kelâm*'a) benzemektedir. Derinlikli olmayan bir göz gezdirme bile *et-Ta'lik fi 'ilmi'l-kelâm*'ın söz konusu eser(ler)in bir özeti olduğunu göstermeye yeterlidir. Dolayısıyla şayet *et-Ta'lik fi 'ilmi'l-kelâm* bir âlime ve metni üzerine ta'likse, bu âlimin Şerîf el-Murtazâ, metnin de *el-Mûlahhaş fi uşûli'd-dîn* (ve de *ez-Zahîre fi 'ilmi'l-kelâm*) olmasının dışında bir seçenek gözükmemektedir. Zaten yukarıdaki satırlarda belirtildiği üzere müellifin Şerîf el-Murtazâ'nın geleneğine mensup olması da bu seçeneği mâkul kılmaktadır.⁴² Bu yönüyle Mukrî en-Nîsâbü'rî'nin *et-Ta'lik fi 'ilmi'l-kelâm*'ı Şerîf el-Murtazâ'nın *el-Mûlahhaş fi uşûli'd-dîn*'inin kayıp konusunu tamamlamak için en başta gelen kaynak olarak durmaktadır. Şüphesiz bununla Şerîf el-Murtazâ'nın bu konudaki görüşlerini açığa çıkarmak kastedilmemektedir. Zira Mutezilî ve ondan etkilenmiş Şîi kelâm geleneğinde âlemin hudûsuna yaklaşım, arazların "ma'nâ" oluşunu, yani tek başlarına gerçekliğe sahip olduklarını reddederek konuya yeni bir boyut getiren Hüseyiniye ekolünün entelektüel sahneye çıkışına kadar büyük oranda yekparedir ve detaylara müteallik bazı hususlar dışında genel yaklaşımlar bütün müelliflerde aynıdır. Zaten Şerîf el-Murtazâ'nın bu konudaki genel yaklaşımını kendisine ait *Şerhu Cümeli'l-'ilm ve'l-'amel* adlı daha özlü metninden takip etmek de mümkündür.⁴³ Ancak burada amaç *el-Mûlahhaş fi uşûli'd-dîn*'in eksik kısmını doğrudan ona dayalı bir metin üzerinden tamamlamak, -şayet varsa- konu hakkındaki gelenekteki yaklaşımlardan ve Şerîf el-Murtazâ'nın diğer eseri *Şerhu Cümeli'l-'ilm ve'l-'amel*'den⁴⁴ farklarını ortaya koymaktır.

ciheti f'câzi'l-Ķur'ân adlı eseridir. Eser *Kitâbü'ş-Şarfe* olarak da bilinir. Eser günümüze ulaşmış ve neşre edilmiştir (nşr. Muhammed Rızâ Ensârî Kummî, Meşhed: Mecmau Buhûsi'l-İslâmiyye, 2003).

³⁹ Mukrî en-Nîsâbü'rî, *Ta'lik*, 193: 8. Burada "Şeyh Ebû Ali"nin Ferezdak'ın bir beytiyle yaptığı istişhad alıntılanır. Söz konusu "Şeyh Ebû Ali", meşhur nahiv âlimi Ebû Ali el-Fârîsî (ö. 377/987), söz konusu eser de onun *el-Hüccce li'l-Ķurrâ'i's-seb'â* (*el-Hüccce fi 'ileli'l-Ķarâ'ati's-seb'*) adlı eseridir. krş. Ebû Ali el-Fârîsî, *el-Hüccce li'l-Ķurrâ'i's-seb'â*, nşr. Bedreddin Kahvecî - Beşîr Cüveycâtî (Beyrut: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1413/1993), 1/163: 1, ayr. dip.1.

⁴⁰ Eserde Şerîf el-Murtazâ'ya düzenli olarak atıfta bulunulur. bk. Mukrî en-Nîsâbü'rî, *Ta'lik*, 13: 4; 49: 13; 81: 15; 83: 22-23; 115: 12; 158: 20; 181: 7; 182: 2, 14; 191: 13.

⁴¹ Eserde -istişhad amacıyla şiiirlerine atıf yapılan şairler ve birkaç peygamber istisna edilirse- Şerîf el-Murtazâ dışında kendisine referansta bulunulan kelâmcılar "Ebû Ali" (=Ebû Ali el-Cübbâtî; 50: 10; 92: 6), "Ebû'l-Hasan" (büyük ihtimalle: Eş'arî; 92: 6-7) ve Nazzâm'dır (82: 2; 83: 11).

⁴² bk. Mutlak, "MuĶaddimetü'l-muĶaĶĶık", 28. Ayrıca bk. Ansari - Schmidtke, "The Şi'î Reception of Mu'tazilism (II): Twelver Şi'îs", 205. Burada eserin görüldüğü kadarıyla Şerîf el-Murtazâ'nın *Mûlahhaş* ve *Zahîre*'sinin açıklaması (paraphrase) olduğu yargısı paylaşılr.

⁴³ Nitekim okuyucuya karşılaştırma imkânı sunabilmek için de bu esere atıflarda bulunulacaktır.

⁴⁴ Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümeli'l-'ilm ve'l-'amel*, nşr. Ya'Ķûb el-Ca'ferî el-MerâĶî (Kum: Dârü'l-Üsve, 1414

Öte yandan şu hususu tekrar hatırlatmakta fayda vardır ki, *et-Ta'lik fi 'ilmi'l-kelâm*'ın da başlangıç kısmı eksiktir. Ancak müellifin mukaddimesi dışında sistematiğin kayda değer bir eksikliğin olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Zira mevcut metnin daha başlangıcında “Kalbin fiillerinden mükellef üzerine vâcip olan ilk şey marifete götüren nazardır dediğinde, bu soruların çoğundan azade kalırsın. Nazarın vücûbiyeti ve diğer vâciplerden önce geldiği açığa kavuştuğunda, akıl sahibinin yoktan yaratıldıklarını (*hudû*) bilmek için cisimler üzerinde düşünmesi (*nazarda bulunması*) yahut sadece Kadîm Teâlâ'nın kudret sahibi olduğu renkler, kudret, hayat gibi araz türleri hakkında düşünmesi vâcip olur”⁴⁵ ifadesi yer almakta ve mükellef üzerine vâcip olan ilk şeyin Allah'ın varlığını bilmeye götüren nazar olduğundan bahsedilmektedir. Nitekim standart bir Mutezilî kelâm kitabının başlangıç konusunu genellikle “Kişi üzerine ilk vâcip olan şey Allah'ın varlığını bilmeye götüren nazardır” konusu/ilkesi oluşturur. Her ne kadar Mutezilî metinlerde zaman zaman, kısmen eserin kurgulanan planına yahut müellifin tercih ettiği anlatım tarzına bağlı olarak, müelliften müellife değişen farklı girizgahlar yapılsa da sözün bağlanacağı yer daima kişi üzerine ilk vâcip olan şeyin ne olduğu sorusu olduğundan, *et-Ta'lik fi 'ilmi'l-kelâm*'da da sistematiğin temel herhangi bir konunun kaybolmadığı rahatlıkla söylenebilir.⁴⁶

H.). Ancak yeri gelmişken şu hususu hatırlatmakta fayda vardır ki *Şerhu Cümeli'l-ilm ve'l-amel*'in Şerif el-Murtazâ'ya aidiyeti hakkında çekinceler de bulunmaktadır. Nitekim Busravî'nin listesinde bu eser zikredilmez. Bilindiği üzere Şerif el-Murtazâ hocası Şeyh el-Müfid'in isteği üzerine itikat ve amelde bilinmesi gereken hususları içeren *Cümeli'l-ilm ve'l-amel* başlıklı özlü bir eser yazmıştır. Akaid ve fıkıh şeklinde iki ana bölüme ayrılan bu eser üzerine Şerif el-Murtazâ'nın önde gelen üç öğrencisi şerh yazmıştır. Şeyhüttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin ve Ebû'l-Feth Muhammed b. Ali el-Kerâcîkî'nin (ö. 449/1057) akaid, “Kâdî İbnü'l-Berrâc” olarak tanınan Kâdî Abdülazîz b. Nihrîr b. Abdülazîz b. el-Berrâc et-Trablûsî'nin (ö. 481/1088-1089) fıkıh bölümü üzerine yazdığı şerhlerden Şeyhüttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî ve İbnü'l-Berrâc'a ait olanlar günümüze ulaşmışken, Kerâcîkî'nin şerhi kayıptır. Hâlihazırda Şerif el-Murtazâ'ya nispetle neşredilen *Şerhu Cümeli'l-ilm ve'l-amel*'in hemen başında Şerif el-Murtazâ'nın ismi bilinmeyen bir öğrencisi *Cümeli'l-ilm ve'l-amel*'den azamî bir istifade elde edebilmek için hocasından kendisine bu eserini şerh etmesi isteğinde bulunduğunu, hocasının da eserin akaid kısmı üzerine bir şerh imla ettirdiğini belirtir. bk. Şerif el-Murtazâ, *Şerhu Cümeli'l-ilm ve'l-amel*, 37: 8-38: 4. Eserin giriş kısmındaki bu ifadelere dayanarak nâşir Ya'kûb el-Ca'ferî el-Merâgî eserin Şerif el-Murtazâ'ya aidiyetinin kesin olduğunu ve eseri imla ettiren öğrencinin de büyük ihtimalle Şeyhüttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî olduğunu belirterek, bu şerhin Kerâcîkî'ye ait olabileceğini söyleyen Abdülhüseyn el-Hâirî'nin görüşünü reddeder. bk. Ya'kûb el-Ca'ferî el-Merâgî, “Muqaddimetü'l-muşahhîh”, *Şerhu Cümeli'l-ilm ve'l-amel*, mlf. Şerif el-Murtazâ (Kum: Dârü'l-üsva, 1414 H.), 23-27.

⁴⁵ Mukrî en-Nîsâbü'rî, *Ta'lik*, 5: 3-6.

⁴⁶ Sözelimi Mutezilî kelâmın en derli toplu manifestosu sayılabilecek Mânkîdîm Şeşdîv'in *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-hamse*'si doğrudan kişi üzerine vâcip olan ilk şeyin Allah'ı bilmeye götüren nazar olduğu yargısıyla başlar. bk. Mânkîdîm Şeşdîv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-hamse*, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse* adıyla Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle nşr. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1965), 39: 3-6. Aynı yaklaşım Ebû Tâlib en-Nâtık-bilhakk'ın *Ziyâdât*'ında da görülür. bk. Ebû Tâlib en-Nâtık-bilhakk, *Ziyâdâtü Şerhi'l-Uşûl*, nşr. Camilla Adang vd. (Leiden – Boston: Brill, 2011), 5: 8-9. Bir başka Behşemî kelâmcı İbn

3. et-Ta'lik fi 'ilmi'l-kelâm'da Âlemin Hudûsu

Daha önce de zikredildiği üzere kelâm sistematüğinde klasik hudûs delili “Âlem hâdistir”, “Her hâdisin bir muhdisi vardır” şeklinde iki öncül ve “Âlemin muhdisi de Allah'tır” şeklinde bir sonuç olmak üzere üç ana önermeden oluşan bir delildir. Bunların her biri üzerinde tartışmalar geçmekle birlikte aslında delilin yükünü “Âlem hâdistir” ana önermesi çekmektedir. Zira âlemin yaratılmış olduğu kanıtlanırsa, diğer önermeler neredeyse zorunlu olarak kabul edilecektir. Bu nedenle açıklamalar çoğunlukla âlemin hudûsu konusunda yoğunlaşmakta, tartışmalar çoğunlukla bu aşamada tıkanmaktadır. Filvaki kelâm eserlerinde de isbât-ı vâcib konusunda dile getirilen açıklamaların çoğu, esasında âlemin hudûsu konusunda serdedilmektedir.

Âlemin hudûsu konusuna girişte Mukrî en-Nîsâbûrî bu hususun kanıtlanması için cisimlerden de arazlardan da hareket edilebileceğini söylemekle birlikte cisimlerden hareket etmenin daha öncelikli olduğunu, zira arazların varlığının bilgisi istidlâlî bilgi iken, cisimlerin var oldukları bilgisinin zorunlu olduğunu belirtir.⁴⁷ Mamafih cisimlerin var olduklarının bilgisi açık olmakla birlikte, bu cisimlerin hâdis olduklarının bilgisi üzerinde ihtilaf edilen bir husustur. Diğer bir deyişle cismin var olduğu bilgisi, cismin yaratılmış olduğu bilgisi değildir. O hâlde cismin var olmadan önce yok olduğunu, yani yoktan yaratıldıklarını ortaya koymak gerekir ki, işte bu süreç de şu dört ilkenin ispatıyla mümkündür.

1. Arazların varlığı (ispatı),
2. Arazların yaratılmış (hâdis) oldukları,
3. Cisimlerin arazlardan yoksun olamadıkları ve varlıkta arazlardan önce geldiklerleri,
4. Yaratılmış (hâdis) bir şeyden önce olmayan şeyin de yaratılmış olması gerektiği.⁴⁸

Metteveyh ise *el-Mecmû' fi'l-Muhit bi't-teklif*'ine, eser teklif kavramını başlığına aldığından, teklifin tanımı ve neleri içerdiğine dair kısa bir girişle başlandıktan sonra “Mükellefe lâzım gelen ilk şey” başlığı altında nazar konusuna gelir. bk. İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhit bi't-teklif*, nşr. Josef Houben (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1965), 1/17: 1-6. Bir Hüseyinî olan İbnü'l-Melâhimî ise *el-Fâ'ik fi uşûli'd-dîn*'ine nazar ile amaçlanan hususun bilgiye ulaşmak olduğundan hareketle bilgi konusunda kısa bir açıklamadan sonra “Bil ki şeyhlerimiz Allah'ı bilmeye yönelik nazarın vâciblerin ilki olduğu konusunu, Yaratıcı'nın varlığı hakkında düşünmenin, O'nun varlığını ispat etmenin yolu olan cisimlerin hudûsu hakkında düşünmenin öncesine almışlardır” diyerek konuyu söz konusu ilkeye bağlar. bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâ'ik fi uşûli'd-dîn*, nşr. Wilferd Madelung - Martin McDermott (Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2007), 7: 14-16.

