

GÖKLERDEKİ KAYALAR?! ABDÜLCEBBÂR VE İBN SİNÂ ARASINDAKİ KARŞILAŞMA*

Alnoor Dhanani**

Çev. Mehmet BULĞEN***

Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ve İbn Sînâ arasındaki karşılaşmanın iki farklı yönü bulunmaktadır. Birisi şahsî, diğeri fikrîdir. “Şahsî karşılaşma” ile kastım bizzat yüz yüze ya da metinlerinde açık atıflar vasıtasıyla olsun aralarındaki gerçek tarihî etkileşimdir. IV. yüzyılın sonu ve V. yüzyılın başları/X. yüzyılın sonu ve XI. yüzyılın başları sırasında felsefe ve kelâm disiplinlerinin önemli temsilcileri olduklarından onların “fikrî karşılaşması” bu iki karşıt disiplin arasındaki daha genel karşılaşmayı yansıtmaktadır. Şahsî karşılaşma aynı zamanda fikrî karşılaşmanın unsurlarını da kapsadığından bu iki bakış açısı elbette ki birbirleriyle bağlantılıdır. İlk önce onlar arasındaki şahsî karşılaşma hakkında bilinen şey ile başlayacağım ve sonra onların kelâm ve felsefe arasındaki fikrî karşılaşmaya katılımlarının bazı yönlerini tartışacağım.

İbn Sînâ'nın mektuplaşmalarının geride kalan öğelerinden birisi de *Mütekellimlerin Birinden Şeyh'e Yazılan Mektup*'tur ve o buna *Mekân Hakkında Risale* olarak da bilinenle cevap vermiştir. Mektupta İbn Sînâ'ya kimliği bilinmeyen (metnin başlığına göre mütekellim olan) bir muhatabı tarafından şunlar sorulmuştur:

“Gençlik günlerimde (şebâbi), bana şunu soran bir adam gördüm: “Tüm şeylerin üzerinde uzandığı bu enginlik nedir? Eskilerden bazıları bunu “tanrı” (ilâh) olarak adlandırmış ve ona tapmışlar; bazıları onu “boşluk” (fezâ) olarak, bazıları ise “mekân” ve “merkez” olarak isimlendirmişler. Mütekellimler bunu “cihet” ve *hayyiz* olarak ve Mu'tezililer ise *muhâzât* olarak adlandırmışlar. Hepsisi ona “haysü” ve “eyne” [nerede] ile atıfta bulunmaktadır. *Şerhu Lubâbi'l-makâlât 'ani'l-Belhî*de Kâdî Abdülcebbâr *fezâ* terimini şöyle ilişkilendirir: “*Fezâ*'nın savunucuları bizim *muhâzât* ile kastettiğimiz şeyi anlamaktadırlar. Onun [yani, *fezânın*] bir cisim olduğunu, hareket yeteneği olduğunu (*zâhib fi'l-cihât*), bitişik olduğunu (*mücâvera*)

* “Rocks in The Heavens?! The Encounter between 'Abd al-Gabbâr and Ibn Sînâ” in *Before and after Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, ed. D. Reisman. Leiden: Brill, 127–144.

** Dr., Harvard University, The Department of Near Eastern Languages and Civilizations

*** Doç. Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı, mbulgen@hotmail.com

ve hulûl ettiğini iddia etmedikleri sürece bizimle onlar arasındaki fark ma-nada (*fi'l-ma'na*) değil sadece terimlerin kullanımındadır (*fi'l-lafz*)...”

Üstadımız hakim Şeyh'in (Allah onun makâmını yüceltsin), bu konu hakkında ne düşündüğünü bize bir şifa olması ve bu ameliyle Tanrı'nın rahmetini, müjdeli haberlerini ve öteki dünyadaki bereketli ödüllerin lü-tuflarını kazanabilmesi için açıklamasını istiyorum.”¹

Sorulan soruya cevabının neredeyse sonunda İbn Sînâ muhatabının Abdülcebbâr referansına atıfta bulunmaktadır.

“Yazarının bahsettiği problemle ilişkili olarak, yani Abdülcebbâr'la il-gili, *fezânın* anlamı ile *muhâzâtın* anlamının aynı olduğu iddiası, her iki terimi de ilgilendiren bir hatadır.² Bu, *muhâzâtın* (karşı karşıya olmak ya da zıttı) kendisinin karşısında bulunan bir cisimle (*muâhâzî*) ilişkili olarak karşısında bulunan bir cismin (*muhâzî*) taşıdığı ilişkisel sıfat (relational attribute) olmasındandır. Bu sebeple bunlardan herhangi birisi yok olmuş olsaydı bunların her ikisinin de var olması imkânsız olacaktı.³”

Bu metinden de anlaşılacağı gibi İbn Sînâ'nın mektup arkadaşı genç bir adamken kimliği belirli olmayan bir tartışmacı tarafından mekânın (space) doğası ile ilgili kendisine bir soru sorulmuştur. Yıllar sonra, muhatabı özellikle eski insanların mekânla ilgili görüşleri hakkında daha fazla bilgi araştırmasında bulunmak ve konuyla ilgili bilgi alışverişi yapmak için İbn Sînâ'ya yazmıştır.⁴

Bu risalede Abdülcebbâr'a ilişkin iki referans bulmaktayız: Birincisi İbn Sînâ'nın muhatabı tarafından bize söylenen mekân için *hayyiz* ve *cihe-tin* kelâmdaki genel kullanımları ve özel olarak da Mu'tezile'nin *muhâzâtı* kullanımınıdır. Bu sonraki kullanım, *muhâzât'ı fezâ* ile eşleştiren Abdülcebbâr'a, özellikle de onun *Şerhu Lubâbi'l-makâlât 'ani'l-Belhî* sine atfedilmektedir. İkinci referans *muhâzâtın* Mu'tezili kullanımıyla ilgili mektupdaşının Abdülcebbâr alıntısına tekrar atıfta bulunduğu İbn Sînâ'nın kendisidir. İbn Sînâ sonrasında *muhâzât* ve *fezânın* dilbilimsel açılardan eş anlamlı olduğuna ve boşluk kavramına işaret ettiğine yönelik Abdülcebbâr'ın iddiasını tartışmaktadır. Maalesef, burada bahsedilen yorum kaybolduğundan Abdülcebbâr'ın *muhâzât* ve *fezâyı* eşitleme niyetiyle ilgili İbn Sînâ'nın mek-

1 *Risâle fi'l-mekân*, MS Ahmet III 3447, 38v. David Reisman'a bu çalışmanın kopyasını sağladığı için teşekkür etmek istiyorum.

2 *fe emmâ mâ zekerahu sâhibu hâzihî's-şübheti ve hüve Abdülcebbâr bi enne'l-mâ'nâ bi'l-fezâ'i hüve'l-mâ'na bi'l- muhâzâtı fe hüve galâtun min kileyhima...(a.g.e., 41r).*

3 *a.g.e., 41r.*

4 İbn-i Heysem'in de benzer bir risâlesine sahibiz. Öyle görünüyor ki, mekânın doğası bu dönemin meşhur tartışma konusuydu; İbn Heysem, *Risâle fi'l-mekân in Mecmu'u'r-resâ'il* (Haydarabat: Dairatü'l-Maârifil-Osmaniye, 1357/1938), no. 5.

tupdaşının düşüncesini doğrulayamıyoruz. Yine de, *Tanımlar ve Hakikatler* adlı eserinde Abdülcebbar'ın öğrencisi Şerif el-Murtazâ (ö. 436/1044), atomun işgal edebileceği bir boşluk⁵ (*cihet*) olarak kendi hocasının terim kullanımını da yansıtan *muhâzât*'ın Mu'tezile ekolündeki tanımını ortaya koymaktadır. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, bu mütekellimler tarafından kullanılan bir terim olmadığından el-Murtazâ, *fezâyî* tanımlamamaktadır. Bu sebeple, Abdülcebbar'ın *fezâ* ile *muhâzât*'ı eşleştirmesi öncelikle bu iki terimin eş anlamlılığı hakkında okuyucularını bilgilendirmesi anlamına geliyordu. Buna göre birincisi öncelikli olarak felsefi bağlamda, muhtemelen de erken Yunan filozoflarının görüşlerinin doksografik açıklamalarında kullanılırken, ikincisi Mu'tezililer tarafından kullanılmıştır.

Bu sebeple bu *Risâle*, İbn Sinâ ve Abdülcebbar arasında metinsel karşılaşmanın bir delili ya da daha doğru bir şekilde İbn Sinâ'nın Abdülcebbar ile metinsel bir karşılaşmasıdır. Risâlenin ne zaman ve nerede yazıldığını, İbn Sinâ'nın –göreceğimiz gibi- Abdülcebbar ile karşılaşmış olabileceği Rey'de İbn Sinâ'nın kalmasından önce ya da sonra olup olmadığını bilmiyoruz. Bununla birlikte, Abdülcebbar'ın boşluk üzerine risâledeki görüşleriyle karşılaşmadan önce İbn Sinâ'nın kariyerinin başlarında kelâmla karşı karşıya geldiği konusunda emin olabiliriz. Otobiyografisinde İbn Sinâ, ilk araştırmalarının İsmâil ez-Zâhid ile birlikte Hanefî İslâm Hukukunu içerdiğini söylemektedir ve Harzemşah Ali b. Me'mûn'un saltanatında Cürcan'da konakladığı sırada kadı olduğunu da bilmekteyiz.⁶ Fıkıh çalışma ve bu görevi esnasında kelâm hakkında bilgileri en

5 Şerif el-Murtaza, *el-Hudûd ve'l-hakâik in Resâlu's-Şerif el-Murtaza*, thk. A. El-Hüseynî ve M. er-Rağai (Kum: Dâru'l- Kurânî'l-Kerim, 1405-/1984-), 2:282.