⁴⁷ Mukrî en-Nîsâbûrî, *Ta'lik*, 5: 6-8.

⁴⁸ Mukrî en-Nîsâbûrî, *Ta'lik*, 5: 12-15. krş. Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümeli'l-ilm ve'l-amel*, 39: 9-12; Ebû Tâlib en-Nâtık-bilhak, *Ziyâdatü Şerhi'l-Uşûl*, 8: 1-3; Mânkdim Şeşdîv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-hamse*, 95: 14-16 (Burada ilk önerme “Cisimlerde ictima, iftirak, hareket ve sükûn şeklinde ma'nâlar vardır” şeklinde-

Böylelikle klasik hudûs delilinin birinci öncülü olan “Âlem hâdistir” ana önermesini kanıtlamaya matuf olarak “Arazlar vardır”, “Arazlar hâdistir”, “Cisim arazlardan yoksun değildir ve varlıkta arazlardan önce gelmezler” ve “Yaratılmış şeyden önce gelmeyen şey de yaratılmıştır” şeklinde dört önerme ortaya çıkmış olmaktadır.⁴⁹ Mukrî en-Nîsâbüri de bu önermeleri sırasıyla açıklayarak âlemin hudûsunu kanıtlamaya çalışır.⁵⁰

3.1. Arazların İspatı

Mukrî en-Nîsâbüri arazların ispatını cisimlerdeki değişikliğin kaynağıyla açıklamaya çalışır. Burada genel ilke cisimlerde ortaya çıkması caiz olan her bir sıfatın mutlaka bir ma'nâya dayanması gerektiğidir.⁵¹ Şöyle ki; cisim bir cihette bulunduğu anda, ikinci vakitte de burada kalması (=sükûn) caizdir, buradan intikali (=hareket

dir). Ayrıca bk. İbn Metteveyh, *el-Mecmûc fi'l-Muḥit bi't-teklîf*, 1/30: 15-17. Burada Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin cisimlerin hudûsunun ancak “dört ilkeye (الأصول الأربعة)” dayalı olarak kanıtlanabileceğini söylediği aktarılır ki hemen yukarıdaki satırlarda (st. 7) bu kavram “dört önerme (الدعاوى الأربع)” şeklinde ifade edilir, mamafih iki yerde de bu ilkeler (önermeler) sistematik bir şekilde yazılmaz. Öte yandan İbnü'l-Melâhimî *el-Fâ'ik fi uşûli'd-dîn*'inde konunun başında (11: 6-9) bu önermeleri topluca verir. Fakat burada dördüncü önermeyi “Muhdesten önce olmayan şey de muhdestir” şeklinde değil de, “Ortada «ekvân»ın (=arazlar) ilki olan ve cismin kendisinden önce gelmediği bir şey (=araz) vardır şeklinde verir. Ancak önermeleri tek tek tartışmaya geçtiğinde dördüncü önermeyi “Varlıkta muhdesten önce gelmeyen şey de muhdestir” şeklinde klasik formülasyonuna döker (25: 15). Aslında bu ifadeler aynı mefhuma işaret etmektedir. Zira cismin varlıkta arazdan önce gelmemesi genel bir ifade olup, daha spesifik olarak cismin ilk yaratılan arazdan önce olmaması anlamına gelir. Cisim ilk yaratılan arazdan önce olmadığında doğal olarak onun gibi muhdes olacaktır. Nitekim bu hususa Mukrî en-Nîsâbüri tarafından dördüncü önermenin tartışması bağlamında cisimlerin hudûsuna delalet eden arazın ilk yaratılan araz olduğu söylenerek kısaca işaret edilmiştir. bk. Mukrî en-Nîsâbüri, *Ta'lik*, 14: 4-6.

⁴⁹ Ayrıca bk. Ulvi Murat Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 82: Burada –Ebû Reşîd en-Nîsâbüri'den (ö. 420/1029'dan sonra) hareketle– her ne kadar kendisinden tertipli bir delil formatında bize aktarılmamış olsa da, bu önermelerin Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-850 [?]) tarafından formüle edildiği belirtilir; Ayman Shihadeh, “The Existence of God”, *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 205: Burada ise –muhtemelen İbn Metteveyh'in (ö. 469/1076) ifadelerinden hareketle– bu önermelerin Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) tarafından formüle edildiği belirtilir.

⁵⁰ Mukrî en-Nîsâbüri'nin cisimler yahut arazlardan başlanması gerektiği ifadesi literatürde hudûs deliliyle alâkalı olarak zikredilen “cevâhir metodu” ve “araz metodu”nu, cisimlerin varlığının bilgisinin zorunlu olması hasebiyle cisimlerin hudûsundan başlaması da “cevâhir metodu”nu tercih ettiğini akla getirir de, ortaya koyduğu önermeler onun “Cevâhir ve araz metodu” denilen karma metodu takip ettiğini göstermektedir. Geniş bilgi için bk. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995), 82-88.

⁵¹ “اعلم أن كل صفة تتجدد على الأجسام على سبيل الجواز مع استمرار حال الموصوف و شرطه يجب أن يكون معنوية”. bk. Mukrî en-Nîsâbüri, *Ta'lik*, 6: 2-3.

ederek ayrılması)⁵² de caizdir. Cisim bu cihetten intikal ettiğinde kendisinde var olan sükûn hâli ortadan kalkmakta ve kendisi hakkında caiz olan intikal hâli ise gerçekleşmekte, böylelikle söz konusu iki caizden biri (intikal) artık vâcip (cismin taşınması gereken bir özellik), diğeri (=sükûn) ise müstahîl (cismin taşınmasının artık imkânsız olduğu bir özellik) olmuştur. Üstelik bu cismin ilk cihette sâkin olduğunda da, buradan intikal ettiğinde de taşıdığı “hâl” ve “şart” aynıdır. Yani cismin gerek sükûn gerekse hareket hâlinde özüne taalluk eden bir değişiklik olmadığı hâlde, cismin taşıdığı sıfatta bir değişiklik olmaktadır.⁵³ O hâlde burada iki caizden birini ortadan kaldıran, diğeri ise ortaya çıkaran bir sebep (*emr*) bulunmalıdır. Zira böyle bir sebep olmasaydı cisimde var olan sükûn hâli ortadan kalkmaz, cisim hakkında caiz olan intikal hâli de ortaya çıkmazdı.⁵⁴

Arazların ispatı işte cismin belirli bir cihette bulunmasını ve oraya intikal etmesinin nedeni olan bu sebebin (*emr*) kaynağının açıklığa kavuşturulmasına bağlıdır. Burada Mukrî en-Nîsâbü'rî klasik kelâmî bir yaklaşımla mümkün bütün seçenekleri tartışır. Yani *sebr ü taksîm* yaparak sonuca ulaşmaya çalışır. Buna göre bu sebep ya cismin kendisine râcidir, yani cismin bizzat kendisinden kaynaklanmaktadır ya da cismin dışında bir şeye râcidir, yani cismin dışındaki bir etkenden kaynaklanmaktadır. Cismin kendisine râci olan unsur, cismin cevher olması yahut mütehayyiz ve mevcut olmasıdır. Bu seçeneğe göre cismin bir cihetteki sükûn hâlinde başka bir cihete yönelik intikali onun ya cevher olmasından ya da mütehayyiz ve mevcut olmasından kaynaklanmaktadır. Yani cisim üzerine cevheriyet yahut tehayyüz ve vücûd özelliği gelmiş ve gelen bu özellik(ler) nedeniyle cisim farklı bir hâle geçmiş olmaktadır. Oysa bu sayılan hâllerin cismin sükûn yahut intikalinde bir etkisinin olmadığı açıktır. Zira cisim hem sâkin hâldeyken hem de intikal hâlindeyken bu özellikleri taşımaktadır. Dolayısıyla cismin her iki hâlinde de taşıdığı özelliklerin ondaki bir değişimin sebebi olması mümkün değildir.⁵⁵

İkinci seçenek olarak ileri sürülen, söz konusu sebebin cismin dışında bir unsur olmasına gelince, cismin dışındaki bir unsur –ister tercihe dayalı isterse zorunlu bir şekilde olsun– cisim üzerinde değişikliğe yol açıyorsa bu onun cisim üzerinde tesirde bulunan bir şey olduğunu gösterir ki, bu da ancak bir faildir.⁵⁶ Dolayısıyla cismin

⁵² Öze taalluk eden bir farklılık taşımaya da Mukrî en-Nîsâbü'rî'nin bu tartışmalarda “hareket” kavramı yerine daima “intikal” kavramını kullandığını belirtmeliyiz. Aynı terminolojik tercih *Şerhu Cümeli'l-İlm ve'l-âmel*'de de bütün tartışmada görülmektedir.

⁵³ “Hâl” cismin mütehayyiz olmasını, “şart” ise var olmasını ifade etmektedir. bk. Mukrî en-Nîsâbü'rî, *Ta'lik*, 7: 6. krş. Mânkûm Şeş'div, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-İhamse*, 97: 16-17; ibn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhit bi't-teklif*, 1/34: 4-5. Buna göre cisim sâkin olduğunda da mütehayyiz ve mevcuttur, intikal ettiğinde de mütehayyiz ve mevcuttur. Pek tabi bu ilke, cisimdeki değişikliğin kendi özünden kaynaklanmayıp kendi dışındaki bir unsurdan kaynaklandığının altyapısını hazırlamaya matuftur.

⁵⁴ Mukrî en-Nîsâbü'rî, *Ta'lik*, 6: 3-10. krş. Şerif el-Murtazâ, *Şerhu Cümeli'l-İlm ve'l-âmel*, 39: 13-40: 5.

⁵⁵ Mukrî en-Nîsâbü'rî, *Ta'lik*, 7: 12-15.

⁵⁶ Mukrî en-Nîsâbü'rî, *Ta'lik*, 7: 17-18 : “ و ما يرجع الى غير الجسم ممَّا يؤثر فيه، فلا يخلو ايضا من أن يؤثر تأثير الإيجاب او يؤثر تأثير الاختيار، و

sükûn hâlindeyken intikal hâline geçmesi failin etkisiyle gerçekleşmiştir. Ancak burada soru, failin cisimdeki bu değişikliğe ne şekilde yol açtığıdır. Fail cisimdeki bu değişikliğe, cisimde daha önce var olmayan bir unsurun (ma'nâ) aracılığıyla mı yol açmıştır yoksa böyle aracı bir unsura gerek duymadan doğrudan mı yol açmıştır?

Bu sorunun cevabı failin cisim üzerindeki –herhangi bir ma'nânın aracılığı olmaksızın– doğrudan etkisinin kapsamının ne olduğuna bağlıdır. Bu ise ancak hudûstür. Yani failin cisim üzerindeki doğrudan etkisi sadece ve sadece onu yaratmasıdır (hudûs).⁵⁷ İmdi, şayet cismin intikali herhangi bir ma'nânın aracılığı olmaksızın failin doğrudan tesiriyle gerçekleşen bir şey olsaydı, bu durumda cismin –fail doğrudan sadece hudûsa etki edebileceği için– ancak hudûs hâlinde intikal etmesi gerekirdi. Oysa cismin hudûs hâli ancak bir cihette bulunmakla gerçekleşir. Dolayısıyla cismin bir cihette bulunması gereken hudûs hâliyle, o cihetten ayrılmasını gerektiren intikal hâli birlikte düşünülemeyecektir. Bu da cismin intikalinin, cismin hudûsu kapsamında olmadığı anlamına gelir. Cismin intikali hudûs kapsamında değilse bu durumda da failin doğrudan ortaya koyabileceği bir şey olmadığı ortaya çıkar.⁵⁸

فذلك الامر اذا كان غيرا له فاما " . krş. İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 1/34: 25 – 35: 1: "ان يكون ألا للمعنى "اولا"; "الاختيار" yerine "الاحتياز" (s. 34, str. 26: "ان يكون تأثيره على وجه الاختيار فهو الفاعل او لا كذلك و لكن على وجه الإيجاب فهو المعنى" yerine "او لا" okunmuştur). Buna göre Mukrî en-Nîsâbûrî cisimden başka bir şey olan sebebin ya tercih yoluyla ya da zorunluluk üzere cisim üzerine etki eden bir şey olduğunu söyledikten sonra her iki durumda da bunun nihayetinde fail üzerinden olduğunu belirtir. İbn Metteveyh ise cisimden başka bir şey olan bu sebebin tercih yoluyla etki eden bir şey olduğunda fail olduğunu, zorunluluk üzere etki eden bir şey ise ma'nâ olduğunu söylemektedir. Bu yönüyle ifadeler farklılık gösterse de aslında nihayetinde aynı noktaya varmaktadır. Zira cisim üzerinde etkide bulunan ma'nâ da cisme kendiliğinden değil bir failin tasarrufu neticesinde gelmektedir. Yani fail bir ma'nâ ortaya koyarak cisimde bu ma'nânın zorunlu kıldığı değişikliğe ma'nâ üzerinden sebep olmaktadır. Dolayısıyla son merhalede değişiklik ma'nâ sebebiyle olduğundan İbn Metteveyh sürecin sonunu temel alarak fail ve ma'nâyı iki eş alternatif olarak sunmuştur. Ancak bu ma'nâ cisme daha en başında failin tasarrufu sebebiyle geldiğinden, failin doğrudan herhangi aracı bir ma'nâ ortaya koymadan ("tercih" yoluyla) cisimde değişiklik yapması ile bu değişikliği cisimde değişikliği zorunlu kılan bir ma'nâ aracılığıyla ("îcâb" yoluyla) yapması sürecin başlangıcı açısından birbirine alternatif iki eş seçenek olmaktadır. Bu yönüyle Mukrî en-Nîsâbûrî de sürecin başlangıcını temel alarak "tercih" ve "zorunluluk"u faile bağlı iki eş alternatif seçenek olarak sunmuştur.

⁵⁷ Mukrî en-Nîsâbûrî, *Ta'lik*, 7: 19: "... ما يرجع الى الفاعل من غير توسط معنى هو الحدوث او ما يتبع الحدوث". Burada bir de "hudûsa tâbi şeyler" ortaya çıkmaktadır. Mukrî en-Nîsâbûrî *Ta'lik*'in bir başka yerinde (16: 10-11) bu kapsama giren şeyleri açıklar: "Hudûs esnasında ortaya çıkan iyilik (*hüsn*), kötülük (*kubḥ*), muhkemlik (*ihkâm*), sağlamlık (*itkân*), emir, nehiy [gibi unsurlar]ın her biri ancak hudûsa tâbidir". Burada kastedilen cismin yaratıldığı anda mutlaka taşıdığı vecihlerdir. Sözelimi kelâm bizden sâdir olduğunda emir yahut nehiy ya da haber, tahzir, ibâha vs. bir vecih üzere olmak zorundadır. Kelâm bu vecihlerden biri olmaksızın ortaya çıkamayacağı için bunlar "hudûsa tâbi unsurlar" olarak kabul edilmiştir.

⁵⁸ Mukrî en-Nîsâbûrî, *Ta'lik* 7: 19-23.

Diğer taraftan failin vasıflarda değişiklik yapmaya yönelik kudreti, mevsufu yaratmaya yönelik kudrete tâbidir.⁵⁹ Yani failin herhangi bir cismin taşıdığı sıfatlarda –herhangi bir ma'nâ aracılığı olmaksızın– doğrudan değişiklik yapabildiğini söylemek, o cismi yaratabildiğini de söylemektir. Buna göre failin bir cismi, cisim üzerinde herhangi bir aracı vasıta ortaya koymaksızın hareketli veya sâkin kılabilmesi, o şeyi yaratabilmesine bağlıdır. Fail ancak bir şeyi yaratmaya kadir ise o şeyin sıfatlarında doğrudan değişiklik yapabilir. Nitekim bir kimse kendi kelâmını yaratmaya kadir olduğu için kelâmını emir, nehiy vs. kılabilir. Oysa bir başkasının kelâmını bu vasıflar üzere kılamaz, çünkü bir başkasının kelâmını yaratmaya kadir değildir.⁶⁰

Bütün bu seçenekler elendiğinde artık geriye tek bir açıklama kalacaktır: “Cismin intikalinde etkin olan şeyin, «oluş» (*kevn*) diye tabir edilen, intikali gerektiren sebep (*'illet-i mûcibe*) olduğu sabit olur, ki buna «hareket» ismi verilir”.⁶¹ Dolayısıyla cisimdeki değişiklik, yani sâkin hâldeki bir cismin hareket hâline geçişi cisim sâkin hâldeyken kendisinde bulunmayan bir ma'nânın ona gelmesiyle/yüklenmesiyle gerçekleşmektedir. Şayet cisme bu ma'nâ gelmeseydi/yüklenmeseydi, cismin sâkinen bulunduğu hâl değişmeyeceği için intikal etmesi de mümkün olmayacaktı. İşte bu ma'nâ ise bildiğimiz hareket arazıdır.

Arazların ispatının son aşaması ise cisimdeki değişimin kendisine atfedildiği bu ma'nânın reel bir varlığa sahip olduğunun kanıtlanmasıdır ki, aslında buradaki amaç cisimlerdeki değişikliğin bir ma'nânın varlığıyla değil de, bir ma'nânın yokluğuyla olduğu itirazını reddetmektir.⁶² Yani cismin intikal hâline geçmesinin onda bir ma'nânın bulunmasından değil de, bulunmamasından kaynaklandığı iddiasının ileri sürülerek arazların varlığının reddedilmesinin önüne geçmektir. Buradaki en kısa ve net cevap “yokluğun ihtisasa engel olduğu”dur.⁶³ Diğer bir deyişle, yokluk bir şeyin neye özgü olduğunu belirlemeye engeldir. Sözelimi cismin intikalinin, itirazda dile getirildiği üzere, bir ma'nânın yokluğuyla gerçekleştiğini varsayalım. Yani cisim kendisinde bir ma'nâ olmadığı için intikal etmektedir. Bu, bütün değişikliklerin ma'nânın yokluğuyla gerçekleştiği anlamına gelir. Madem değişikliklerin nedeni ma'nânın yokluğudur, bu durumda bütün cisimlerde de ma'nâ yoktur. O zaman bütün cisimlerin intikal etmesi gerekirdi. Oysa bazı cisimler intikal etmekte, bazıları

⁵⁹ “... أَنَّ الْقُدْرَةَ عَلَى تَغْيِيرِ الْأَوْصَافِ الرَّاجِعَةَ إِلَى الْفَاعِلِ تَابِعَةٌ لِلْقُدْرَةِ عَلَى إِجَادِ الْمَوْصُوفِ”. bk. Mukrî en-Nisâbü'rî, *Ta'lik*, 7: 23-24.

⁶⁰ Mukrî en-Nisâbü'rî, *Ta'lik*, 7: 24-25. St. 25: “إِجَاب” yerine “إِجَاد” okunacak. krş. Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümeli'l-ilm ve'l-amel*, 40: 17-41: 4; Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-'Uşûli'l-ħamse*, 100: 17-101: 6.

⁶¹ Mukrî en-Nisâbü'rî, *Ta'lik*, 8: 5-6.

⁶² Mukrî en-Nisâbü'rî, *Ta'lik*, 8: 7. Mukrî en-Nisâbü'rî'nin “Bu ma'nâ ya yoktur (*ma'dûm*) ya da vardır (*mevcûd*)” diyerek konuya girmesi amacı bulanıklaştırır. Ama Mânkdîm'in “Cismin bir araya gelmiş olması (*müctemî'*) niçin bir ma'nânın yokluğu sebebiyle olmasın?” sorusuna bağlı olarak konuyu tartışmaya girişi, burada amacın değişikliğin ma'nânın varlığına değil de ma'nânın yokluğuna bağlanmaya çalışıldığını göstermektedir. bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-'Uşûli'l-ħamse*, 102: 7.

⁶³ Mukrî en-Nisâbü'rî, *Ta'lik*, 8: 7- 8: “لَأَنَّ الْعَدَمَ مَقْطَعَةٌ لِلْاِخْتِصَاصِ”. krş. Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümeli'l-ilm ve'l-amel*, 40: 13: “لَأَنَّ عَدَمَ الْمَعْنَى لَا اِخْتِصَاصَ لَهُ...”.

sâkin kalmaktadır. Dolayısıyla bazı cisimler sâkinen bazılarının intikal etmesi, onlarda intikal etmelerini gerektiren bir ma'nânın bulunduğunu gösterir. Yani ma'nânın onlara özgü olduğunu (ihtisâs) gösterir.⁶⁴ Diğer taraftan değişikliklerin ma'nânın yokluğuna bağlanması daha saçma bir sonuca da yol açacaktır. Madem cisimdeki değişiklikler ma'nânın olmamasından kaynaklanmaktadır, o hâlde bir cisim sözgelimi kendisinde sükûnun bulunması nedeniyle değil de hareketin olmaması nedeniyle sâkin, hareketin bulunması nedeniyle değil de sükûnun bulunmaması nedeniyle hareketli olacaktır. Oysa yokluk her şey için eşittir. Yani bir cisim bütün bu ma'nâları taşımamaktadır. Bu durumda cisim aynı anda hem hareketli hem de sâkin olacaktır.⁶⁵ İşte bütün bu yanlış sonuçlar cisimdeki değişikliklerin kendisinde bulunan bir ma'nâ nedeniyle gerçekleştiğini, yani ma'nânın varlığını göstermektedir.

3.2. Arazların Hudûsu

Arazların reel varlıklara sahip unsurlar (ma'nâ) oldukları ortaya konulduktan sonra artık bu arazların yaratılmış oldukları ortaya konulacaktır. "Âlem hâdistir" ana önermesinin kanıtlanması sürecinin ikinci önermesini oluşturan "Arazlar hâdistir" önermesi iki esas üzerine bina edilir:

1. Arazların yokluğunun cevazı,
2. Kadîm olanın yokluğunun imkânsızlığı.⁶⁶

İlk ilke olan arazların yokluğunun cevazı, cisimdeki değişimlerin kaynağı olan ma'nânın (araz) cismin geçirdiği değişiklikler sonucundaki akibetinin sorgulanmasıyla ortaya konulacaktır. İmdî, arazların ispatı bağlamında söylenenlerden ortaya çıkmıştır ki cismin bir cihette bulunması ancak bir ma'nânın varlığıyla mümkün olduğu gibi, bu cihetten de ancak bir ma'nâ sebebiyle intikal etmektedir. Yani cisim muayyen bir cihette, kendisinde var olan ve o cihette bulunmasını gerektiren sükûn arazi nedeniyle bulunurken, daha sonra kendisine gelen hareket arazi nedeniyle bulunduğu bu cihetten ayrılarak başka bir cihete intikal etmiştir. Böylelikle cismin kendisinde var olan ve ilk cihette bulunmasını gerektiren sükûn arazının yerini artık hareket arazi almıştır. Peki bu durumda, cisimde intikal hâli, dolayısıyla da bu intikal hâlini gerektiren hareket arazi ortaya çıktığına göre, onun öncesinde var olan ve ilk cihette bulunmasını gerektiren sükûn arazi ne olmuştur? Burada cevap olarak ileri sürülebilecek iki seçenek vardır: Cisim bir cihetten intikal ettiğiinde, öncesinde ken-

⁶⁴ Mukrî en-Nisâbü'rî, *Ta'lik*, 8: 8-11. krş. Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümeli'l-ilm ve'l-amel*, 40: 13-16; Mânkdim Şeşdîv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-ğamse*, 102: 7-10 (Pek tabi burada örnek hareket ve sükûn olarak değil, bütün konunun üzerinden tartışıldığı ictima ve iftirak kavramlarından verilir).

⁶⁵ Mukrî en-Nisâbü'rî, *Ta'lik*, 8: 11-14. krş. Mânkdim Şeşdîv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-ğamse*, 102: 17-18.

⁶⁶ Mukrî en-Nisâbü'rî, *Ta'lik* 9: 2-3. krş. Mânkdim Şeşdîv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-ğamse*, 104: 12-13; Ebû Tâlib en-Nâtık-bilhak, *Ziyâdâtü Şerhi'l-Uşûl*, 39: 2-3.

disinde var olan ve o cihette bulunmasını gerektiren ma'nâ (sükûn) ya hâlâ kendisindedir ya da artık kendisinde değildir.⁶⁷

İmdi, ilk seçenek olan söz konusu ma'nânın hâlâ cisimde olduğunu söylemek doğal olarak cismin aynı anda iki cihette bulunduğu gibi mantıksız bir sonuca yol açacaktır.⁶⁸ Zira cismin ilk cihette bulunmasını gerektiren ma'nâyı (sükûn) cismin hâlâ taşıdığı söylemek, bu ma'nâ cismin o cihette bulunmasını gerektirdiği için cismin hâlâ ilk cihette bulunmasını gerektirir. Fakat cisim kendisine gelen başka bir ma'nâ (hareket) sebebiyle ilk cihetten intikal edip başka bir cihete yönelmiştir. Bu ikinci ma'nâ da cismin ikinci cihette bulunmasını gerektirir. O hâlde bu iki ma'nânın eş zamanlı olarak varlığı cismin aynı anda iki farklı cihette bulunduğu şeklinde çelişkili bir sonucuna götürür. Ancak bu seçeneğin yol açacağı daha "teknik" bir çelişki de bulunmaktadır: illet-ma'lûl ilişkisinin ortadan kaldırılması. Nitekim böyle bir iddia illet hâlâ varlığını devam ettirdiği hâlde ma'lûlün bulunmadığı anlamına gelecektir.⁶⁹ Şöyle ki, ma'nâ bir illettir ve bu olguda da sükûn arazıdır. Ma'nânın cisimde yol açtığı sonuç, yani sâkin olmak ise ma'lûldür. İlet-ma'lûl ilişkisi de zorunluluk içeren bir ilişki olduğuna, diğer bir deyişle illet varsa ma'lûlün de mutlaka var olması gerektiğine⁷⁰ göre, cisimde sükûn arazi varsa mutlaka sükûn da bulunmalıdır. Oysa burada cismin ilk cihette bulunmasını gerektiren ma'nânın (sükûn) hâlâ kendisinde olduğu söylenmekle birlikte, cisim artık ilk cihetten intikal ettiği için bu illetin sonucunun (ma'lûl: sâkin olmak) cisimde bulunmadığı iddia edilmektedir. Dolayısıyla "illet var fakat ma'lûl yok" şeklinde bir mantıksızlık sergilenmektedir.