6 Eğitimin bireysel karakteri sebebiyle İbn Sinâ'nın İsmail ez-Zâhid ile hangi metni okuduğunu tespit edemiyoruz. Yine de İslâm hukuk eğitiminin İslâmî amentünün esaslarına dayanması gerekir. Bahsettiğimiz durumda mezkur esasları Hanefî mezhebine dayandırırız. Kelâmî eğilimleri muteber mezheplerle birleştirerek genel bir sonuca ulaşmak zor olmasına rağmen, Bulliet Orta Çağ'daki Nişabur asillerinin durumuna dayanarak şöyle bir iddiada bulunur: "Tüm bildiğimiz ve buna bağlı olarak varsaydığımız bütün Eş'ariler'in Şafîî ve bütün Mu'tezililer'in Hanefî olduklarıdır." (R. Bulliet, *Patricians of Nishapur*, [Cambridge: Harvard University Press, 1972], 36). Bunun yanı sıra Bulliet rical kitaplarında kaydedilen bireysel İslâm hukuku ekolüne ve daha da nadir olan kişisel dîni (kelâmî) eğilimlere karşı uyarır. Kaldı ki, Bulliet'in ortaya koyduğu durum Orta Asya'da oldukça yaygın olan Mâtürîdîliği kapsamaz. İbn Sinâ kelâm ve İslâm hukuku arasındaki ilişkiyi sürpriz olmayan bir şekilde felsefi bakış açısıyla tanımlar. İslâm hukukçusunun ilkelerini sorgulamadan vahyedilmiş ayetlerden ve peygamberin açıklamalarından alarak kabul etmesi ve "kaynak doğrulamasını" mütekellimden elde ettiği bir fikir ile *fakth* olarak değil *mütekellim* olarak yapmasında olduğu gibi kelâm ve dîni ilimler arasındaki ilişkiyi metafizik ve tabii ilimler arasındaki ilişkiyle karşılaştırmayı önerir. Tabiatçıların (*tabi'î*) ilkelerini, sorgulamadan metafizikçilerden (*ilâhî*) almasıyla benzerdir; bkz. İbn Sinâ, *Fî'l-Ecrâmi'l-uluhiyye*, *Tis'a resâil fi'l hikmeti ve tabi'yyâti*, ve *fi âhîrîhâ kıssa Salaman ve Absal* içinde, thk. A. Hindiya (Kahire, 1908), 42. İnanıyorum ki bu iki disiplin arasındaki ilişkinin kabulü yalnız kuramsal bir ilişki değil, aksine iki disiplinin dîni ekolleri arasındaki gerçek tarihsel ilişkiye de belki İsmâ'il ez-Zâhid'i içerecek şekilde dayanır.

azından temel seviyede edinmiş olmalıdır.⁷ Bununla birlikte, İbn Sînâ'nın olgunluk dönemindeki kelâm bilgisi basitten daha öte bir şeydi. Örneğin, *Şifâ*'daki fizik kuramı tartışması, özellikle de Ebü'l-Hüzeyl (ö. 227/841-2) ve yeğeni anti-atomcu Nazzâm (ö. 220-230/835-845) arasındaki atomculuğu ilgilendiren kelâm argümanları konusunda onun ayrıntılı bilgi sahibi olduğunu göstermektedir.⁸ Böyle bir aşinalık onun bu türden düşünceleri detaylı bir şekilde tartışan kelâm metinlerini, muhtemelen de *makâlât* türünden metinleri iyi bildiğini göstermektedir. Atomculuğu ilgilendiren bu düşünceler Eş'arî (ö. 324/935) ya da Belhî'nin (ö. 319/931)⁹ günümüze ulaşan *makâlât* eserlerinde yer almadığından İbn Sînâ'nın, *Risâle fi'l-mekân*'da bahsedilen, Abdülcebbar'ın Belhî'nin *Makâlât*'ına yaptığı şerhe dayanmış olması muhtemeldir. Daha önce de belirtildiği gibi, bu metin diğer *Makâlât* metinleri gibi günümüze ulaşmadığından bu konuda tamamen emin olamayız.

Yine de İbn Sînâ'nın Abdülcebbar'ın okuluna yakın bir kaynağa güvenmiş olabileceği iddiası Abdülcebbar'ın öğrencilerinin metinleri tarafından ortaya konulan dolaylı kanıtlardan ötürü mantıklı görünmektedir. *Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*'da İbn Metteveyh (ö. 469/1076?), Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm arasındaki tartışmaları detaylı bir şekilde dile getirmektedir¹⁰ ve *Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-basriyyîn ve'l-bağdâdiyyîn*'de Ebü Reşid en-Nisâbüri (ö. V. asrın ortası/ XI. asrın ortası) Basra Mu'tezilesi'nin Belhî'den farklı olduğu meseleleri ayrıntılı bir şekilde vermektedir.¹¹ Bu öğrencilerin, Belhî'nin *Makâlât*'ına Abdülcebbar'ın yazdığı şerhe ya da belki de *Muğnî*'nin konuyla ilgili kaybolan bölümlerine dayandıklarını mantıklı bir şekilde varsayabiliriz. İbn Sînâ'nın Abdülcebbar'ın eserlerinin bir kısmına yönelik şaşırtıcı aşinalığının muhtemel sebebi budur.

Abdülcebbar el-Hemedânî (ö. 320/932) aslen bir Eş'ariyye mütekellimiydi. Zamanının üstadları ile birlikte okuyarak Hemedan'dan Mu'tezile kelâmına geçiş yaptığı Basra'ya taşınmıştır. Yazma ve öğretim kariyerine

7 İbn Sînâ, *The Life of Ibn Sina*, thk./ İng. çev. W. Golhman, (Albany, New York: SUNY, 1974), 20,40; D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Islamic Philosophy and Theology: Texts and Studies, 4 (Leiden: E.J. Brill, 1988), 25 (ve n. 10), 29.

8 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabî'iyât: es-Semâ' et-Tabî'i*, thk. S. Zâ'id (Kahire: el-Hey'e el-Mısıriye el-Âmma li-l-Kitâb, 1983), 184-202; P. Lettinck, "Ibn Sina on Atomism: Translation of Ibn Sina's *Kitab eş-Şifâ, et-Tabî'iyât: es-Semâ' et-Tabî'i*", Üçüncü Makale, 3-5. Bölümler, *es-Sağara* 4 (1999), 1-50.

9 Ebü'l-Kâsım el-Belhî, *Zikrül-Mu'tezile min Makâlâtî'l-İslâmîyin, Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtul-Mu'tezile*, thk. F. Sayyid (Tunus: ed-Dâr et-Tünusiye li'n-Nasr, 1986), 63-119.

10 İbn Metteveyh, *Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-araz*, thk. S.N. Lutf ve F.B. Awn, *Silsilat Nefâ'is el-Fikr'l-İslâmî*, 1 (Kahire: Dâr'us-sekâfe, 1975), 162-207; A. Dhanani, *The Physical Theory of Kalam, Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*; Islamic Philosophy and Science, Texts and Studies, 14 (Leiden: E. J. Brill, 1994), 172-181.

11 Ebü Reşid en-Nisâbüri, *Mesâ'ilü'l-hilâf beyne'l-basriyyîn ve'l-bağdâdiyyîn*, thk. M. Ziyâdah ve R. es-Seyyid, (Beirut: Ma'hedu'l-İnmâ'i-l-Arabî, 1979).

Bağdat'ta başlamış, sonrasında Askar'a ve oradan da 360/790'da kendi *magnum opusü*, *Muğnî*'sini yazdırdığı Râmahurmuz'a taşınmıştır. Mu'tezile eğilimli vezir Şâhib b. Abbâd'ın (ö. 385/995) daveti üzerine son olarak Rey'e yerleşti ve buraya baş kadı olarak atandı. Burada 380/990'da Abdülcebbâr *Mugnî*'sini yazdırmayı tamamladı. *Mugnî*'yi yazdırdığı 20 yıllık süre zarfında, yukarıda bahsi geçen *Belhî'nin Makâlât'ının Şerhi* de dahil birkaç diğer eser daha yazmıştır. 385/995'te *Tesbîtü delâilî'n-nübüvve*'yi yazmaya koyulmuştur. Aynı yıl içerisinde, İbn Abbâd'ın ölümünü takiben, Abdülcebbâr baş kadı pozisyonundan çıkarılmış ve Büveyhi Prensi Fahrüddeve tarafından tutuklanmıştır. Özellikle Fahrüddeve'nin ölümünü takiben eski görevine getirilip getirilmediği ve Abdülcebbâr'ın hukuk kariyeri hakkında daha fazla bilgimiz yoktur. O, 415/1025'te Rey'de ölmüştür.¹²

Mu'tezile'nin biyografi yazarı el-Cuşemî (ö. 494/1100) Abdülcebbâr'ın saygınlığını ve etkisini şu şekilde değerlendirmektedir:

"Erdem ya da bilgelikte kendisinin ihrâz ettiği yüksek mevkiye ilişkin olarak Abdülcebbâr'ın mertebesini zedeleyecek herhangi bir rivayete rastlamadım. Zira o, kelâmı açıp gözler önüne seren ve bu bağlamda önemli eserler telif eden bir kişidir. Onun sayesinde kelâm doğuya ve batıya, uzak-yakın dünyanın dört bir yanına yayıldı. O, bu kitaplarında kelâmın büyük (celîl) meseleleri yanında, bu ilmin incelikli (dakîk)¹³ konularını da daha önce hiç kimsenin başaramadığı bir şekilde ele aldı."¹⁴

Felsefe ve kelâm disiplinlerinin destekçileri, öğreticileri, yazarları ve kamu görevlileri olarak İbn Sinâ ve Abdülcebbâr, X. yüzyılın sonu ve XI. Yüzyılın başlarının açıkça mukayese edilebilir kişileri idi. Dahası, her ikisi de Büveyhilerin hizmetine girmeye zorlanmışlardır ve yaşamları siyasi kuruntular ve efendilerinin rekabetleri ile iç içe geçmiştir. Abdülcebbâr gibi, İbn Sinâ da Rey'de Büveyhiler'in hizmetine girmiştir. Fakat o, Fahrüddeve ve vekil annesi es-Seyyide'nin oğlu olan genç prens Mecdüddeve'nin saltanatının bir üyesi olmuştur.¹⁵ İbn Sinâ, Şemsüddeve

12 el-Cuşemî, *Şerhu'l-Uyûn, Fazlu'l-İ'tizâl a.g.e.*, 366; S. M. Stern, "Abd al-Cabbar b. Ahmad," *El²*, 1:59-60; C. Cahen, "Fakhr ad-Dawla" *El²*, 2:748-9; J. Kraemer, *Humanism in Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*, Studies in Islamic Culture and History, VII, Gözden Geçirilmiş İkinci Baskı, (Leiden: E.J. Brill, 1992), 261,272; M.T. Heemskerk, *Suffering in Mu'tazilite Theology Abd al-Jabbar's Teaching and Pain and Divine Justice*, Islamic Philosophy, Theology and Science, Text and Studies, 41 (Leiden: E.J. Brill, 200) 36-53.

13 Kelâmın incelikleri (Dakîku'l/Latîfu'l-Kelâm) öncelikle kozmolojik meselelere değinir. Bu yüzden İbn Metteveyh'in çalışması *Tezkire fi latîfi'l-Kelâm* olarak da bilinir. Bu konuyu "Kalam and Hellenistic Cosmology: Minimal Parts in Basrian Mutazili Atomism," adlı doktora tezimde tartıştım. (Harvard Üniversitesi, 1991, 21-28).

14 el-Cuşemî, *Şerhu'l-Uyûn in Fazlu'l-İ'tizâl. a.g.e.*, 365.

15 İbn Sinâ, *Life*, 48; C.E. Bosworth, "Mağd ad-Dawla," *El²*, 5:1028.

tarafından saldırıya uğrayana kadar Rey'de kalmıştır. Bu sebeple İbn Sînâ'nın Rey'de konaklamasını 403-405/1013-15 olarak tarihlendirebiliriz ve o yirmili yaşlarının sonlarındaiken Abdülcebbâr yetmişinin sonları ya da seksenlerinin başındaydı. Bu dönemde İbn Sînâ ve Abdülcebbâr'ın Rey'de eş zamanlı varlığı şahsî bir karşılaşma için yeterli bir fırsattı.¹⁶ *Risâle fi'l-mekân*'ın yazımı İbn Sînâ'nın Rey'de geçici olarak kalmasından önceyse, ihtiyar Abdülcebbâr'ın ününün farkında olmasıdır. Fakat *Risâle* sonrasında yazılmış olsa bile, Rey'e gelmeden önce ya da en azından geldikten sonra İbn Sînâ'nın ünlü Mu'tezile hocasını tanımamış olması düşünülemez. Abdülcebbâr sarayın gözünden tamamen düşmediği müddet içerisinde her ikisinin de karşılaşabileceği resmî durumlar olmuş olabilir. Fakat haklı olarak şu soruyu sorabiliriz: Bu iki âlim görüşmüş olsaydı bile neyi tartışmış olurlardı? Onların dünya görüşleri hiçbir şekilde kıyaslanamazdı. Abdülcebbâr zaten filozofların tutumlarına karşı eleştirilerini en önemli eserlerinin çoğunda yazmıştı. Diğer taraftan, İbn Sînâ'nın kariyeri yükseliyordu. O, *Kânûn* üzerine çalışıyordu, ancak *Şifa* ve *Necât* eserlerini henüz yazmamıştı. Bununla birlikte o, kelâmcılar (mütekellimîn) konusunda olduğu gibi karşıt görüşlere de aşınaydı ve Birûnî ile karşılıklı yazışmalarında onlara karşı olan görüşlerini de açıklamıştı.¹⁷

Bütün bu ayrıntılar, yani sırasıyla İbn Sînâ'nın *Risâle*'deki Abdülcebbâr ile metinsel karşılaşması, onun Abdülcebbâr'ın al-Belhi'nin *Makâlât*'ına yaptığı şerhi bilmesinin muhtemel oluşu ya da *Muğni*'nin bölümleri veya fizik kuramı üzerine kelâm tartışmalarını detaylandıran Abdülcebbâr'ın okulundan diğer çalışmalara muhtemel aşinalığı ve her ikisinin Rey'deki eş zamanlı varlıkları onlar arasındaki bilinen tarihî karşılaşmanın boyutunu teşkil etmektedir. Abdülcebbâr kısmında, onun İbn Sînâ ile metinsel bir karşılaşmasına yönelik herhangi bir gösterge yoktur. Yine de özelde İbn Sînâ'nın Prens Mecdüddeve ile yakın ilişkisi ışığında, Abdülcebbâr'ın genç İbn Sînâ'nın varlığı hakkında bilgisi olabileceğini ileri sürebiliriz. Dahası, Abdülcebbâr kelâm ve felsefe arasındaki fikrî karşılaşmanın istekli katılımcılarından biriydi. O, sadece Eskiler'in (Ancients) ve onların çağdaş savunucuları olan *felâsifenin* görüşlerine ilgili ve aşına değildi; aynı zamanda tartışmada olduğu gibi yazıda da kelâmın saldırı geleneğini devam ettirdi ve öğretiler hakkında eleştirel davrandı.¹⁸ *Mütekellimler* ile *felâsife* arasındaki yaygın anlaşmazlık

16 Gutas, *Avicenna*, 261.

17 Bu yazışma için bkz. Ebû Reyhan el-Birûnî ve İbn Sînâ, *el-Es'ile ve'l-evcibe*, thk. Nasr ve M. Mohaghegh, *Islamic Thought* (el-Fikiri'l-İslâmî), Series of Texts, Studies and Translations, III (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995); Gutas, *Avicenna*, 145.

18 Kraemer, *Humanism*, 178f.

alanları olan fizik kuramı ve evrenin sonsuzluğuna ilişkin bu eleştirinin önemli bir kısmı, muhtemelen *Muğnî'nin* kaybolan ilk üç cildinde yer almaktaydı. *Muğnî'nin* geriye kalan bölümlerinde ve hatta bilhassa *Tesbitü delâilî'n-nübüvve*'de olduğu gibi, Abdülcebbar göksel varlıkların durumları hakkındaki öğretileri ve yeryüzüne ait olayları etkilemedeki rolleri bağlamındaki görüşleri nedeniyle filozoflara doğrudan saldırmaktadır. *Muğnî'nin* kaybolan bölümlerindeki tartışmanın yönleri, *Muğnî'nin* beşinci cildindeki Sabiilik eleştirisinden derlenebilir. O burada dünyanın ebediliği ve madde kuramı hakkındaki tartışma alanlarını hatırlatmakta; fakat aynı zamanda sert bir şekilde göksel varlıklar üzerindeki ihtilafı vurgulamaktadır:

“Bil ki onların görüşlerini ilgilendiren burada reddedeceğimiz her şeyi biz önceki bölümlerde çürütmüştük. Çünkü onların ilk madde (heyülâ) kuramının asılsız olduğunu ve cisimlerin zamanda yaratıldığını (muhadese) gösterdik. Aynı şekilde biz gezegenlerin cisim oldukları için cisimleri yapamayacağını ve tanrılar (âlihe) olmadıklarını gösterdik. Onların [ay altı alemdeki oluşların] yöneticileri (müdebbir) oldukları ve canlı oldukları (hayy) öğretilerinin hatalı olduğunu gösterdik...”