Bu ma'nânın hâlâ cisimde bulunması imkânsız olduğuna göre artık cisimde bulunmadığı kesindir. Peki, artık söz konusu cisimde bulunmayan bu araz ne olmuştur? Başka bir yere mi intikal etmiştir yoksa yok olup gitmiş midir? Bu aşamada "arazların intikali"ni tartışmaya başlayan Mukrî en-Nîsâbü'rî, böyle bir şeyin imkânsız olduğunu söyler.⁷¹ Zira arazların intikali mümkün olsaydı, bu olgu ya vâcip ya da caiz

⁶⁷ Mukrî en-Nîsâbü'rî, *Ta'lik*, 9: 5. krş. Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümeli'l-'ilm ve'l-'amel*, 41: 9-11; Mânkdîm Şeşdîv, *T Ta'lik 'alâ Şerhi'l-'Uşûli'l-ĥamse*, 104: 15-105: 1.

⁶⁸ Mukrî en-Nîsâbü'rî, *Ta'lik*, 9: 6. krş. Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümeli'l-'ilm ve'l-'amel*, 41: 12-13.

⁶⁹ Mukrî en-Nîsâbü'rî, *Ta'lik*, 9: 6-7.

⁷⁰ bk. Richard MacDonough Frank, "Al-Ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term and Its Use in the Physics of Mu'ammar", *Journal of the American Oriental Society*, 87/3 (1967), 251. Bu, illet-ma'lûl ilişkisini standart sebep-müsebbep ilişkisinden ayıran temel özelliğidir. Sebep var olsa bile müsebbebin var olmaması mümkün iken, illetin varlığında ma'lûlün yokluğunu söylemek imkânsızdır. Haddizâtında ma'nânın vücûbiyet üzere cisme taalluk eden bir kimliğe sahip olması, onu klasik sebepten farklı kılıp illet kategorisine çekmektedir.

⁷¹ Arazların intikalinin imkânsızlığı bu tartışmalar bağlamında temel alınan genel ilkedir. bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-'Uşûli'l-ĥamse*, 105: 1-2 ("Arazların intikali imkânsızdır"), 106: 1-2 ("Arazların intikali caiz değildir"); Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümeli'l-'ilm ve'l-'amel*, 41: 14-15 ("İntikal ancak cisimler hakkında caizdir").

olurdu. Oysa arazların intikalinin vâcîp olduğunu söylemek –bu iddia arazın mutlaka/her zaman intikal etmesi gerektiği anlamına geldiğinden– cisimlerin arazlardan yoksun olamayacağı için cisimlerin de intikal etmesinin zorunlu (vâcîp) olduğu sonucuna getirecektir. Yani cisim mutlaka/her zaman hareket edecektir. Cismin her zaman hareket etmek zorunda olmadığı, daha teknik ifadeyle “cismin intikali vâcîp olmadığı”na göre⁷² bu seçenek imkânsızdır.⁷³ O hâlde arazların intikalinin caiz olduğu söylenebilir. Ancak şurası kesin bir ilkedir ki, cevaz üzere olan bir şey mutlaka bir müessire ihtiyaç duyar. Yani bir şey hakkında başka bir şeyin olabileceği de olmayabileceği de söyleniyorsa (arazın intikali caizdir = araz intikal edebilir de intikal etmeyebilir de) ve o şey gerçekleşmişse (araz intikal etmiştir) mutlaka buna etki eden bir

⁷² Aslında Mukrî en-Nîsâbûrî cisimlerin intikalinin vâcîp olmadığını daha konunun başında, “arazların ispatı” bahsinde ele almıştır. Nitekim arazların ispatı cisimdeki değişikliklerin cevâzı ilkesine, ya da basitçe ifade edilirse, “cismin hareket etmesi de caizdir sâkin kılması da” şeklinde bir düşünceye dayandığından, daha bu aşamada cedelci bakış açısının yansımaları olarak cismin hareketinin niçin caiz olduğu itirazı dile getirilerek cismin hareketinin vâcîp olduğu imasında bulunulmuştur. Mukrî en-Nîsâbûrî bu itiraza karşı en temelde cismin hareketinin vâcîp olmadığını zarurî olarak bilindiğiyle mukabele eder. Zira cismin hareket etmesi zorunlu olsaydı “istikrâr”ı imkânsız olurdu. Dahası, cisim kendisini harekete geçirecek her türlü etkiden müstağni olurdu. Nitekim zorunlu olan bir sebebe muhtaç olmaz: Sesin (şavt) ikinci anda yok olması vâcîp olduğundan onu yok edecek bir unsura ihtiyacı yoktur; Allah'ın var olması zorunlu olduğundan O'nu var edecek bir unsura ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla benzer durumun cisim hakkında da geçerli olması gerekirdi. Oysa bizler, bir cismin bir cihette neredeyse sonsuza kadar kalsa bile, bir hareket ettirici olmadan kendi başına hareket edemeyeceğini zarurî olarak bilmekteyiz. Hakikaten de müşahede cismin hareketinin vâcîp olmadığını bizlere gösterdiğinden, muhalif itirazını biraz yumuşatarak cisimlerin hareketinin “bazen vâcîp olduğu” seviyesine kadar geriler. Mukrî en-Nîsâbûrî cismin hareketinin “bazı zamanlarda” vâcîp olmasının da diğerinden farklı olmadığını, böyle bir iddianın da cismin hareketinde failin tercihini ortadan kaldıracığını ve müşahedeyle çelişen saçma sonuçlara götüreceğini söyler. Zira cismin hareketinin bazı zamanlarda vâcîp olduğunu söylemek aynı zamanda bazı zamanlarda da “vâcîp olmadığını” söylemektir. Dolayısıyla çok zayıf bir kadir, çok büyük bir cismi (meselâ bir dağ) hareket ettirmek istediğinde, o an tam da dağın hareket etmesinin vâcîp olduğu bir ana tesadüf ettiğinde, bu dağ hareket ettirebilir. Ya da tam tersi, çok güçlü bir kadir, çok ufak bir cismi hareket ettirmek istediğinde, bu an tam da bu cismin hareket etmesinin vâcîp olmadığı bir ana tesadüf ettiğinde, o cismi hareket ettirememesine sebep olur. bk. Mukrî en-Nîsâbûrî, *Ta'lik*, 6: 11-17: 3. s. 6, str. 14: “معدوم” yerine “معدم” okunacak. Ancak belirtmek gerekir ki Mukrî en-Nîsâbûrî'nin verdiği bu örneklerin ilki mantıklı kabul edilebilecekken, ikincisi tartışmalıdır. Çünkü “intikalın vâcîp olduğu”nun zıttı “intikalın vâcîp olmadığı”dır. Bir şey vâcîp değilse caiz de olabilir, müstahîl de olabilir. Dolayısıyla çok güçlü bir kadir çok ufak bir cismi, cismin hareketinin vâcîp olmadığı bir anda hareket ettirmeyi istediğinde, bu anda cismin hareket etmesi de caiz olabileceği için rahatlıkla hareket ettirebilir. Öyle görünüyor ki Mukrî en-Nîsâbûrî burada “vâcîp oluş”un zıttını mutlak anlamda “müstahîl oluş” şeklinde algılayarak, mantığı biraz ıskalamıştır.

⁷³ Mukrî en-Nîsâbûrî, *Ta'lik*, 9: 9-10.

sebebe bulunmalıdır. Nitekim ilk ilke olan arazların ispatı da buna dayalı olarak kanıtlanmıştı (Cismin hareket etmesi de etmemesi de caizdir → Cisim hareket etmiştir → Öyleyse cismi hareket ettiren bir sebep vardır → O da ma'nâdir [=araz]). Dolayısıyla arazın intikalinin caiz olduğunu söylemek bu arazın hareket etmesini sağlayacak bir sebebin olduğunu söylemek anlamına gelecektir. Bütün değişikliklere bir ma'nâ sebep olduğuna göre, arazın intikalinin de bir ma'nâyâ dayanması gerekir. Yani, araza hareket etmesini sağlayan bir ma'nâ ilişmiştir. Ya da daha teknik bir ifadeyle; araza araz hulûl etmiştir. Oysa kelâmdeki bir diğer genel ilkenin de söylediği gibi; “araz araza hulûl etmez”.⁷⁴ Ezcümle arazın intikalinin caiz olduğunu söylemek arazın arazla kâim olduğunu söylemek gibi bir sonuca götüreceğinden bu seçenek de imkânsızdır.⁷⁵ Arazın intikali ister vücûbiyet isterse cevaz olsun takdir edilecek her durumda geçersiz olduğuna göre bu araz bulunduğu cisimden başka bir cisme intikal etmemiştir. Araz cismin kendisinde bulunmadığına, cisimden başka bir cisme intikal etmediğine göre geriye tek seçenek kalmıştır: Araz yok olup gitmiştir.

Böylelikle arazların yok oldukları kanıtlanmıştır ama delilin bu ilkesi arazların yokluğa karışabilecekleri değil, yaratılmış (*hâdis*) olduklarını içerdiğinden salt bu seviyede maksadın hasıl olduğu söylenemez. Zira bir kimse “araz yok olup gidebilir ama bu onun sonradan yaratıldığı anlamına gelmez” diyebilir. Yani arazın, her ne kadar yokluğa karışması mümkünse de kadîm olduğunu iddia edebilir, ki bu da delilin yükünü taşıyan “arazların hâdis oldukları” önermesinin çökmesi anlamına gelir. Bu yüzden delilin ikinci önermesinin doğruluğunun ortaya konulabilmesi için hayatî önemde olan ikinci ilke devreye girer: Kadîm olanın yok olmasının imkânsızlığı. Kadîm olanın yok olmasının imkânsızlığı ortaya konulduğunda arazların -yokluğa karışmalarının mümkün olduğu kanıtlandığı için- kadîm olmadıkları ortaya çıkacaktır. Zira arazlar kadîm olsalardı yok olmaları mümkün olmazdı.

Kadîm olan şeyin yokluğa karışmasının imkânsız olduğunu gösteren ilk açıklama kadîm olanın zâtî özelliğinden ayrılmasının imkânsızlığı esasına dayanır.⁷⁶ Şöyle ki, kadîm olan şey kendisinin dışındaki şeylerden kadîm oluşu ile ayrılır. Öte yandan herhangi bir şey kendisi dışındaki bir şeyden “zât sıfatı”⁷⁷ ile ayrılır. Buna göre kadîm

⁷⁴ Mukrî en-Nîsâbü'rî, *Ta'lik*, 9: 10-11.

⁷⁵ Ayrıca bk. Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümeli'l-İlm ve'l-Amel*, 41: 15-16. Burada ise arazın intikalinin imkânsızlığı arazın araza hulûl etmesinin imkânsızlığı üzerinden değil, böyle bir iddianın teselsüle götüreceği fikri üzerinden reddedilir. Zira arazın intikal etmesi için araz bir ma'nâyâ ihtiyaç duyacaktır, mamafih bu ma'nânın da araza hulûlü bir başka ma'nâ sebebiyle olacaktır ve bu durum sonsuza kadar gidecektir.

⁷⁶ Mevcut *Mûlahhas* metni bu konudan başlamaktadır.

⁷⁷ “صفة الذات”. Zât sıfatı, bir şeyi kendisinden farklı olan şeylerden ayıran, kendisiyle aynı olan şeylerle de ortak kılan sıfattır (bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-Hamse*, 129: 3-4) ve aslında basitçe ifade etmek gerekirse; “bir şeyin kendisidir”. Zât sıfatı aslında Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin ahvâl teorisinin bir unsuru olarak ihdas edilmiş bir sıfattır ve bu yönüyle de Behşemî kelâmın alâmet-i farikalarındandır. Bu kavramı kullanması Mukrî en-Nîsâbü'rî'nin de bir Behşemî olduğunun bir diğer göstergesidir. Öte

olan şeyin zât sıfatı, kadîm oluşudur. Daha anlaşılır ifade etmek gerekirse; kadîm şey kadîm olan şeydir ve onun kadîm olmaktan çıkacağını söylemek kendisi olmaktan çıkacağını söylemek demektir. Dolayısıyla kadîm olanın kadîm olmaktan çıkması imkânsızdır.⁷⁸ Kadîm olmaktan çıkmasının imkânsızlığı kadîm olanın her zaman var olması, yani varlıktan çıkmasının imkânsız olduğu anlamına geldiğine ve arazın da varlıktan çıkması mümkün olduğuna göre arazın kadîm olmadığı, yani sonradan yaratıldığı (hâdis olduğu) ortaya çıkar.

Kadîm olan şeyin yokluğa karışmasının imkânsız olduğunu gösteren diğer açıklama ise onun bâkî oluşunu temel alır. Nitekim kadîm olan şeyin bâkî olması da zorunludur. Bâkî olan ise ancak iki şekilde yok olabilir: Ya kendisine zıt olan bir şeyin üzerine gelerek onu varlıktan çıkarmasıyla⁷⁹ ya da var olmak / varlıkta bulunmak için ihtiyaç duyduğu şeyin yok olmasıyla.⁸⁰ Oysa kadîm, kendi başına kâimdir, yani

yandan “zât sıfatı”, bir şeyin zâtının gerektirdiği sıfatlarla (zâtî sıfat; الصفة الذاتية) karıştırılmamalıdır. Zât sıfatı bir şeyin kendisi iken, zâtî sıfat kendisi olmanın zorunlu kıldığı özelliklerdir. Diğer bir deyişle zâtî sıfatların nedeni zât sıfatıdır. Bunlar ontolojik olarak ayrı unsurlar olduğu hâlde bazen müellifler –ya iki kavramın ayırına varamamaktan ya da kullanımdaki genişlikten– zâtî sıfat kavramını zât sıfatı yerine kullanabilmektedirler, ki bunu Mukrî en-Nîsâbü'rî de yapmıştır. bk. Mukrî en-Nîsâbü'rî, *Ta'lik*, 10: 2-4. Zât sıfatı ve zâtî sıfatlarla olan ilişkisi hakkında ayrıca bk. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 243-245; Richard MacDonough Frank, *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period* (Albany: State University of New York Press, 1978), 53-57.