Astrologlara (müneccimûn) ve felek taraftarlarına (ashâbü'l-felek) karşı argümanı (kelâm) biz daha önceden tartışmıştık; çünkü onlar ve bizler arasındaki tartışmaların çoğu, onların felek veya cisimlerin ezeliliği (*kidemü'l-ecsâm*) inancına ve onların yahut onlardan bazılarının yeryüzü dünyasındaki ilişkilerin yöneticileri olduğu ve tabiat konusundaki görüşleriyle (*el-kavl bi't-tabâ'î*) ilgilidir. Bütün bu [görüşlerin] yanlışlığını daha önceden göstermiştik.”¹⁹

Kesinlikle İbn Sinâ da astrolojinin gerçekliğini sorgulamıştır;²⁰ ancak yine de onun, Abdülcebbar tarafından saldırıya uğrayan göksel varlıkların (celestial entities) sudûrları vasıtasıyla yeryüzündeki hadiseleri etkiledikleri ve hayat sahibi oldukları görüşlerini paylaştığı ve savunduğu iyi bilinmektedir. Göksel bölge İslâm felsefesinde, kozmolojiden epistemolojiye ve metafiziğe uzanan önemli bir yere ve role sahiptir. Bununla birlikte Mu'tezile'nin önde gelenlerinden birinin, gökyüzüne ilişkin etkinliği inkâr eden normatif kelâm görüşüyle sorun yaşadığını not etmeliyiz. Biyografi sözlükleri, nedensel bir ilişkiyi inkâr etmekle birlikte gezegensel kavuş-

19 Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. M. el-Huzeyr, (Kahire: Vizârat es-Sekafe ve'l-irşâd el-Kavmi, 1958), 5:153-154; J.R.T.M. Peters, *God's Created Speech: a study in the speculative theology of the Mu'tazilî Qâdi l-quât Abu l-Hasan Abd al-Jabbâr* (Leiden: E.J. Brill, 1976), 30.

20 Y. Michot, *Ibn Sinâ, Lettre au vizir Abu Sa'd, Editio princeps d'après le manuscrit de Bursa, traduction de l'arabe, introduction, notes et lexique*, Sagesses musulmanes, 4 (Beyrut: Les Éditions al-Bouraq, 2000), 23-26.

maların (planetary conjunctions) geleceğe dair tahminsel yönünü, yeryüzü olayları ile kavuşmalar arasında âdet teorisi ekseninde bir ilişki tesis ederek kabul ettiğini gösteren Ebû Ali el-Cübbâi (ö. 303/915) hakkındaki birkaç notu korumaktadır.²¹ Fakat Ebû Ali'nin görüşleri mütekellimlerden destek alma konusunda başarısız oldu.

Semâvî varlıkların yeryüzündeki oluşlar üzerindeki ayrıcalıklı durumu konusundaki felsefenin yaklaşımına karşı Abdülcebbâr'ın eleştirisinin detaylı tasviri birkaç yerde tekrar edilerek *Tesbîtü Delâilî'n-nübüvve*'de korunmuştur. *Tesbît*, Hz. Muhammed'in peygamberliği için karineleri ortaya koymayı amaçlayan cedeli bir eserdir. Bu doğrultuda Abdülcebbâr, genel olarak peygamberliği ve özel olarak da Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr edenlere karşı şahsî eleştiriler yöneltmiştir. Bu eleştiriler Abdülcebbâr'ın, çağdaşlarına ve haleflerine karşı tavrına yönelik bir değerlendirilmeye izin vermektedir. *Felâsifenin* göksel gerçeklik anlayışına yönelik eleştirisi birkaç yerde bulunmaktadır. Bunlardan en önde geleni, Abdülcebbâr'ın, Aristotelesçi değişmez gökler doktrinini yıldız kayması (inkidâdü'l-kevâkib) hadisesi bağlamında reddetmesidir:

"[Hz. Muhammed'in] peygamberliğini doğrulayan âlâmetlerinden biri, o (s.a.v.), Mekke'deyken yıldızların aniden kayması ve hadiselerin alışılmış akışını (âdet) ve mutad yönünü değiştiren bir şekilde her yönden gökyüzünü doldurmasıydı. Bu büyük bir işaret (âyet), muazzam ve mühim bir göstergedydi. Kur'an [bile] cinlerle ilişkilendirerek bu hadiseden şöyle bahsetmiştir: "Doğrusu biz (cinler), göğü yokladık, fakat onu sert bekçilerle, alev hüzmeleriyle doldurulmuş bulduk. Halbuki, (daha önce) biz onun bazı kısımlarında (haber) dinlemek için oturacak yerler (bulup) oturuyorduk; fakat şimdi kim dinlemek isterse, kendisini gözetleyen bir ateş topunu hazır bulur."²²

Abdülcebbâr'ın naklettiği gibi, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin bu işaretine birçok Mu'tezilî yer verdi. Onlar, bu olayın emsalsiz (unique) olmadığı eleştirisiyle karşı karşıya kaldılar. Yıldızların aniden kayması daha önceki şairler tarafından ve Arap olmayanların kitaplarında bahsedilmişti. Dolayısıyla bu hadise, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin bir işareti olamaz. Hem Ebû Ali el-Cübbâi hem de Ebû Hâşim el-Cübbâi (ö. 321/933) yıldızların aniden düşmesinin (belki de meteor yağmuru olayını

21 Ahmet b. Yahya b. el-Murtaza, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, thk. S. Diwald Wilzer (Wiesbaden: Franz Steiner, 1961), 94, 98-99.

22 Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâilî'n Nübüvve*, thk. A.K. Osmân (Beyrut: Dar al-Arabiya li-t-Tibâ'a ve'n-Nasr ve-t-Tevzî, 1966), 1:64, Ebû Ali el-Cubbâi'nin Kurân-ı Kerim'in bu ayetleri hakkındaki yorumları Şii yazar Şeyh et-Tayfa et-Tûsî tarafından onun *Tefsîru't-Tibyân*'ında korunmuştur. thk. A.H.Q. el-Amili (Necf. Mektebet el-Emin, 1963), 10:149-150.

kastediyorlardı?), gerçekte Hz. Muhammed'den önce de olduğunu kabul etmişlerdi. Fakat yine de Hz. Muhammed'in peygamberliğini göstermek için bu olayın meydana gelmesi olayların alışılmış akışında bir kırılmaydı, çünkü önceki olaylardan farklı olarak derecesi farklıydı ve bu sefer tüm gökyüzü dolmuştu. Onların nazarında bu, Nuh'tan önce meydana gelen sellere benzerdi, fakat büyük Nuh tufanı boyutu ve derecesi açısından normal olandan ayrılmayı temsil etmekteydi. Cahiliye şiirinde ya da Arap olmayanların kitaplarından eksik olan şey, yıldızların aniden kaymasının derecesine ilişkin bu yöndür.²³

Diğer taraftan, Nazzâm ve Câhiz (ö. 255/868) gibi erken dönem mütekellimler eski şairlerin yıldızların aniden kaymasından bahsettiklerini kabul etmişlerdi, fakat onların bunu Hz. Muhammed'in peygamberliğinin bir işareti saydıkları net değildi. Eski Arap olmayanların kitaplarında zikredilen meteorlara (*şuhub*) ilişkin Câhiz, bunu bilmenin bir yolu olmadığını (*lâ sebîle ile'l-ilmî bihi*) iddia etmiştir, çünkü çeviriler ve çevirmenler güvenilir değildir.²⁴

Belki Câhiz'in yapmış olduğu gibi cesaretli bir şekilde yapmasa da Abdülcebbar da çevirilerin gerçekliğinden kuşku duydu. Fakat Abdülcebbar, bu kitapların, Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr etmek amacıyla İslâm düşmanları tarafından İslâm dünyasına aktarıldığını eklemiştir. Çevirmenler sadece İslâm düşmanı değillerdi, aynı zamanda eski insanların hatalarını ortaya çıkartan eserlerin bazı kısımlarını da saklamaktaydılar. Dahası, eskilerin eserlerini süslemek için Müslüman bilgelerin kavram ve ifadelerini kullanmışlardı.²⁵ Bu ara sözden sonra Abdülcebbar, meteorlardan bahseden eskilerin kitaplarını, özellikle Aristoteles'in *Meteoroloji*'ni tartışmaya yönelmiştir:

"Aristoteles'e atfedilen *Meteoroloji* kitabını âlimler incelemişlerdir. [Hristiyan çevirmenlerinden] biri, onu Abbasi halifesi için hediye olarak çevirmiştir. Fakat âlimler bu kitapta yıldızların kaymasına dair açık bir ifadeye (zikran musarrihan) rastlamamışlardır. Farklı anlamlar taşıyan bu görüşü bazı âlimler, Aristoteles'in, [yıldız kaymasıyla] yeryüzünden kalkıp gökyüzüne yükselen bir şeyi kastettiği şeklinde yorumlamışlardır."²⁶

23 *Tesbît*, 1:69.

24 *a.g.e.*, 1:69-70; ayrıca bkz. el-Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. A. Harun, (Kahire: Mektebet Mustafa el-Babî el-Halebî, 1938-1945), 6:272-280. Abdülcebbar, Ebû Ali el-Cübbâî ve Câhiz'in İslâm öncesi dönemi şiirlerinde yıldızların kaymasından bahsedilmesini yorumlamalarındaki farklılıkların onların takipçileri arasında tartışılmasına ilgilidir (*Tesbît*, 1:75-76).

25 *Tesbît*, 1:75-76.

26 *a.g.e.*, 1:77.

Meteoroloji'de Aristoteles'in, meteorolojik olgunun güneşin ısınmasının sonucu olarak topraktan yükselen nem ve kuru hava ile üretildiğini teoriye ettiği iyi bilinmektedir.²⁷ Yeryüzü küresinin yüksek bölgelerindeki sıcak ve kuru buharın dairesel hareket halindeki eterle temas etmesi yıldız kayması ve meşale olarak bildiğimiz ateşli patlamaları üretmektedir.

Abdülcebbar, Aristotelesçiler'in ona güvenmesine rağmen bir kişinin Aristoteles'in görüşlerine güvenmemesi gerektiğini iddia etmektedir. Taraftarlarının iddia ettiğinin aksine Aristoteles kâmil bir akla sahip değildir, çünkü o, güneşin, ayın ve yıldızların parçalanmaz olduğuna inanmaktadır. Yine o, gök cisimlerinin ne sıcak ne de soğuk, ne ıslak ne kuru, ne ağır ne hafif, ne pürüzlü ne pürüzsüz olduğunu savunduğu için güneşin ne sıcak ne de soğuk olmasının mümkün olduğuna inanmaktadır. Daha başka Aristoteles, yıldızların sayısının azalması ya da başka bir yıldızla artması, göklerde daha fazla ya da az güneşin olması, güneşin renk, koku ve tadının olmasını mümkün görmemiştir. Abdülcebbar'a göre, bir kişi âlim olsun câhil olsun, düşünsün ya da düşünmesin bütün bunların mümkün olduğu akıl için açıktır.²⁸ Abdülcebbar devam etmektedir:

"Aristoteles'in cahilliklerinden biri de gökyüzünün, güneşin, ayın, yıldızların/gezegenlerin akıllı, idrakli, duyan, gören, zararlı, faydalı, hayat bahşeden, öldüren olduklarına ve bu dünyadaki her olayın onların filleri ve etkilerinden kaynaklandığına inanmasıdır. Halbuki gökyüzünün, güneşin, ayın ve yıldızların hareketsiz ve cansız olduğu bilgisi güneş ışınlarının, ay ışınlarının, yıldız/gezegen ışıklarının, yıldırım, bulut, rüzgâr, yağmur, deniz, su, hava toprağın hareketsiz ve cansız olduğu bilgisi gibidir. Bunu, toprak, ateş, su, hava ve bitkilerle ilgili iddia eden kişi ile yıldızlar/gezegenlerle ilgili bu şeyi iddia eden kişi arasında fark yoktur."²⁹

Abdülcebbar ve çoğu mütekellim, bu nedenle, felsefenin göksel varlıkların hayat sahibi olduğu ve canlı, akıllı varlıklara benzer sıfatları taşıdıkları ve yaşam bahşederek, ölüme neden olarak yeryüzünü etkiledikleri şeklindeki görüşünü reddetmektedir. Aksine, *felâsif*enin toprak, ateş, su ve havadan oluşan yeryüzüne ait unsurlarında olduğu gibi onlar da

27 Aristoteles, *Meteorology*, 341b1-4. İbn Sinâ, *eş-Şifâ, Tabî'iyat: el-Me'âdin ve'l-Âsâr el-Ul-vîye*, thk. A. Muntasir, S. Zaid, ve A. İsmail (Kahire: Vizarat es-Sekafe ve-l-İrşad el-Kavmi, 1965), 39; P. Lettinck Yunan ve Arap filozoflarının meteorlar hakkındaki görüşlerini *Aristotle's Meteorology and its Reception in the Arab World, with an Edition and Translation of Ibn Suwar's Treatise on Meteorological Phenomena and Ibn Bajja's Commentary on the Meteorology* adlı eserinde tartışır. Aristoteles Semitico-Latinus, 10 (Leiden: E.J. Brill, 1999), 2. Bölüm, "Phenomena in the Upper Atmosphere," 65-96.

28 *Tesbüt*, 1:78-79.

29 *a.g.e.*, 1:79.

hayatsız ve ölüdür (inanimate). Aynı şekilde kelâmcılara göre onların ne ruhları ne de akılları olup tamamen cansızdırlar. Diğer bir deyişle onlar sadece göklerdeki kayalardır.³⁰

Abdülcebbâr'ın tartışmasının çarpıcı yönü, açıkça belirtmediği fakat kamıksadığı şeyde yatmaktadır. Biz, Kur'an'a dayalı özgün tartışmayı ve Hz. Muhammed'in peygamberliğinin işaretlerinden birinin gök taşlarıyla (meteors) ilgili olduğunu hatırlatacağız. Abdülcebbâr, *Meteoroloji*'de Aristoteles'in ani yıldız kaymalarını, atmosferin üst katmanına yükselen yere ait buhar kütlelerinin sonucu olarak ortaya çıkan bir olgu saydığını biliyordu. Bununla birlikte o, meteorlardan yıldız/gezegenlere bu hareketi savunmaksızın gökyüzü nesnelere yani yıldızlar ya da gezegenler tartışmasına girmektedir. Bir *feylesof* için bu, farklı yapıdaki göksel ve yersel gerçeklikler arasındaki mutlak ayırmda açık bir ihlal anlamına gelir. Meteorlar ve yıldız/gezegenler arasındaki farklılık konusundaki Abdülcebbâr'ın görünürdeki karışıklığı ya da açıklamasının (gloss) arkasında yatan nedir? Ben, Aristo'ya rağmen, onun göksel ve yersel gerçeklikler arasındaki bir ayrımı tanımayı başaramadığı ya da bunu kabul etmeyi reddettiğini düşünüyorum. Yani onun başarısızlığı ya da reddi, yeryüzü ve gökyüzü dünyaları arasındaki herhangi bir ayrımı reddeden bir dünya görüşünde yatmaktadır.

Abdülcebbâr, *Tesbî*'i yazdığında, İbn Sînâ sadece on beş yaşındaydı. Şüphesiz o, o zamanlar Abdülcebbâr için bilinmiyordu ve kendisini ünlü hale getirecek eserlerin henüz yazarı değildi. Bu nedenle o, *Tesbî*'teki Abdülcebbâr'ın *felâsifeyi* iğneleyici eleştirisinden kurtulmuştu.³¹ Yine de, eskilerle (Ancients) bağlantıları için temel teşkil eden çevirilerin gerçekliği konusundaki saldırısından ve filozofların görüşlerini eleştirmesinden dolayı Abdülcebbâr'ın adının felsefe çevrelerinde kötüye çıkmasını beklemeli değil miyiz? Nitekim, birçok tartışmalı konu saray meclislerinde açıkça, ayrıca özel olarak da öğrenciler ve öğretmenler arasında tartışıldı. Özellikle Rey'deki konaklamasından sonra İbn Sînâ'nın Abdülcebbâr'ın bu görüşlerinin farkında olmadığını nasıl tasavvur edebiliriz? Yoksa İbn Sînâ, felâsifeyi Abdülcebbâr'ın saldırısından korumayı mı amaçlamıştır? Fakat Rey'deki konaklamasından önce yazdığı *el-Mebde' ve'l-me'âd*'ında, İbn Sînâ şunu ifade etmektedir:

"Geriye bir şey daha kalmaktadır, yani, bir kimse, bu arzunun çeşitli [göksel] nesnelere (müteşevvekât) [sadece] cisimler (ecsâm) olduğu ve

30 Yıldızların/gezegenlerin nedensel rolünün reddedilmesi Abdülcebbâr'ın öğrencisi Şerif el-Murtazâ tarafından onun *er-Red ale'l-Muneccimîn Resail*'inde tartışıldı. *a.g.e.*, 1:299-312.

31 Fârâbî'nin yokluğunda Abdülcebbâr tarafından *felâsifeye* getirilen eleştiriler olağanüstüydü. İnanıyorum ki bu özellikle sık uğradığı çevrelerdeki (Basra, Bağdat, Rey) onun nispi belirsizliği nedeniyle.

ayrık akıllar ('ukûlu mufâraka) olmadığını tahayyül edebilir. Bu yüzden, daha alt seviyede (ehas) olan cisim daha öncelikli (akdem) ve üstün (eş-ref) olan cisim tarafından taklit ediliyormuş (müteşebbehen bi'l-cism) gibi olurdu."³²

İbn Sînâ'nın eleştirisinin hedefi isim olarak belirtilmemektedir. Rey'deki konaklamasından on yıl sonra İsfahan'daki hayatının son on yılı sırasında *Şifâ'nın Metafizik*'inde ve Necât'ta, aynı konuyu şu şekilde ayrıntılandırmaktadır:

"Geriye bir şey daha kalmaktadır; yani, bir kimse, arzusunun çeşitli [göksel] nesnelere [sadece] cisimler (ecsâm) olduğu ve ayrık akıllar olmadığını tahayyül edebilir. Bu yüzden, daha alt seviyede (ehas) olan cisim daha öncelikli ve üstün olan cisim tarafından taklit ediliyormuş gibi olurdu. Bu, eskilerin amaçlarını anlamadıkları için ellerine yüzlerine başvurarak felsefe yapan sözde İslâm filozofları (ahzâtü'l-mutefelsife el-İslâmiyye) olarak adlandırılan grubun (kavm) yaptığı gibidir. Bu sebeple biz bunu söylemekteyiz: Bunun [yani arzusunun göksel varlığının] taklit etmesi, hareketi ve hareketinin yönüne ilişkin benzerliği ve onu net kılan [hareketin] amacını gerektirdiğinden bu imkânsızdır (muhal)."³³

Şifâ'daki bu paragraf, İbn Sînâ'nın metafiziğinin merkezî yönlerini ortaya koyan *Metafizik*'in dokuzuncu *makâlesinde* bulunmaktadır: Birinci İlke (yani Tanrı); taşan göksel varlıklar, onların nefisleri, akıllar, hareketler, faaliyet, arzu ve statüdür; ilk sebeplerden unsurların oluşum tarzı, bedenden ayrıldıktan sonra bireysel insan rûhunun geri dönmesidir. İbn Sînâ yersel ve göksel gerçeklikler ayrımını kanıksamıştır. O, göksel varlıklar tarafından hareketleri taklit edilen arzusunun göksel varlıklarının ayrık akıllar olduğu, yoksa cisim olmadığını savunmada çok katıdır. *Mebde*'deki beyanından farklı olarak İbn Sînâ, bu görüşün karşıtlarının son zamanlarda (ahzât) ortaya çıktığını ve sözde İslâm filozoflarına (mutefelsife İslâmiyye) ait olduğunu belirtmektedir. *Fî'l-ecrâmî'l-ulviyye*'de İbn Sînâ felsefi sorularla ilgilenmeyi denemiş fakat derinliklerinin ötesine gidememiş olanlar için *mütefelsife* unvanını kullanmaktadır ("bu sebeple biz sıradan kişilerin (nâs) kendilerini bu bilimlerle meşgul etmesine izin

32 İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-mead*, thk. Abdullah Nurani, Wisdom of Persia, 36 (Tahran: Mçgill University, Institute of Islamic Studies, 1984), 66; Gutas, *Avicenna*, 292.