⁷⁸ “[Kadîm] ... onunla (zât sıfatıyla) bilinen şey olur. Şayet bir şeyin zât sıfatından çıkması/ayrılması caiz olsaydı, bilinen şey olmaktan çıkması da caiz olurdu; bilinen şey olmaktan çıkması imkânsız olduğuna göre zât sıfatından çıkması imkânsız olur” (... و بما يدخل في كونه معلوما. فلو جاز أن يخرج الشيء من الصفة الذاتية، لجاز أن يخرج ... عن كونه معلوما، و إذا استحال خروجه عن كونه معلوما، استحال خروجه عن الصفة الذاتية). bk. Mukrî en-Nîsâbü'rî, *Ta'lik*, 10: 3-4. Bu ifadedeki “الصفة الذاتية” ifadelerinin her ikisi de “صفة الذات” şeklinde okunacaktır. Burada kadîm olanın zât sıfatından ayrılmasının imkânsızlığı “malûm” olmaktan çıkışının imkânsızlığına bağlanır. İlk bakışta biraz muğlak görünen bu açıklama Mânkdîm'deki ifadelerle daha anlaşılır hâle gelmektedir: “... فهو أن ... الذات إنما يدخل في كونها ذاتاً معلومة لاختصاصها بصفة الذات، فلو خرجت عن هذه الصفة لخرجت عن أن تكون ذاتاً معلومة أصلاً”. bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-hamse*, 108: 10-12. Buna göre “malûm” ile “zât” özdeşleştirilir. Yani malûm olmak dış dünyada reel bir varlığa sahip olmak demektir.

⁷⁹ Teknik anlamda bekâ varlıkta peşpeşe iki an kalmaktır. Bu yönüyle muhdes bir şey de bâkî olabilir. Muhdes bir şey yaratıldıktan sonra varlıkta kalmak için bir şeye ihtiyaç duymuyorsa o artık bâkîdir. Sözelimi cevher varlığa geldikten sonra varlıkta kalmak için başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı için bâkîdir ve cevherin varlıktan çıkarılması –varlıkta kalmak için herhangi bir şeye ihtiyaç duymadığından– ancak cevherin zıttı olan şeyin (ki, Mutezilî düşünceye göre bu fenâ arazıdır) yaratılmasıyla mümkün olur. Birbirine zıt iki şey aynı anda varlıkta birlikte bulunamayacaklarına göre cevhere zıt olan şey cevheri varlık alanının dışına çıkaracaktır. Kezâ, sözelimi kudret arazi (ki, Mutezilî düşünceye göre bazı arazlar bâkîdir ve kudret de bunlardan biridir) bir mahalde yaratıldıktan sonra, artık o mahalde kalmak için başka bir şeye ihtiyaç duymayacağından Allah onun zıttını yaratıncaya kadar o mahalde kalır. Allah ancak onun bulunduğu mahalde kudretin zıttı olan aczi yarattığında kudret varlıktan çıkar.

⁸⁰ Mukrî en-Nîsâbü'rî, *Ta'lik*, 10: 5-6.

var olmak için hiçbir şeye ihtiyaç duymaz, dolayısıyla da ihtiyaç duyduğu bir şeyin yok olmasıyla kendisinin de yok olması söz konusu değildir.⁸¹ Kezâ onun zıttı da yoktur, dolayısıyla bu zıttının varlığa gelerek onu varlık alanının dışına çıkarması da mümkün değildir.⁸²

Bütün bunlar kadîm olanın yok olmasının mümkün olmadığını göstermektedir. Oysa arazların yokluğunun mümkün oldukları ortadadır. Bu da arazların kadîm olmayacaklarını, dolayısıyla da hâdis olduklarını ortaya koymaktadır.

3.3. Cisimler Arazlardan Yoksun Değildir ve Varlıkta Arazlardan Önce Değildir

Delilin buraya kadar olan aşamalarında arazların hâdis oldukları ortaya konulmuştur fakat bu henüz âlemin yaratıldığını kanıtlamaya yetmeyecektir. Zira -âlemi kabaca yarı yarıya cisimler ve arazlara ayırırsak- âlemin yarısını oluşturan arazların hâdis oldukları kanıtlanmış olsa da, âlemin diğer yarısını oluşturan cisimlerin (=cevhherler) hâdis oldukları ortaya konulamamıştır. Hatta cisimlerin -arazlara mahal teşkil etmeleri ve bu yönüyle de sebeplilik ilişkisi açısından onlardan daha önce olmaları

⁸¹ Mukrî en-Nîsâbü'rî, *Ta'lik*, 10: 6. Kadîmin var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymadığının delili şudur: Şayet kadîm var olmak için bir başka şeye ihtiyaç duysaydı, ihtiyaç duyduğu bu şey ya ma'dûm ya da mevcut olurdu. Ma'dûm olana ihtiyaç duyulmayacağından bu şeyin ancak mevcut olacağı söylenebilir. Mevcut olduğunda ise ya kadîmdir ya da hâdistir. Şayet ihtiyaç duyulan bu şey kadîm ise, o zaman ihtiyaç duyduğu söylenen kadîmin misli olurdu. Bu durumda ilk kadîmin bu ikinci kadîme ihtiyaç duyuyor olması, ikinci kadîmin birinci kadîme ihtiyaç duyuyor olmasından öncelikli olmazdı. Yani bunlar birbirinin aynıysa niçin ilk kadîmin ikincisine ihtiyaç duyduğu söyleniyor da, ikincisinin ilkinde ihtiyaç duyduğu söylenmiyor sorusunun cevabı yoktur. Şayet ihtiyaç duyulan bu şey muhdes ise kadîm olan zaten ona ihtiyaç duymuyor demektir. Çünkü kadîm, daha o yok iken vardı. Dolayısıyla ezelde ona ihtiyaç duymadıysa ebedde de ihtiyaç duyması söz konusu olmaz. bk. Mukrî en-Nîsâbü'rî, *Ta'lik*, 10: 15-19. Mânkdîm ise çok kısa bir biçimde kadîmin var olmak için başka bir şeye muhtaç olmasının caiz olmadığını, zira bunun kıdemi zedeleyeceğini söyler. bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-ĥamse*, 109: 14-15.

⁸² Mukrî en-Nîsâbü'rî, *Ta'lik*, 10: 7-8. Kadîmin zıttının bulunmadığının delili şudur: Şayet kadîmin zıttı olsaydı bu şey ya kadîm ya da hâdis olurdu. Eğer bu zıttın kadîm olduğu söylenirse bu durumda ilk kadîmin misli olacaktır. Zira kıdemde, yani zât sıfatında ortaklık misliyeti gerektirir. Bunların ikisi de birbirinin misli olduğuna göre, birinin diğerinin zıttı olması artık imkânsızdır. Eğer bu zıt hâdis ise, bu durumda bu hâdis zıttın varlığa gelmesi imkânsız olurdu. Zira kadîm olan ile hâdis olan birbirilerine zıt olduğu için ikisinin aynı anda varlıkta bulunması imkânsızdır. Kadîm daha önce varlıkta olduğuna göre onun zıttı olan hâdis hiçbir zaman varlığa gelemeyecektir. bk. Mukrî en-Nîsâbü'rî, *Ta'lik*, 10: 9-14.

Mânkdîm kadîmin zıttının olmadığını daha farklı açıklar: Şayet kadîmin zıttı olsaydı bu zıt kadîmin tam aksi bir vasfa sahip olurdu. Kadîm zâtıyla mevcut olduğuna göre bu zıt da zâtıyla ma'dûm olurdu. Oysa zâtıyla ma'dûm olmak şeklinde bir şey muhaldir. Bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-ĥamse*, 109: 9-12.

tidlâl etmeye de gerek yoktur. Cismin bir cihette bulunmasının ancak bir ma'nâ sebebiyle gerçekleşebileceği iddiası ise arazların ispatı konusunda aktarılmıştı. Dolayısıyla burada esas açıklanması gereken konuyu cismin ancak mütehayyiz olarak var olabileceği iddiası oluşturmaktadır. Zira cismin tehayyüz etmeden de var olabileceğini söylemek doğal olarak onun bir cihette bulunmayabileceği anlamına gelecektir. Cisim bir cihette bulunmadığında da onun bir cihette bulunmasını gerektiren ma'nâyâ da ihtiyacı olmayacaktır. Dolayısıyla bir cisim daha başlangıcında herhangi bir ma'nâ (=araz) olmaksızın var olabilecektir, ki bu da cismin arazsız olabileceği bir anın bulunduğunu gösterecektir. Böylelikle de cismin arazlardan yoksun olamayacağı ve varlıkta arazlardan önce bulunamayacağı ilkesi çökecektir.

Mukrî en-Nîsâbü'rî konuya tehayyüzün nereden kaynaklandığı sorusuyla başlar: Tehayyüz cismin kendi zâtının gerektirdiği bir sıfat mıdır yoksa cismin dışında bir unsurun ortaya koyduğu bir sıfat mıdır? Zaten bu iki seçenek dışında da bir alternatif yoktur. İmdî, bu sıfatın cismin dışında bir unsurdan kaynaklandığı ileri sürülürse, bu unsur doğal olarak cisim üzerinde tesirde bulunabilecek bir şeydir, ki bu da ya bir faildir ya da bir ma'nâdır. Ancak bunların ikisinin de tehayyüzün sebebi olması imkânsızdır. Zira cevher bir ma'nâ nedeniyle mütehayyiz olsaydı bu, cevhere bu ma'nânın hulûl etmesinden sonra cevherin mütehayyiz olduğu anlamına gelir. Fakat zaten cevhere bu ma'nânın hulûl edebilmesi için önce cevherin mütehayyiz olması gerekir. Dolayısıyla cevherin tehayyüz edebilmesi ancak ma'nânın kendisine hulûl etmesine; ma'nânın cevhere hulûl edebilmesi ise cevherin tehayyüzüne bağlı olmaktadır. İşte bu da imkânsızdır.⁸⁶ Dolayısıyla cevherin tehayyüzü ma'nâdan kaynaklanmamaktadır. Öte yandan tehayyüzün faille bağlanması da mümkün değildir. Zira faille râci olan şey failin tercihine tâbidir. Yani fail bir şeyi –mantıksal bir çelişki içermediği sürece– nasıl isterse öylece ortaya koyabilir. Nitekim fail fiilini hasen olabilecek şekilde ortaya koyduğu gibi, kabih olacak şekilde de ortaya koyabilmektedir. Dolayısıyla fail bir cismi tehayyüzden yoksun bir şekilde de ortaya koyabilir. Hatta cismi, birbiriyle çelişmeyen iki vasıf üzere, sözgelimi “mütehayyiz siyah” (“mütehayyiz ve siyah” değil!) yaratabilir. Bunlar ise saçma sonuçlara yol açan şeyler olduğundan,⁸⁷

lukta bir cihette bulunmayan şeyin görülerek ve dokunularak idraki mümkün değildir. Bizlerin cisimleri bu şekilde idrak etmemiz onların mütehayyiz olduğunu gösterir. Mukrî en-Nîsâbü'rî de bu hususa zımnen işaret etmiştir. bk. Mukrî en-Nîsâbü'rî, *Ta'lik*, 11: 12.

⁸⁶ Mukrî en-Nîsâbü'rî, *Ta'lik*, 12: 3-6. krş. Mânkûdîm Şeşdîv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-İhamse*, 112: 12-15. Ayrıca bk. Şerîf el-Murtazâ, *Mûlahhaş*, 46: 8-10. Burada tehayyüzün ma'nâ sebebiyle gerçekleşmeyeceği yine teselsül fikriyle açıklanır. Zira tehayyüz bir ma'nâ sebebiyle cisme hulûl edecekse, tehayyüzü gerektiren bu ma'nâyı gerektiren bir başka ma'nâ olması gerekir.

⁸⁷ İmdî, failin cismi “mütehayyiz siyah” kılması, cismin “mütehayyiz siyah” olarak var olması demektir. Yani cismin var olması “mütehayyiz siyah” olmasıyla eşitlenmiştir. İşte böyle bir durumda cisim üzerine beyaz da gelebilir. Beyaz ise sadece siyahın zıttıdır. Böyle bir durumda cismin vücudu anlamına gelen “mütehayyiz siyah”lığın sadece siyahlığının zıttı ortaya çıktığından cismin “siyah” olması açısından yokluğu gerekecektir. Oysa tehayyüzün zıttı gelmediğinden cismin tehayyüzü açısından varlığı devam edecektir. Böylece cisim aynı anda siyahlık açısından yok, tehayyüz açısından var olacaktır.

bu sonuca götüren şeyin de yanlış olduğu sonucu ortaya çıkar.⁸⁸ Dolayısıyla tehayyüz failden de kaynaklanmamaktadır. Haddizâtında cismin tehayyüzünün ma'nâ yahut fail sebebiyle olması bu özelliğin cisme, cisim var olduktan sonra geldiğini gösterir. Bu da, yukarıda işaret edildiği üzere, cismin kendisine tehayyüz özelliği gelmeden var olduğu bir anın bulunduğu anlamına gelir. Bu yönüyle tehayyüzün cismin dışında bir unsurdan kaynaklandığı şeklindeki seçeneğin iptali mantıksal bir zorunluluktur.