33 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, thk. S. Dünyâ G. Anawati ve S. Zâ'id, Gözden Geçirilmiş Baskı (Kahire: Vizarat es-Sekafe ve-l-İrşad el-Kavmi, 1960), 399. Bu soru müslüman olmayan tek tanrılı toplumlar için de önemlidir (Abdülcebbar tarafından ima edildiği gibi). Bir Yahudi Hristiyan filozof Yahya b. Adî'ye (ö. 363/974) yazdığı mektupta yıldızların gücünün doktrinini ve bu konudaki delilleri açıklamasını istedi; bkz. *Makâlât Yahya b. Adî*, thk. Ş. Hulayfat (Amman: el-Cami el-Ürdiniyye, 1988), 325, 333-334. Yahya'nın cevabı soruyu doğrudan muhatap almaz.

vermiyoruz”).³⁴ Bu, aynı zamanda *Şifâ* ve *Necât*'tan alıntıladığımız paragrafımızda da doğrudur.

Necât'taki paragraf, *Şifâ*'daki paragraftan önemli bir açıdan farklıdır. Bilinmeyen bir grup yerine, İbn Sînâ, Ebü'l-Hasan el-Âmirî'yi eleştirdiği bir görüşünün savunucusu olarak isimlendirmektedir.³⁵ Abdülcebbar ve İbn Sînâ gibi, Âmirî de Büveyhilerin hizmetinde Rey'de ikâmet etmiştir; fakat orada o, vezir Ebü'l-Fadl b. el-Âmîd'in saltanatının bir üyesi olarak 350-365/961-976 yılları arasında kalmıştır. Dolayısıyla o, Bağdat'ta görüşmesine rağmen Rey'de Abdülcebbar ile görüşmemiştir.³⁶ Her durumda onların birbirlerini tanıdıkları kuvvetle muhtemeldir. Âmirî'nin göksel varlıklarla ilgili görüşü, konusu ölümden sonraki yaşam olan *Kitâbü'l-emed ale'l-ebed*'de bulunmaktadır. O, vahiyden bağımsız olmasına rağmen onların görüşlerinin geçerli/hâkim (orthodox) görüş olduğunu belirterek Yunan filozoflarının görüşleri ile başlamaktadır.³⁷ Âmirî, yeryüzü ve gökyüzü bölgeleri arasındaki ayrımı savunmakta ve göksel cisimlerinin yeryüzü bölgesi üzerinde etkiye sahip olduğunu iddia etmektedir. Fakat o, göksel nefisleri ve akılları değil sadece gök cisimlerini tartışmakta, göksel cisimlerin gücünün doğal (tabîî) olduğunu düşünmektedir. Aksine, güçleri iradeli (ihtiyârî) olarak ortaya çıktığından yeryüzündeki akıl sahibi nefisler bu cisimlerin etkilerine karşı koyabilirler. Âmirî'nin göksel bir hiyerarşiyi kabul ettiğine ve gök cisimlerinin hareketlerinin arzudan kaynaklandığını düşündüğüne dâir bir kanıt yoktur.³⁸ İbn Sînâ'nın “son zamanların sözde İslâm filozofu” ifadesi kesinlikle Âmirî'yi tasvir etmektedir.

“İşaretler ve tembihlerin” karakteristik özelliklerine rağmen son önemli eseri *İşârât*'ta da İbn Sînâ taklit (teşebbüh) ve taklit objesini (müteşebbeh) göksel cisimlerle ilişkilendirerek tartışmıştır. Bu ifadeler Nasîruddin et-Tüsî'nin konunun *Şifâ* ve *Necât*'taki tartışmasına kısa tembihlerle atıf yaparak bağlamasına vesile olmuştur:

34 İbn Sînâ, *fi el-ecrâmi el-ulviyeti*, a.g.e., 46, 52, 54, İbn Sînâ tümelleri inkar edenlere eleştirisini *eş-Şifâ*'nın *Metafizik* kitabının başka bir yerinde ifade eder: “Filozoflaşma çabası (*tefelsefe*) içerisinde debelenen bir takım (*tâ'ife*) kimselerin duyurduğu itirazın (*şekk*) zayıflığına ve saçmalığına rağmen sonucunda güncel bir problem (*şîphe*) ortaya çıkması sebebiyle itirazlarından bahsettik.” *eş-Şifâ*, *el-İlâhiyât*, 202; krş. *İbn Sînâ, Lettre au Vizir*, 15 Michot çev.

35 İbn Sînâ, *en-Necât mine'l-gark fi bahri'd-delâlet*, thk. M.T. Dânişpejuh (Tahran: Danisgah-yi Tahran, 1985), 645. Hem *Şifâ*'daki hem *Necât*'taki paragrafın yazmalarla ve farklı yorumları gerektiren okunuşları farklı yazılışları benzeyen fakat farklı yorumları gerektiren (ندم), (نوم) ve (ندم) kelimelerle doğrulanması gerekir. Özellikle muhalifin sadece bir kişi mi yoksa bir grup mu olduğu konusunda. Ayrıca bkz. Gutas, *Avicenna*, 292.

36 Yani, el-Âmirî'nin 360/970 ve 364/974-75'te Bağdat'ı ziyareti sırasında görüşmüşlerdir; bkz. E. Rowson, *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate* (New Haven: American Oriental Society, 1988), 3-7; Kraemer, *Humanism*, 223-241.

37 Rowson, *A Muslim Philosopher*, 21.

38 a.g.e., 102.

“Bil ki sözde İslâm filozoflarından biri (el-Mutefelsife mine'l-İslâmiyyîn) ve diğerleri taklit edilenin [göksel] cisim olduğu görüşüne meyletmektedir... Üstad bu görüşü onların hareketlerinin hem yön (cihât) ve hem de [dönüşünün] ekseni (aktâb) açısından benzerliği gerektirdiğine dayanarak reddetmiştir.”³⁹

Bu sebeple Tûsî, İbn Sinâ'nın eleştirdiği durumun birden fazla kişi tarafından savunulduğunu bize açıkça söylemektedir. Tûsî'nin yorumu hem *Necât* hem de *Şifâ* okumalarını yansıtır görünmektedir. Yani Tûsî, *Necât*'ın sözde filozofunu, ismini açıkça belirtilmeksizin kabul eder, bununla birlikte *Şifâ* okumasında bir grup tarafından savunulan görüş, Tûsî'nin nazarında “sözde filozoflar”dan ibaret değildir.

Abdülcebbar ve İbn Sinâ'nın göksel varlıklar hakkında tamamen zıt tarafları tuttukları açıktır. Bu zıtlığı karşıt fikirlerin karşılaşması olarak tasvir edebiliriz. Gördüğümüz kadarıyla, genel olarak kelâm ve özel olarak da Abdülcebbar, Âmirî'ninkinden daha radikal olan bir göksel varlıklar görüşlerine sahiptir ve bu sebeple belki de İbn Sinâ'nın eleştirisi için daha iyi adaylardır. Abdülcebbar, sadece göksel nefislerin ve akılların değil aynı zamanda Âmirî'nin kabul ettiği göksel nesnelere, sadece göksel cisimler olarak yeryüzü alanına etkiye bulunduğu görüşünü de reddetmektedir. Hatta Abdülcebbar, hayatı destekleyen bazı yeryüzü cisimlerinin felâsifenin gök cisimlerine atfettiği özelliklerden daha fazlasını hak ettiği iddiasını söyleme cesaretine sahiptir. O halde İbn Sinâ'nın eleştirisi, sadece özel olarak Abdülcebbar'a karşı değil genel olarak mütekellimlere karşı da yöneltilmiş olabilir mi? Bütün bunlardan sonra, *Şifâ* ve *Necât* metinleri “son zamanların sözde İslam filozoflarından bir grup” okumasını da desteklemektedir ve bu Tûsî'nin *İşârât*'taki pasajı okuması ile de tutarlıdır.⁴⁰

Spekülatif bir soru olmasına rağmen, bunun kategorik olarak olumsuz bir şekilde cevaplanmasının zor olduğuna inanmaktayım. Yani, İbn Sinâ'nın göksel varlıkların kelâmî eleştirisi hakkında bir şey bilememiş olduğunu hayal etmek zordur ve bu sebeple o, buna “son zamanların sözde İslam filozoflarını” eleştirisi üzerinden yanıt vermektedir. Tabii ki bu iddia birçok meseleyi gündeme getirmektedir. Abdülcebbar ve İbn Sinâ arasında *fikrî bir anlaşmazlığın* olduğu görüşünü haklı çıkarabiliriz. Fakat daha da ileriye gidebilir ve tarihsel perspektiften İbn Sinâ'nın filozof Âmirî'ye karşı açık bir şekilde tartışma gerçekleştirirken, aynı zamanda mütekellimler tarafından daha ciddi saldırı altında olan göksel varlıklarla ilgili olarak felsefenin konumu ile de meşgul olmaktadır iddiasında bulunabilir mi-

39 İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, thk. S. Dünya (Kahire: Daru'l-Maarif, 1957-1960), 3:574.