O hâlde cismin tehayyüzünün kendisinden kaynaklandığını (kendisine râci olduğunu) kabul etmek gerekir. Cismin kendisine râci olduğu anlaşılan tehayyüzün cismin "vücûduyla meşrûr" olması gerekir. Diğer bir deyişle tehayyüzün gerçekleşebilmesi için cismin var olması zorunludur. Zira tehayyüzün cismin vücûduyla meşrûr olmadığı söylenirse, cismin var olmadan (yokluk hâlinde) da tehayyüz edebileceği sonucu ortaya çıkar ki, bu mümkün değildir. Öyleyse tehayyüz cismin vücûduna bağlı bir sıfattır. Dolayısıyla cisim var olduğu anda, vücûda bağlı olarak tehayyüz de zorunlu olarak ortaya çıkar.⁸⁹

Ancak bu açıklamalar esnasında cismin arazlardan yoksun olamayacağı ilkesini kanıtlama yolunda önemli bir fonksiyon üstlenen "cisim ancak tehayyüz ettiğinde var olur" önermesinin mutlak anlamda tehayyüz ile vücûd arasında karşılıklı zorunluluğu dile getiren bir önerme değil de, cisim söz konusu olduğunda böyle bir zorunluluğu ifade eden bir ilke olduğuna dikkat edilmelidir. Nitekim mutlak anlamda vücûd ile tehayyüz arasında kurulacak bir ilişkiye Allah ve arazların var oldukları hâlde tehayyüz etmedikleri gerçeğiyle itiraz edilebilir.⁹⁰ Oysa bunlar tehayyüz etmezler, çünkü cisim değildirler. Vücûd ile tehayyüz arasındaki bu zorunlu ilişkiyi taşıyan cisimlerin tehayyüz etmediğini var saymak ise cismin bu sayılan unsurlardan biri olması anlamına gelir ki, bu da cismin zât sıfatından çıkması ve cinsinin değişmesi anlamına gelir.⁹¹ Yani cismin tehayyüzü mutlaka taşınması zorunludur.

Ezcümle üçüncü önerme cismin varlıkta bulunmasının ancak tehayyüz etmesiyle

Doğal olarak bu da imkânsızdır. Bk. Mukrî en-Nîsâbûrî, *Ta'lik*, 12: 15-16. Krş. Şerîf el-Murtazâ, *Mûlahhâş*, 46: 21-47: 6; Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-ĥamse*, 112: 15-20.

⁸⁸ Mukrî en-Nîsâbûrî, *Ta'lik*, 12: 6-10.

⁸⁹ Mukrî en-Nîsâbûrî, *Ta'lik* 12: 18-24.

⁹⁰ Tehayyüz etmek bir cihette bulunmaktır ve cihette bulunmak orayı mekân kılmak demektir. Mekânla kuşatılmış olmak ise sınırlı varlık olmaktır. Sınırlı olanın ise başlangıcı vardır, dolayısıyla da yaratılmıştır. Bu nedenle tehayyüz Allah hakkında imkânsızdır. Öte yandan tehayyüz boşlukta bir cihette kendi başına bulunmak olduğundan arazların da tehayyüzü imkânsızdır. Zira araz ancak boşlukta bir cihette tehayyüz eden cevhere yerleşerek onu mekân tutabilir. Yani varlıkta bulunmasının tek yolu bir mekâna hulûl etmektir. Bu yönüyle cihette bulunmak (tehayyüz etmek) sadece cevhere özgü bir durumdur.

⁹¹ bk. Şerîf el-Murtazâ, *Mûlahhâş*, 44: 18-22.

mümkün olduğu ilkesine dayandırılmıştır.⁹² Tehayyüz bir cihette bulunmakla gerçekleştiğine, bir cihette bulunmak da ancak bir ma'nâ sebebiyle olduğuna göre cisim –şayet bir cisim ise– bir ma'nâyı taşınması mutlaka gerekecektir.⁹³

3.4. Yaratılmış (Hâdis) Bir Şeyden Önce Olmayan Şey de Yaratılmıştır

“Âlem hâdistir” ana önermesini tamamlayan son önerme, yaratılmış olduğu kanıtlanan arazlardan önce varlıkta olmayan cevherlerin de, tıpkı arazlar gibi, yaratılmış olduğu önermesidir. Mukrî en-Nîsâbûrî her ne kadar kelâmcıların bu önermeyi müstakil bir önerme kabul etse de, bunun müstakil olarak kanıtlanması gereken bir önerme olmadığını söyler. Zira yaratılmış (*muħdeş*) bir şeyden önce gelmeyen şeyin de yaratılmış olduğu önermesi istidlâli gerektirmeyen zorunlu bir şekilde bilinen bir önermedir. Şu kadar var ki, tümel bir şekilde bilinir. Yani akıl sahibi bir kimsede, yaratılmış şeyden önce olmayan şeyin de yaratılmış olduğu şeklinde genel bir bilgi vardır ve bu kimse muayyen bir şeyin yaratılmış şeyden önce olmadığını bildiğinde, kendisindeki bu genel bilgiye uygun olarak artık o şeyin yaratılmış olduğuna inanır.⁹⁴

Aslında dördüncü önermenin müstakil bir önerme olmayıp tümel bir şekilde zorunlu olarak bilinen bir bilgi olduğu yönündeki iddia, belki de bu tartışmalar içerisinde zikredilen en özgün iddia olup Mukrî en-Nîsâbûrî bu konuda doğrudan Şerîf el-Murtazâ'ya dayanmaktadır. Nitekim bunun Şerîf el-Murtazâ'nın *Mûlahħaş*'ında geçtiğini söyler.⁹⁵ Ancak bu yargı hâlihazırda mevcut *Mûlahħaş* neşrinde geçmez. Öyle görünüyor ki Şerîf el-Murtazâ'nın bu yargısı mevcut metnin içinde yer yer görülen eksikliklere tesadüf etmiştir.⁹⁶

⁹² Diğer bir deyişle cisim olmak bunu gerektirir. Yani tehayyüz cismin cisim olmasının gerektirdiği zorunlu bir sonuçtur. bk. Mukrî en-Nîsâbûrî, *Ta'lik*, 12: 22-23: “التحيز ... وجب أن يكون مقتضى عن صفة الذات مشروطاً ...”. *بالوجود*. krs. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-ħamse*, 112: 7-20: “... لأن تحيزه لما هو عليه في ذاته بشرط الوجود”.

⁹³ Ayrıca bk. Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümeli'l-'ilm ve'l-'amel*, 42: 4-7. Bütün bu esaslar özlü bir şekilde ifade edilmiştir.

⁹⁴ Mukrî en-Nîsâbûrî, *Ta'lik* 13: 3-7.

⁹⁵ bk. Mukrî en-Nîsâbûrî, *Ta'lik* 13: 3-4: “اعلم أن هذا الفصل و إن عده المتكلمون من الدعوي فلا يجوز أن يعد منها على ما ذكره سيدنا المرتضى”. “علم الهدى رضى الله عنه و أرضاه في الكتاب الملخص

⁹⁶ Mevcut matbu *Mûlahħaş* metninin 55. sayfasında bir eksiklik bulunmaktadır ve nâşir dipnotta bu kısımda 23 satırlık bir sayfadan az olmayacak bir miktarın eksik olduğunu söyler. İşte bu kısım öyle görünüyor ki dördüncü önermenin tartışmasının başladığı yerdir. Nitekim metnin 44. sayfasında (st. 12) “Üçüncü önerme hakkında tartışma (الكلام على الدعوى الثالثة)” başlığı atılarak “Âlem hâdistir” ana önermesinin üçüncü önermesi olan “Cisimlerin arazlardan hâli olmadığı ve varlıkta onlardan önce gelmediği” iddiası tartışılmaktadır. Ancak “Muħdisin ispatı” konusuna gelinceye kadar metinde “Dördüncü önerme hakkında tartışma” vb. bir başlık yoktur (Bu dört önermenin her biri Mukrî en-Nîsâbûrî tarafından “Birinci konu hakkında tartışma [الفصل الأول]”, “İkinci konu hakkında tartışma [الفصل في الكلام]”, “Üçüncü konu hakkında tartışma [الفصل الثالث]”, “Dördüncü konu hakkında tartışma [في الفصل الرابع]” başlıkları altında sistematik bir sırayla ele alınmıştır). Öyle görünüyor ki “Dördüncü

Bu son önerme cismin yaratılmış arazlarla birlikte bulunmasından hareketle arazların hudûs özelliğini cisimlere de teşmil etme amacı taşıdığından, dile getirilen ilk itiraz da bu birlikteliğin arazların hudûsunu mutlaka cisme aktarmayı gerektirmeyeceğine yöneliktir. Burada amaç cisme kadîmlik vasfı atfedebilmek için, yaratılmış oldukları kesin olan arazlardan sonsuz bir zincir oluşturmaktır. Böylelikle her biri tek tek yaratılmış olan arazların bütününe oluşturduğu zincir sonsuz olacak ve doğal olarak bu zincir sonsuza gittiğinden onlardan ayrı olamayan cisim de kadîm olacaktır.⁹⁷ Buna göre muhalif şunu yapmaktadır: Madem cisim arazsız olamaz ve madem ki araz da hâdistir, o hâlde hâdis arazlardan oluşan sonsuz bir zincir ortaya konulur ve cisim de mutlaka bu zinciri oluşturan parçaları art arda taşıdığı için hem hâdis arazlarla birlikte bulunur, hem de hâdis arazlardan oluşan zincir sonsuza vardığı için kendisi de kadîm olur. Dolayısıyla hâdis bir şeyi taşıyan şeyin de mutlaka hâdis olması gerektiği ilkesi geçersiz kılınarak, hâdis arazi taşıyan cismin kendisi kadîm olur. Buna karşın Mukrî en-Nîsâbûrî ise “sonsuz yaratılmışlar”⁹⁸ ifadesinin kendi içerisinde çelişki içerdiğini söyleyerek bu itiraza cevap verir. Zira “yaratılmış”

önerme hakkında tartışma” vb. şeklindeki bir başlık nüshadan düşen kısımda bulunmaktadır. Nitekim eksik kısmın hemen sonrasında Şerîf el-Murtazâ -öyle görünüyor ki muhdesten önce olmayan şeyin de muhdes olması gerektiğinin alt yapısını hazırlamaya matuf olarak- “kıdem”, “muhdes”, “takaddüm” kelimelerinin sıklıkla geçtiği bir pasajın (55: 2-9) akabinde “Bu husustaki bilginin zarûrî mi yoksa müktesep mi olduğu hakkındaki tartışmaya gelince kabul edilmesi gereken [görüş] şudur: Yaratılmış şeyden önce olmayan şeyin de yaratılmış olması gerektiği bilgisi, tümelî içeren zarûrî bir bilgidir (فأما الكلام في أن العلم في ذلك ضروري أو مكتسب فالذي يجب أن يقال به إن العلم بأن ما لم يتقدم المحدث يجب أن يكون محدثا علم ضروري يتناول جملتها)” şeklinde bir ifade (55: 10-11. St. 11'deki “المحدث” kelimesini nâşir “المحدث” olarak okumuştur, doğrusu “المحدث” olacaktır) kullanır ki bu ifade *Ta'lik*'teki “... Çünkü yaratılmış şeyden önce olmayan şeyin de yaratılmış olması gerektiği bilgisi, istidlâli gerektirmeyen zorunlu bir bilgidir, şu kadar var ki tümel olarak bilinir (لأن العلم بأن ما لا يسبق المحدث يجب أن يكون محدثا ضروري لا سبيل للاستدلال عليه غير أنه علم الجملة)” cümlesine (13: 4-6) tekabül etmektedir. Zaten bunun hemen öncesinde Şerîf el-Murtazâ'nın yaratılmış şeylerden önce olmayan şeyin de yaratılmış olması gerektiği önermesinin müstakil bir önerme olmadığı yönündeki yargısı gelmektedir (13: 3-4). Bu yönüyle dördüncü önermenin tartışmasının nüshadan düşmüş kısımda başladığı ve Mukrî en-Nîsâbûrî'nin de Şerîf el-Murtazâ'ya atfettiği söz konusu yargının da yine bu kısımda bulunduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan *Şerhu Cümeli'l-İlm ve'l-â'mel*'de Şerîf el-Murtazâ bu önermenin müstakil bir önerme olup olmayacağı şeklinde bir tartışmaya girmeksizin bunun zorunlu olarak bilinen şeylerden olduğunu söylemekle yetinir. bk. Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümeli'l-İlm ve'l-â'mel*, 42: 9-11. Benzer yaklaşım Ebû Tâlib en-Nâtık-bilhakk'ta ve Şeyhüttâife et-Tûsî'de de görülür. bk. Ebû Tâlib en-Nâtık-bilhak, *Ziyâdâtü Şerhi'l-Uşûl*, 45: 5; Şeyhüttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Temhidü'l-uşûl* (Kum: İntişârât-ı Râid, 1394 HŞ.), 63: 1-3. Öyle görünüyor ki bazı müellifler nezdinde bu önermenin zorunlu olarak bilinen bir önerme olduğunu söylemek, müstakil bir önerme olmadığını dile getirmenin bir yolu olmuştur.

⁹⁷ Mukrî en-Nîsâbûrî, *Ta'lik*, 13: 10-11. krş. Şerîf el-Murtazâ, *Mûlahhas*, 56: 20-57: 1. Burada itiraz İbnü'r-Râvendî'ye atfedilerek “Cisim, muhdes ma'nâlardan önce olmasa da, kadîmdir” şeklinde daha veciz bir şekilde ifade edilir.