40 Bkz: 35. Dipnot.

yiz? Peki, niçin o, doğrudan mütekellimleri ya da Abdülcebbar'ı isimlerini zikrederek eleştirmedir? Cevabın İbn Sînâ'nın dikkatli olması gerektiğinde yatmış olabileceğini ileri sürmek istiyorum ve bu dikkat, zamanın siyasî aşırılığı tarafından dikte edilmiştir. Benzer şekilde artık yaşamamasına rağmen neden Âmirî'nin ismini *Mebde*'de eleştiri altındaki bir görüşün savunucusu olarak zikretmediğini de sorabiliriz. Bu, filozofa benzeyenin görüşlerine hürmeten miydi? Felsefi açının güçlü durumu göz önünde bulundurulduğunda bu oldukça ihtimalin dışında gözükmektedir. İbn Sînâ'nın önceden Âmirî'den bahsetmemesinin nedeninin siyasî gerçekte yer alması mümkün müdür? İbn Sînâ, hâmilelerinin tepkisini almaktan çekince duymakta mıdır? Zira onlardan bazıları, örneğin Büveyhiler, onun saldırdığı görüşün, örneğin Âmirî gibi, taraftarlarıdır ve dolayısıyla ancak bunu yapmak güvenli olduğunda İbn Sînâ Âmirî'nin ismini göksel varlıkların cisimler olduğunu savunan olarak zikretmiştir diyebilir miyiz? Yahut cevap daha basit bir şekilde, Dimitri Gutas'ın inandığı gibi, erken İbn Sînâ'nın, âdeti olduğu üzere kişilerin isimlerini zikretmemesi tavrında mı yatmaktadır?⁴¹ Elbette bu soruları kesin bir şekilde cevaplayamayız; diyeceğimiz tek şey bazı nedenlerden dolayı İbn Sînâ *Şifâ* ve önceki eserlerinde değil de *Necât*'ta Âmirî'nin adını zikretmeye karar vermiştir. İlginçtir ki bu, Rey'de Abdülcebbar ile muhtemel kişisel karşılaşmasından sonra meydana gelmiştir.

İbn Sînâ'nın *Necât*'ta niçin Âmirî'nin ismini zikretmeye karar verdiği sorusunu bir kenara bırakırsak, eleştiri altındaki görüşün savunucuları olarak mütekellimlerin ismini zikretmemesinin sebebi nedir? *Şifâ*'da fizik kuramını ilgilendiren açık kelâmî görüşleri eleştirisinde bile İbn Sînâ, onları doğrudan kelâm ya da mütekellim olarak nitelendirmekten kaçınmış; onun yerine "cisimlerin bilfiil sonlu sayıda [bölünmeyen] parçalardan oluştuğunu ileri sürenler"⁴² ve "zamanın anların (evkât) bir araya gelmesinden oluştuğuna inanlar",⁴³ "boşluk yanlıları" (ashâbu'l-halâ)⁴⁴ gibi isimlendirmeleri tercih etmiştir. Ölümünden sonra yaşam konusunda çeşitli dinî grupların görüşlerini tasvir ettiği *Risâletü'l-Adhaviyye*'sinde İbn Sînâ, ahiretin sadece cismanî olacağını savunan gruplardan birini mütekellimlere⁴⁵ açık bir referans olarak "Araplar arasındaki cedelciler" (ehlü'l-cedel mine'l-Arab) diyerek belirtir. Fakat bu eser halka yönelik olmayıp, Ebû Bekir b. Muhammed b. Ubeyd'e bir mektup niteliğindedir.⁴⁶ *Mübâhasât*'ta İbn Sînâ,

41 Gutas, *Avicenna*, 292.

42 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabî'iyât: es-Semâ' et-tabî'i*, 116, 123, 145.

43 *a.g.e.*, 151.

44 *a.g.e.*, 184-5.

45 İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*, thk. H. Asî, (Beyrut: Müessesetü'l-Câmiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Nasr ve't-Tevzî, 1984), 91.

46 *a.g.e.*, 85; *Life*, 104.

açık bir şekilde zaman teorileriyle ilgili olarak mütekellimlerden ve varlık anlayışları, hâdiselerin âdet şeklinde cereyan etmesi, Tanrı'nın ilmi, zâtı ve zâtî nitelik teorileri açısından Mu'tezililer'den bahsetmektedir.⁴⁷ Bununla birlikte İbn Sinâ ve öğrencileri arasındaki özel tartışmaların biraraya gelmiş şekli olan bu eser, aynı şekilde halkın paylaşımına açık olması niyetiyle yazılmamıştır.⁴⁸ Benzer şekilde, *Necât*'ın iki bölümünde mütekellimlere ilişkin ifade el yazmalarında bulunmamaktadır, büyük ihtimalle bunlar basılan bir metinde editöryal ilave sonucunda oluşmuştur.⁴⁹ Bununla birlikte halka açık eserlerindeki fizik kuramı üzerindeki özel durumları belirten atom ve boşluk yanlıları vb. ilişkin referanslarla açıkça mütekellimler kastedilmektedir. Göksel âlemin yeryüzü dünyasına etkisinin olmadığı ya da gezegegenlerin sadece cisimler olduğunu söyleyen, onların nefislerinin ve akıllarının olduğunu inkâr eden kelâm görüşüne direk saldırının, diğer yönüyle ezeli evreni, sudûr eden varlıkları, göksel küreleri, ruhları ve akılları ile birlikte feleklerin akıllarını taklit eden bir cezbeyle nefisler tarafından hareket ettirildiği ve bu göksel varlıkların etkisinin yeryüzü dünyasında var olduğu vb. – “sıradan insanların bu ilimlerle meşgul olmaması gerektiği”- gibi görüşleriyle İbn Sinâ'nın kozmolojisi ve metafiziğini ortaya çıkardığına inanıyorum. Böyle bir tutum hâmilerini ve belki de kendi kişisel güvenliğini sağlamak için kesinlikle İbn Sinâ'nın yeteneğini göstermektedir. Bu, *Risâle fi'l-mekân*'da bile Abdülcebbar'ın görüşlerini veya boşluk üzerine kelâmı eleştirisinde ölçülü davranmasının sebebi olabilir ve kelâm fizik kuramına doğrudan saldırmak için ilgili fırsatı sağlamamaktadır. Aslında, “son zamanların sözde İslâm filozofları” tabirinin belirsizliği felsefî meselelere karışmış mütekellimlerin bile eskilerin amaçlarını tamamen yanlış anlamış oldukları yorumuna imkân sağlamaktadır. Dahası, *Necât*'ın bir pasajında Âmirî'yi isimlendirmek, bu görüşün savunucuları olarak mütekellimleri açık bir şekilde isimlendirmeden kelâm pozisyonu üzerine bir saldırıya olanak sağlayan mükemmel bir önlem olarak görülebilir; fakat yine de mevcut konudaki güçlü bir şekilde savunulan nokta, gök cisimlerinin sadece cisimler olmadığı öğretisini ifade etmektir.

İslâm düşünce tarihi öğrencisi için Abdülcebbar ve İbn Sinâ arasındaki karşılaşma hem kolay hem de karmaşıktır. Birkaç gerçeğe dayandığından

47 İbn Sinâ, *Kitâbu'l-Mubâhasât*, thk. Bidârfar (Kum: Intisârât-ı Bidâr, 1413/1992), 93, 152, 234-235, 241-242, 344.