⁹⁸ “الحوادث غير متناهية”.

sözü o şeyin başlangıcı olmasını; “sonsuz” sözü ise başlangıcı olmamasını gerektirir. Buna göre “sonsuz yaratılmışlar (hâdisler)” ifadesi “başlangıcı olmayan başlangıcı olanlar” anlamına gelir, ki bu da çelişkili bir ifadedir. Aslında Mukrî en-Nîsâbü’rî’nin söylemek istediğini Şerîf el-Murtazâ daha açık bir şekilde aktarır. Ona göre İbnü’r-Râvendî (ö. 301/913-914 [?]) cismin bir hâdisten önce mutlaka başka bir hâdisle bulunduğunu ve bunun sonsuza kadar sürdüğünü iddia etmektedir. Oysa burada hâdislerden oluştuğu söylenen zinciri bir bütün olarak düşündüğümüzde varlıkta, tıpkı İbnü’r-Râvendî’nin kadîm olduğunu söylediği cisim gibi var olan bir başka şey görürüz. Yani kadîm olduğunu söylediği cismin sonsuza varması gibi bu şey de sonsuza varmaktadır. Bunların var oluş keyfiyetleri aynı ise o hâlde cisim gibi bu şey de kadîm olacaktır. Dolayısıyla İbnü’r-Râvendî zaten bu şeyin kadîm olduğunu kabul etmiştir. Bu şeye kadîm özelliğini verdikten sonra kalkıp da ona muhdes demesinin hiçbir anlamı yoktur.⁹⁹ Yani aslında muhalif dile getirdiği itirazda kadîm olduğunu söylediği cismin taşıdığı şeyin de kadîm olduğunun bilincindedir. Kadîm olan bu şeyi hâdis olarak nitelendirmesi sadece ibareler üzerinde oynamaktır ve bu da Mukrî en-Nîsâbü’rî’nin deyimiyle bir çelişkidir.¹⁰⁰

Bir diğer itiraz ise cismin hâdis arazlarla birlikte bulunuşunun niçin onun da hâdis olmasını gerektirdiğini sorgulayan bir itirazdır. Buna göre cisim arazlarla birlikte bulunduğu hâlde bu durum onun araz olmasını gerektirmiyorsa, aynı şekilde hâdislerle birlikte bulunması da hâdis olmasını gerektirmeyebilir.¹⁰¹ Mukrî en-Nîsâbü’rî ise yaratılmış bir şeyden önce olmayan şeyin, yaratılmışlık açısından ona ortak olmasının zorunlu olduğunu belirtir. Ancak bu durum diğer vasıflarda da ona ortak olmasını gerektirmez. Nitekim aynı vakitte doğan iki kimse, doğum vakitleri aynı olduğu için yaşta ortaktırlar fakat aynı vakitte doğmaları nesep, suret, erillik-dişilik gibi hususlarda ortak olmalarını gerektirmez.¹⁰² Burada vurgulanan husus şudur: Konu iki şey arasındaki öncelik-sonralıktır ve dolayısıyla da öncelik-sonralık üzerinde etkili olan faktördür. İki şeyden biri diğerinden önce değilse onun diğerleriyle ya kıdemde ya da hudûsta ortak olması zorunludur. İki şeyden biri diğerinden önce gelmediği hâlde birine kadîm diğerine hâdis demek muhaldir.¹⁰³

⁹⁹ Şerîf el-Murtazâ, *Mûlahhâş*, 56: 2-6.

¹⁰⁰ Kezâ bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta’lîk ‘alâ Şerhi’l-Uşûli’l-ĥamse*, 114: 12-17. Aynı iddiayı tartışan Mânkdîm de bunun apaçık bir çelişki olduğu sonucuna varır.

¹⁰¹ Mukrî en-Nîsâbü’rî, *Ta’lîk*, 14: 7-8. krş. Şerîf el-Murtazâ, *Mûlahhâş*, 56: 7-8.

¹⁰² Mukrî en-Nîsâbü’rî, *Ta’lîk*, 14: 9-13. Aynı örnek Şerîf el-Murtazâ’nın eserlerinde de zikredilir. bk. Şerîf el-Murtazâ, *Mûlahhâş*, 57: 16-58: 1; Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cûmeli’l-‘ilm ve’l-‘amel*, 42: 14-43: 2.

¹⁰³ Şerîf el-Murtazâ, *Mûlahhâş*, 56: 11-15. Mânkdîm’in verdiği cevap daha anlaşılırdır. Burada iştirake konu olan olgu “cins” değil “vücûd”dur. İki şey varlıkta birlikte bulunuyorlarsa vücûd mahiyetinde ortak olurlar ve dolayısıyla biri muhdes ise diğeri de muhdes olur. Oysa bu birliktelik cins açısından ortak olmalarını gerektirmez. Nasıl ki siyah ve beyaz varlıkta yan yana bulduklarında siyahın beyaz ya da beyazın siyah olması gerekmez, cisim ile araz da birlikte bulduklarında cismin araz, arazın da cisim olması gerekmez. Yani birliktelik “cins”te iştirake gerektirmez. Kezâ iki çocuk aynı zamanda

Cismin vücûd açısından varlıkta birlikte bulunduğu ve öncesinde gelmediği şeyin var oluş keyfiyetini paylaşması bir zorunluluk olduğuna göre, cisim de tıpkı arazlar gibi hâdis olacaktır. Böylelikle âlemi oluşturan iki unsurun, cisimler (=cevherler) ve arazların yaratılmış olduğu gerçeği, topyekun âlemin de yaratılmış olduğu neticesine varacaktır ki, bu da “Âlem hâdistir” ana önermesinin tahakkuk etmesi demektir.

Sonuç olarak Mukrî en-Nîsâbûrî'nin âlemin hudûsu konusunu literatürde yaygın kabul edilen tarzda açıkladığı söylenebilir. Cisimdeki değişikliklerin mutlaka bir sebebe dayanması gerektiğinden hareket ederek, cisimdeki değişikliklerin ancak cisimden farklı bir unsurun cisme yüklenmesiyle gerçekleşebileceği sonucuna varır. Böylelikle cismin kendisinden farklı bir unsurun (=araz) varlığına ulaşır. Varlığı ortaya konulan arazın yaratılmış (hâdis) olduğuna ise ilk aşamada arazın yokluğunun caiz olduğunu kanıtlayarak ulaşmaya çalışır. Bu amaçla, geçirdiği değişiklik sonucunda farklı bir hâle gelen cismin önceki hâlini gerektiren arazın akibetini sorgular. Bu arazın hâlâ cisimde bulunduğu seçeneğini yol açacağı mantiki imkânsızlıklar, cisimden ayrılıp başka bir yere gittiği seçeneğini ise arazların intikalinin imkânsızlığı düşüncesine dayalı olarak reddeder ve böylelikle geriye kalan tek seçenek olarak arazın yok olup gittiği seçeneğine ulaşır. Ancak arazın yok olmasının tek başına onun yaratılmış olduğunu kanıtlamaya yetmeyeceğini gördüğünden ikinci aşamada kadîm olan bir şeyin yok olmasının imkânsız olduğunu kanıtlamaya yönelir. Bunu kanıtlamada dayandığı ilke ise kadîm olan şeyin zât sıfatından ayrılmasının imkânsızlığıdır. Kadîm olanın kide mi zât sıfatından kaynaklanmaktadır, yani zâtı kadîm oluşunu gerektirir. Zât sıfatında ise değişiklik olmaz, dolayısıyla o hep kadîm olacaktır. Kadîm olan ise hiçbir zaman varlıktan çıkmaz, yani asla yok olmaz. Araz yok olduğuna göre kadîm değildir ve kadîm olmayan da yaratılmıştır (hâdis). Sonraki aşamada ise cisimlerin (=cevherlerin) mutlaka hâdis olduğu kanıtlanan arazları taşıdıklarını kanıtlamaya çalışır. Bu noktada cevherin varlıkta bulunabilmek için mutlaka tehayyüz etmesi gerektiğini ve tehayyüzün de ancak bir ma'nâyı, yani arazi taşımakla mümkün olacağını söyler. Diğer bir deyişle cevherin varlıkta bulunabilmesinin ancak arazi taşımakla gerçekleşebileceği ilkesini ortaya koyar. Nihâî aşamada ise cevherin varlıkta birlikte bulunduğu ve varlıkta kendisinden önce gelmediği arazın yaratılmışlık özelliğini paylaşmasının aklı bir zorunluluk olduğunu söyleyerek cisimlerin de hâdis olduklarını belirtir ve böylelikle bir bütün olarak âlemin hâdis olduğu sonucuna varır. Mukrî en-Nîsâbûrî'nin konu hakkındaki mülahazalarının, konunun hâlihazırdaki *Mûlahhâş* nüshasında mevcut bulunan kısımlarıyla tam anlamıyla örtüşmesi yanında, özellikle Mânkdîm Şeşdîv'in *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-ĥamse*'siyle de büyük oranda benzerlik arz etmesi aslında bu metinleri de önceleyen ortak bir kaynak olduğunu göstermektedir. Mamafih onun eserinde konu hakkındaki en özgün hususun, Şerîf el-Murtazâ'ya atfettiği “Muhdesten önce gelmeyen şey de muhdestir” önermesinin

doğduklarında vücûd açısından ortak olurken, diğer özellikleri açısından ortaklığın gerekmemesi de bu kabildendir. bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-ĥamse*, 114: 3-11.

müstakil bir önerme sayılmayacağı şeklinde yaklaşım olduğu söylenmelidir. Gele-
nekteki diğer eserler tarafından dile getirilmediği gibi, hâlihazırdaki mevcut *Mü-
lahhaş* nüshasında da mevcut olmayan bu yaklaşım, âlemin hudûsunu kanıtlamaya
matuf olarak Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'tan (ya da; Ebû Hâşim el-Cübbâî'den) itibaren va-
zedilen önermelerden sonuncusu hakkında bir yaklaşım farklılığının varlığını gös-
terdiği gibi, *et-Ta'lik fi 'ilmi'l-keîâm* da bu yaklaşım farklılığının mevcudiyetine belir-
gin bir şekilde işaret etmesi hasebiyle ayrı bir hususiyet taşımaktadır.

Yazar Katkı Oranları | Author Contributions: Yazar 1: % 60. Yazar 2: % 40.

Çıkar Çatışması | Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. |
The authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek | Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan
etmiştir. | The authors declared that this study has received no financial support.

Bibliyografya

- Abdulsater, Hussein Ali. *The Climax of Speculative Theology in Būyid Shī'ism: The Contribution of Sharîf al-Murtaḍā*. New Haven, Connecticut: Yale University, The Faculty of the Graduate School, Doktora Tezi, 2013.
- Ansari, Hassan – Schmidtke, Sabine. “The Shī'ī Reception of Mu'tazilism (II): Twelver Shī'īs”. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. ed. Sabine Schmidtke. 196-214. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Ebû Tâlib en-Nâtık-bilhak. *Ziyâdâtü Şerhi'l-Uşûl*. (Başran Mu'tazilite Theology: Abū 'Alī Muḥammad b. Khallād's Kitâb al-uşûl and its Reception: A Critical Edition of the Ziyâdât Sharh' al-uşûl by the Zaydî Imâm al-Nâtiq bi-l-ḥaqq Abū Tâlib Yaḥyâ b. al-Ḥusayn b. Hārûn al-Buḥḥânî [d. 424/1033] başlığıyla) nşr. Camilla Adang vd. Leiden – Boston: Brill, 2011.
- Fârisî, Ebû Ali. *el-Ḥüccce li'l-kurrâ'i's-seb'a*. nşr. Bedreddin Kahvecî – Beşîr Cüveycâtî. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1413/1993.
- Frank, Richard MacDonough. *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*. Albany: State University of New York Press, 1978.
- Frank, Richard MacDonough. “Al-Ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term and Its Use in the Physics of Mu'ammâr”. *Journal of the American Oriental Society*, 87/3 (1967), 248-259.
- Hâkim el-Cüşemî. *Şerhu'l-'Uyûn. Fazlu'l-i'tizâl ve ṭabaqâtü'l-Mu'tezile* içinde nşr. Fuâd Seyyid. Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1974.
- Hûî, Ebû'l-Kâsım el-Mûsevî. *Mu'cemü ricâli'l-ḥadîş ve tafşîlü ṭabaqâti'r-ruvât*. 24 Cilt. Kum: Merkezü Neşri Âsâri's-Şî'a, 1410 H./1369 HŞ.
- Hür el-Âmilî. *Emelü'l-'âmil*. nşr. Ahmed el-Hüseynî. 2 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Endelüs, 1385 H.
- Hüseynî, Ahmed. “Tercemetü's-Şerîf el-Murtaẓâ”. *ez-Zahîre fî 'ilmi'l-kelâm*. mlf. Şerîf el-Murtaẓâ. 7-62. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411 H.
- İbn Metteveyh. *el-Mecmû' fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*. nşr. Josef Houben vd. 3 Cilt. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1965-1999.
- İbn Şehrâşûb. *Me'âlimü'l-'ulemâ*. nşr. Abbas İkbâl. Tahran: Matbaatü Firdîn, 1353/1934.
- İbn Şehrâşûb. *Menâkıbü Âli Ebî Tâlib*. nşr. Hâşim er-Resûlî el-Mahallâtî. 4 Cilt. Kum: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1379 H.
- İbnü'l-Melâhimî. *el-Fâ'ik fî uşûli'd-dîn*. nşr. Wilferd Madelung – Martin McDermott. Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2007.

- İbnü'l-Murtazâ. *Ṭabaḳâtü'l-Mu'tezile*. nşr. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1961.
- İbnü'l-Mutahhar el-Hillî. *Hulâşatü'l-aḳvâl fi ma'rifeti'r-ricâl*. nşr. Cevâd el-Kayyûmî. Kum: Müessesetü Neşri'l-Fekâhe, 1431 H.
- İsfahânî, Mirzâ Abdullah Efendi. *Riyâzü'l-ulemâ ve ḥiyâzü'l-fuzalâ*. nşr. Ahmed el-Hüseynî. 6 Cilt. Kum: Matbaatü'l-Hayyâm, 1401 H.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ - Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kılavuz, Ulvi Murat. *Kelâmda Kozmolojik Delil*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmlî Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Kummî, Abbâs. *el-Fevâ'idü'r-radviyye fi aḥvâli 'ulemâ'i'l-mezhebi'l-Ca'feriyye*. nşr. Nâsir Bâkırî Bîdhendî. 2 Cilt. Kum: Müessesetü Büstân-ı Kitâb, 1385 HŞ.
- Kummî, M. Rızâ Ensârî. "Kelimetü'l-muḥakkık". *el-Mûlahḥaş fi usûli'd-dîn*. mlf. Şerîf el-Murtazâ. 19-36. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1381 HŞ.
- Kutbüddin er-Râvendî. *Selvetü'l-ḥazîn ve tuḥfetü'l-'alîl eş-şehîr bi'd-Da'avât*. nşr. Abdülhalim A. el-Hillî. Kum: İntişârât-ı Delîlimâ, 1427 H./1385 HŞ.
- Madelung, Wilferd. "Alam-al-Hodâ". *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 15 Haziran 2022. <https://www.iranicaonline.org/articles/alam-al-hoda-abul-qasem-ali-b>
- Makdisi, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu - Tuncay Baçoğlu. İstanbul: Klasik, 2012.
- Mânkedîm Şeşdîv. *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-ḥamse. Şerhi'l-Uşûli'l-Ḥamse* adıyla Kâdî Abdülcebbar'a izafetle nşr. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1965.
- Meclisî, Muhammed Bâkır. *Bihârü'l-envâr*. 110 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1403/1983.
- Merâgî, Ya'kûb el-Ca'ferî. "Muḳaddimetü'l-muşahḥih". *Şerḥü Cümeli'l-'ilm ve'l-'amel*. mlf. Şerîf el-Murtazâ. 5-28. Kum: Dârü'l-Üsve, 1414 H.
- Mu'cemü't-türâsi'l-kelemî*. 5 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdik, 1423 H.
- Muhsin el-Emîn. *A'yânü's-Şî'a*. nşr. Hasan el-Emîn. 12 Cilt. Beyrut: Dârü't-Teârûf, 1403/1983.
- Mukrî en-Nîsâbü'rî, Ebû Ca'fer. *et-Ta'lik fi 'ilmi'l-kelem*. nşr. Mahmûd Yezdî Mutlak. Meşhed: Neşrül-Câmiati'r-Radaviyye li'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1433 H./1390 HŞ.
- Mukrî en-Nîsâbü'rî, Ebû Ca'fer. *el-Hudûd: el-Mu'cemü'l-mevzû'î li'l-muştalâhâti'l-*

- kelâmiyye. nşr. Mahmûd Yezdî Mutlak. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık li't-Tahkik ve't-Telif, 1414 H.
- Mutlak, Mahmûd Yezdî. "Muqaddimetü'l-muhakkağ", *et-Ta'lik fi 'ilmi'l-keâm*, mlf. Ebû Ca'fer el-Mukrî en-Nîsâbüri. 11-33 (mukaddime kısmı). Meşhed: Neşrü'l-Câmiati'r-Radaviyye li'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1433 H./1390 HŞ.
- Müntecübüddin el-Kummî. *Fihristü 'ulemâi's-Şî'a ve muşannifhim*. nşr. Abdülaziz et-Tabâtabâî. Beyrut: Dârü'l-Advâ, 1986.
- Öz, Mustafa Öz. "Şerîf el-Murtazâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/586-588. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Shihadeh, Ayman. "The Existence of God". *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. ed. Tim Winter. 197-217. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Şerîf el-Murtazâ. *el-Mûlahhas fi usûli'd-dîn*. nşr. M. Rıza Ensârî Kummî. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1381 HŞ.
- Şerîf el-Murtazâ. *Şerhu Cümeli'l-'ilm ve'l-'amel*. nşr. Ya'küb el-Ca'ferî el-Merâğî. Kum: Dârü'l-Üsve, 1414 H.
- Şerîf el-Murtazâ. *ez-Zahîre fi 'ilmi'l-keâm*. nşr. Ahmed el-Hüseynî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411 H.
- Şeyhüttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî. *Fihristü kütübi's-Şî'a ve usûlihîm*. nşr. Abdülaziz et-Tabâtabâî. Kum: Mektebetü'l-Muhakkık et-Tabâtabâî, 1420 H.
- Şeyhüttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî. *Temhîdü'l-uşûl*. Kum: İntişârât-ı Râid, 1394 HŞ.
- Şîrâzî, Mirzâ Ali Hân. *ed-Derecâtü'r-refî'a fi tabakâti's-Şî'a*. Necef: Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Haydariyye, 1962.
- Tabersî, Mirzâ Hüseyin en-Nûrî. *Hâtimetü Müstedreki'l-Vesâ'il*. 9 Cilt. Beyrut: Müessesetü Âli'l-beyt li-İhyâi't-Türâs, 1429/2008.
- Tahrânî, Âgâ Büzürg. *ez-Zerî'a ilâ teşânifi's-Şî'a*. haz. Rızâ b. Ca'fer Murtazâ el-Âmilî. 26 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2009.
- Tebrîzî, Muhammed Ali Müderris. *Reyhânetü'l-edeb fi terâcimi'l-ma'rûfîn bi'l-künye evi'l-lakab*. 8 Cilt. [Tahran ?]: Çâphâne-i Haydarî, 1384 HŞ.
- Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 1995.

The Lost Topic of al-Sharīf al-Murtaḍā's *al-Mulakkhkhaṣ*: The Temporal Origination of the World in Abū Ja'far al-Muqri' al-Nīsābūrī's *Ta'liq*

Extended Summary

Al-Sharīf al-Murtaḍā, one of the first great figures of Imāmī Shī'ism in the period of the major occultation, was a close follower of the Bahshamiyya, which became the official discourse of the Basran Mutazila. Al-Sharīf al-Murtaḍā's theological approach can be deduced especially from his basic theological works, *al-Mulakkhkhaṣ fī uṣūl al-dīn* and *al-Dhakhīra fī 'ilm al-kalām* which is the continuation and complementary of this work. These works which can be seen as a single book when considered both together, reveal a detailed and systematic exposition of al-Sharīf al-Murtaḍā's theological system. However, the only surviving manuscript of *al-Mulakkhkhaṣ* has a partial deficiency at the beginning. This deficiency includes the introduction of the work and the beginning part of the issue of proof for the existence of God (ithbāt al-wājib) which is the first subject of the kalam systematics. The main argument that theologians discussed in the issue of ithbāt al-wājib is the argument from creation (*ḥudūth*). In the Muslim kalam systematics, the classical argument from creation is mainly explained through three main propositions: "The world is temporally originated," "Every temporally originated thing has an originator," and the conclusion "God is the originator of the world." However, the most important of these propositions is the first proposition, "The world is temporally originated." Theologians think that the demonstration of the proposition "The world is temporally originated" needs four points to be proved in advance: i. The existence (ithbāt) of accidents, ii. that accidents are temporally originated (*ḥādīth*), iii. that bodies can not be devoid of accidents and do not precede accidents, and iv. that what can not precede what is originated (*ḥādīth*) must likewise be originated. The extant copy of *al-Mulakkhkhaṣ* begins during the discussion of the second of these principles, and the first topic which it deals with in a complete manner is the third proposition. In this respect, the discussion of "the temporal origination of the world" is incomplete in *al-Mulakkhkhaṣ*.

Al-Sharīf al-Murtaḍā's views on the temporal origination of the world, which are not present in his *al-Mulakkhkhaṣ*, can be found in Abū Ja'far al-Muqri' al-Nīsābūrī's *Ta'liq*, which is a *ta'liq* of this work. There is very little information available about the life of Abū Ja'far al-Muqri' al-Nīsābūrī, who belonged to the Imāmiyya/Ithnā'ashariyya branch of Shī'a. His teacher is Abū 'Alī al-Ḥasan ibn Abī Ja'far Muhammad al-Ṭūsī, the son and disciple of Shaikh al-ṭā'ifa Abū Ja'far al-Ṭūsī. Shaikh al-ṭā'ifa Abū Ja'far al-Ṭūsī is one of the leading students of al-Sharīf al-Murtaḍā. Therefore, Abū Ja'far al-Muqri' al-Nīsābūrī's scholarly background is based on al-Sharīf al-Murtaḍā through Shaikh al-ṭā'ifa al-Ṭūsī. Although it is certain that he followed al-Sharīf al-Murtaḍā in his theological views, it is not clear at first glance that on which work he penned his *Ta'liq*. This ambiguity stems from that the *Ta'liq* has also survived to the present deprived of its introduction. However, in addition to the fact that *al-Mulakkhkhaṣ* is the most cited work in *Ta'liq*, the similarity of the work to *al-Mulakkhkhaṣ* (and its complementary *al-Dhakhīra*) in terms of textual structure and plan, treatment of topics, style, etc. suggest that

the work is a ta'liq on *al-Mulakhkhas*. Consequently, *Ta'liq* is the main source to be applied to complete the missing parts of al-Sharîf al-Murtaḍâ's *al-Mulakhkhas*.

In his *Ta'liq*, al-Muqri' al-Nisâbûrî tries to explain the principle of the existence of accidents through the source of change in bodies. Accordingly, it is possible for a body to remain in the same locus (*jiha*) or to move from there to another. When a body moved once, the state of rest (*sukûn*) disappears and the state of movement (*ḥaraka*) occurs. There must be a reason for this change in the body. This reason is a meaning (*ma'nâ*) that inheres in the body. While the body is in a state of rest, it moves with the inherence of a *ma'nâ*. This *ma'nâ* is the accident of movement. Al-Muqri' al-Nisâbûrî demonstrates the second principle, i.e. the origination of accidents, through the principles of the contingency of annihilation (to cease to exist; *fanâ*) of the accidents and the impossibility of an eternal being's annihilation. The annihilation of accidents is possible because the body attains the state of rest through the accident of rest, and when the body moves in another direction, it moves because of the accident of movement. In a body that moves after its being in rest, the accident of movement replaces with the accident of rest. The accident of rest, on the other hand, ceases to exist. However, the accident's ceasing to exist is insufficient to prove that it was originated. Indeed, it could be claimed that accidents are eternal. Therefore, al-Muqri' al-Nisâbûrî also tries to prove the impossibility of the annihilation of an eternal being. According to him, the essential characteristic of an eternal being that distinguishes it from the others is its being eternal and it is impossible for the essential characteristic of an eternal being to be separated from it. Therefore, an eternal being must always be eternal, in other words, it is impossible for it to cease to be eternal. Since the accident, on the other hand, ceases to exist and disappears, it is impossible for it to be eternal. Thus, it is revealed that accidents are originated. In proving the principle that bodies can not be devoid of, or precede, accidents, al-Muqri' al-Nisâbûrî relies on the concept of spatial occupation (*tahayyuz*). According to him, the atom must necessarily be occupying (*mutahayyiz*) in order to exist, and occupation is possible only by carrying a *ma'nâ*, that is, an accident. In other words, he puts forward the principle that the atom can only exist by carrying the accident. In the final stage, al-Muqri' al-Nisâbûrî states that it is a rational necessity for the atom to share the property of being originated with the accident with which it coexists and is not preceded by it, and states that bodies are also originated, thus concludes that the world as a whole is originated.

The fact that al-Muqri' al-Nisâbûrî's reflections on the subject not only coincide exactly with the relevant statements found in the extant copy of *al-Mulakhkhas*, but are also very similar to Mânkdîm Shashdîw's *Ta'liq 'alâ Sharḥ al-Uṣûl al-khamsa* shows that there is a common source that precedes these texts. In this respect, it should be said that his approach to the subject coincides with the tradition. However, the most original aspect of the subject in his work is his consideration of whether the fourth principle, which states that what can not precede what is originated is likewise originated, can be regarded as a separate proposition. As a matter of fact, al-Muqri' al-Nisâbûrî states that although theologians accept this principle as a separate proposition, it is not a proposition that needs to be proved separately. In fact, the claim that the fourth principle is not a separate proposition is perhaps the most original claim

in these debates, and al-Muqri' al-Nisābūrī relies directly on al-Sharīf al-Murtaḍā in this regard. Indeed, he states that it is mentioned in al-Sharīf al-Murtaḍā's *al-Mulakhkhaş*. Interestingly, however, this judgement does not appear in the present edition of *al-Mulakhkhaş*. It seems that this judgement of al-Sharīf al-Murtaḍā coincided with the occasional deficiencies in the extant text. In this respect, *Ta'liq* is also important in that it preserves al-Sharīf al-Murtaḍā's approach that the proposition "What can not precede what is originated is likewise originated" is not considered a separate proposition, which was also expressed by al-Sharīf al-Murtaḍā himself but did not survive in his work.

Keywords: Kalām, the Temporal Origination of the World, al-Sharīf al-Murtaḍā, Abū Ja'far al-Muqri' al-Nisābūrī, *al-Mulakhkhaş fī uşul al-dīn*, *al-Ta'liq fī 'ilm al-kalām*, Body (*Jism*), Atom (*Jawhar*), Accidents.