48 Bu kısa bahsetme spesifik olarak Nazzâm ile ilgili ya da *Risâle ile'l vezîr Ebi Sa'd*'daki gibi kelâmcılardan genel olarak bahsetmesine benzer şekilde yorumlanmalıdır. (bkz. Y. Michot, *İbn Sinâ, Lette au vizir*, 6 16)

49 İbn Sinâ, *Necât*, 522, n. 2, 529, n.1. Danişpejuh'un yazma tahkikinde ح sembolü açıkça belirlenmemiş lakin *Necât*'ın 1357/1938'de Kahire'de Muhyiddin Şabri el-Kürdi tarafından yapılan baskısına başvurulmalıdır. M. Fakhry tarafından Kahire baskısı esas olarak baskının bölüm başlıkları doğrulandı. (Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedide, 1985).

tarihî yön basittir. İbn Sîna bir metinde Abdülcebbar'dan bahsetmektedir ve onlar eş zamanlı olarak Rey'dedirler. Diğer taraftan karşılaşmanın fikrî yönü karmaşıktır ve her zaman net bir şekilde ifade edilmemektedir. İbn Sîna kendi entelektüel hayatının ilk dönemindeyken Abdülcebbar yaşlı bir adam olduğu için onu etkilememiştir. Kelâm üzerinde İbn Sîna'nın etkisi Gazzâlî ile başlayan bir sonraki döneme aittir. Bununla birlikte, doğrudan kanıt bulmanın zorluklarına rağmen, bir takım kozmolojik problemler hakkındaki kelâm bakış açısının İbn Sîna tarafından anlaşılması üzerinde Abdülcebbar'ın etkisi göz ardı edilemez. İbn Sîna'nın kelâm fizik kuramı tartışması üzerine bilgisi konusunda Abdülcebbar'ın kaynak olabileceğini önermiştim. Belirli kelâm karşıtlarını veya kelâmcıları tespit etmek için İbn Sîna'nın anlaşılabilir isteksizliğinin belirli iddialar oluşturmamızı engellediğini de göstermeye çalıştım. Fikrî karşılaşmanın alanlarını bulmak istersek kelâm ve felsefe disiplinleri için ortak alanları ve özellikle de görüş açılarının çarpıştığı yerleri incelemeliyiz. Metinler mevcut olmadığı için araştıramayacağımız birkaç iyi bilinen fizik kuramı alanı bulunmaktadır. Bununla birlikte, göksel varlıkların statüleri metinsel kanıtların hayatta kaldığı alanlardan birisidir. Bu meseleyle ilgili onların karşılaşma tarzını ortaya koymaya ve bu konu üzerine İbn Sîna'nın düşüncelerinde kelâm söyleminin, niçin önemli rol oynamış olabileceği ile ilgili şüphe duymamızı sağlayacak kanıtları özetlemeye çalıştım.

KAYNAKÇA

- Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. M. el-Huzeyr, (Kahire: Vizârat es-Sekafe ve'l-irşâd el-Kavmi, 1958), 5:153-154;
- Abdülcebbar, *Tesbitü Delâil'n Nübüvve*, thk. A.K. Osmân (Beyrut: Dar al-Arabiya li-t-Tibâ'a ve'n-Nasr ve-t-Tevzî, 1966), 1:64,
- Aristoteles, *Meteorology*, 341b1-4.
- Belhi, Ebû'l-Kâsım, *Zikrû'l-Mu'tezile min Makâlâti'l-İslâmîyîn, Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. F. Sayyid (Tunus: ed-Dâr et-Tûnusîye li'n-Nasr,1986), 63-119.
- Birünî, Ebû Reyhan, ve İbn Sinâ, *el-Es'ile ve'l-evcibe*, thk. Nasr ve M. Mohaghegh, *Islamic Thought* (el-Fikiri'l-İslâmî), Series of Texts, Studies and Translations, III (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995).
- Bosworth, C.E., "Mağd ad-Dawla," *El²*, 5:1028.
- Bulliet, R., *Patricians of Nishapur*, [Cambridge: Harvard University Press, 1972],
- Cahen, C., "Fakhr ad-Dawla" *El²*, 2:748-9.
- Çuşemî, *Şerhu'l-Uyûn, Fazlu'l-itizal ve tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. F. Sayyid (Tunus: ed-Dâr et-Tûnusîye li'n-Nasr,1986), 366.
- Dhanani, A., "Kalam and Hellenistic Cosmology: Minimal Parts in Basrian Mutazili Atomism," (Harvard Üniversitesi, 1991, 21-28).
- Dhanani, A., *The Physical Theory of Kalam, Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*; Islamic Philosophy and Science, Texts and Studies, 14 (Leiden: E. J. Brill, 1994), 172-181.
- Gutas, D., *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Islamic Philosophy and Theology: Texts and Studies, 4 (Leiden: E.J. Brill, 1988), 25 (ve n. 10), 29.
- Heemskerck, M.T., *Suffering in Mu'tazilite Theology Abd al-Jabbar's Teaching and Pain and Divine Justice*, Islamic Philosophy, Theology and Science, Text and Studies, 41 (Leiden: E.J. Brill, 2000) 36-53.
- İbn Heysem, *Risale fi'l-mekân in Mecmu'u'r-resâ'il* (Haydarabat: Dairetü'l-Maârifil-Osmaniye, 1357/1938), no. 5.
- İbn Metteveyh, *Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve-l-araz*, thk. S.N. Lutf ve F.B. Awn Silsilet Nefa'is el-Fikr'l-İslami, 1 (Kahire: Dâr'us-sekâfe, 1975), 162-207;
- İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-Tenbühât*, thk. S. Dünya (Kahire: Daru'l-Maarif, 1957-1960), 3:574.
- İbn Sinâ, *el-Mebde ve-l-meâd*, thk. Abdullah Nurani, Wisdom of Persia, 36 (Tahran: McGill University, Institute of Islamic Studies, 1984).
- İbn Sinâ, *el-Adhaviyye fi'l-meâd*, thk. H. Asî, (Beyrut: Müessetü'l-Camiyye li'd-dirâsât ve'n-Nasr ve't-Tevzî, 1984), 91.
- İbn Sinâ, *en-Necât mine'l-gark fi bahri'd-delâlet*, thk. M.T. Dânişpejuh (Tahran: Danisgah-yi Tahran, 1985).
- İbn Sinâ, *eş-Şifâ, el-İlâhîyât*, thk. S. Dunyâ G. Anawati ve S. Zâ'id, Gözden Geçirilmiş Baskı (Kahire: Vizarat es-Sekafe ve-l-İrşad el-Kavmi, 1960), 399.
- İbn Sinâ, *eş-Şifâ, et-Tabî'iyât: es-Semâ et-Tabî'i*, thk. S. Zaid (Kahire: el-Haya el-Misriye el-amma li-l-Kitab, 1983).
- İbn Sinâ, *eş-Şifâ, Tabî'iyat: el-Me'âdin ve'l-Âsâr el-Ulviyye*, thk. A. Muntasir, S. Zaid, ve A. İsmail (Kahire: Vizarat es-Sekafe ve'l-irşâd el-Kavmi, 1965).
- İbn Sinâ, *Fi'l-Ecrâmi'l-ulviyye, Tis'a resâil fi'l hikmeti ve tabî'yyâtı, ve fi âhürîhâ kısasa Salaman ve Absal içinde*, thk. A. Hindiya (Kahire, 1908).

- İbn Sinâ, *Kitâbu'l-Mubâhasât*, thk. Bidarfar (Kum: Intisârât-i Bidar, 1413/1992).
- İbn Sinâ, *Necât*, (Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedide, 1985).
- İbn Sinâ, *The Life of İbn Sina*, thk. / İng. çev. W. Golhman, (Albany, New York: SUNY, 1974), 20,40.
- Kitâb'ul Hayevân*, Câhiz, thk. A. Harun, (Kahire: Mektebet Mustafa el-Babi el-Halebi, 1938-1945), 6:272-280.
- Kraemer, J., *Humanism in Renaissance of İslam, The Cultural Revival during the Buyid Age*, Studies in Islamic Culture and History, VII, Gözden Geçirilmiş İkinci Baskı, (Leiden: E.J. Brill, 1992), 261, 272.
- Lettingck, P., "İbn Sina on Atomism: Translation of İbn Sina's *Kitâb eş-Şifâ, et-Tabî'üyyât: es-Semâ' et-Tabî'i*, Üçüncü Makale, 3-5. Bölümler, *es-Sağara* 4 (1999), 1-50.
- Lettingck, P., *Aristotle's Meteorology and its Reception in the Arab World, with an Edition and Translation of İbn Suvar's Treatise on Meteorological Phenomena and İbn Bajja's Commentary on the Meteorology*, Aristoteles Semitico-Latinus, 10 (Leiden: E.J. Brill, 1999), 2. Bölüm, "Phenomena in the Upper Atmosphere," 65-96.
- Michot, Y. *İbn Sinâ, Lettre au vizir Abu Sa'd, Editio princeps d'après le manuscrit de Bursa, traduction de l'arabe, introduction, notes et lexique*, Sagesses musulmanes, 4 (Beyrut: Les Éditions al-Bouraq, 2000), 23-26.
- Murtaza, Ahmet b. Yahya, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, thk. S. Diwald Wilzer (Wiesbaden: Franz Steiner, 1961), 94, 98-99.
- Nisâbüri, Ebû Reşid, *Mesâilü'l-hilâf beyne'l-basrîyîn ve'l-bağdâdîyîn*, thk. M. Ziyâdah ve R. es-Seyyid, (Beyrut: Ma'hedu'l-İnmâ'i-l-Arabî, 1979).
- Peters, J.R.T.M., *God's Created Speech: a study in the speculative theology of the Mu'tazilî Qâdi l-quât Abu l-Hasan Abd al-Jabbâr* (Leiden: E.J. Brill, 1976), 30.
- Rowson, E., *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate* (New Haven: American Oriental Society, 1988).
- Şerif el-Murtaza, *el-Hudûd ve'l-hakâik in Resâilu's-Şerîf el-Murtaza*, thk. A. El-Hüseynî ve M. er-Rağai (Kum: Dâru'l- Kurâni'l-Kerîm, 1405-/1984-), 2:282.
- Şeyh et-Tayfa et-Tüsü, *Tefsîru't-Tibyân*, thk. A.H.Q. el-Amili (Necf. Mektebet el-Emin, 1963), 10:149-150.
- Stern, S.M., "Abd al-Ğabbar b. Ahmad," *El²*, 1:59-60.
- Yahya b. Adî, *Makâlât Yahya b. Adî*, thk. Ş. Hulayfat (Amman: el-Cami el-Ürdiniyye, 1988), 325, 333-334.