



Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi  
The Journal of International Social Research  
Volume: 3 Issue: 14 Fall 2010

**NEDENSELLİK VE İSLÂM DÜŞÜNCESİ\***  
**CAUSALITY AND ISLAMIC THOUGHT**

**Andrey SMIRNOV**

**Çev.: Fethi Kerim KAZANÇ\*\***

İslam geleneği içerisinde büyük tartışmacılar olan Mütakellimûn, bağımsız araştırmaya girişmek için aklın gerçekliğini doğrulamak sûretiyle nedenselliğin rasyonel tartışması için temeli atmışlardır. Bu doğrulama, mutlak olmadı; sebep ve yasanın her biriyle ayrı ayrı olarak ilgili olan yetki alanlarının bir bölümünün şekli aldı. Ahlâk ve Hukûk alanları dinî hukuka bağlı kalırken, akıl ontolojik ve epistemolojik sorunlarda yargıç olarak kabul edildi. Kesinlikle, bu bölümlere çok kesin anlaşılmamalıdır. Mütakellimûn, sık sık, Hukûka bağlı olarak kaldı ve ontolojik problemleri tartıştığına bile, aklın, haklarını tam anlamıyla yerine getirmesine izin vermedi. Öte yandan, Hukuk alanında onlar (Mütakellimûn), vahyî hukûkun rasyonel analizi temelinde, vahiyde konmamış yeni normları belirlemek için aklın haklarını belirtmişler, böylece zahir ehli olan, hukukun yeni normlarını belirlemek için rasyonel işlemlerin (procedures) meşrûluğunu inkâr eden Zâhiriyye [mezhebine] karşı çıkmışlardır.

Nedensellik konusunda araştırma yapmak bir fenomenin, yapısında neden, etki ve onlar arasında zorunlu bir ilişkiyi ayırt eden mantıksal analize tabi olup olmadığını sormaktır. Mütakellimûn tarafından öne sürülen aklın hakları böylesi analiz için fırsat sağlamıştır.

Bununla beraber, bu, Mütakellimûnun görevi tam anlamıyla yerine getirdikleri anlamına gelmemektedir. Türevleri (causality - illiyet, sebep göstermek - i'telle) kadar neden ('illet, sebep) terimine, onların eserlerinde pek fazla tesadüf edilmez. Daha doğrusu, bir kimse Mütakellimûn'un kendisinde nedenselliği araştırmanın doğrudan ilgili olduğu alanları belirlemek için büyük çaba harcadığını iddia ederdi. Onların temel metodu negatiftir ve onun tabiatı, mutlak İlâhî irâdenin Kur'ânî düşüncesiyle bir karşılaştırma yapma sayesinde en iyi biçimde açıklığa kavuşturulur. Bununla beraber, varlığın en son temeli olarak İlâhî irâde ve yaratıcılığı yadsımaksızın, ona mantıksal sınırlamalar getirmişlerdir. Olurluluk (cevâz) ve imkânsızlığı (ihâle) veya Tanrı'nın filleri de dahil, bazı fiilleri tartışırken böyle yaptılar ve bunları mantıksal zeminlere oturtular. Burada rasyonel kanıtlar, zaman zaman Kur'ânî göstergelere (evidence) bile daha ağır basmaktadır.

Mütakellimûn'a göre, rasyonel söylem konusu iki bölüme ayrılmaktadır: Tanrı ve âlem. Onlar arasında hiçbir benzerlik yoktur, bu yüzden âleme "Allah'tan başkası" (gayrullâh) veya Allah'ın dışındakiler (mâ sivâllâh) olarak göndermede bulunulabilir. Bununla beraber, bu ontolojik ayrılığa rağmen, Tanrı ve âlem, mütecânis bir söylem alanı oluşturmuşlardır ve ontolojik olarak farklı olan bu parçalardan her ikisine de aynı mantık uygulanmıştır.

Tanrı ve âlem arasındaki ilişki ile ilgili olarak Mütakellimûn'un ortaya attığı iki genel soru vardır: İlâhî yaratma fiili için herhangi bir neden var mıdır? ve insanlara verilen yasa (law) için herhangi bir neden var mıdır?

Seçkin Mütakellimûndan biri olan Ebû'l-Hüzeyl El-'Allâf, -İlâhî yaratma da dahil- herhangi bir fiilin zorunlu olarak makûl bir temele dayanması gerektiği fikrini ileri sürmekteydi. İnsanlar kendilerine

\* Çeviriye esas olan metin, "Causality and Islamic Thought" adıyla *A Companion to World Philosophies*, ed. Eliot Deutsch and Ron Bontekoe, Blackwell Publishers Ltd., Malden, Massachusetts 1997'de 493-503 sayfaları arasında yayınlanmıştır. Çeviri metnini, büyük bir özveri örneği göstererek okuyup kavramların daha düzgün bir biçimde aktarılması konusundaki yardımları ve katkılarından ötürü değerli dostum Doç. Dr. Metin Yasa'ya teşekkürü bir borç bilirim.

\*\* Doç. Dr. OMÜ İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

özgü yarar (menfa'a) için yaratılmışlardır; aksi taktirde, El-'Allâf için, İlâhî yaratımın hiçbir ma'kûl manası olmaz (El-Eş'arî, 1980: 252). Bir başka meşhûr Mütakellim olan Bîşr b. El-Mu'temir, yaratıcı bir fiilin bir temelini bulunduğu; bu temel kendine özgü temelini bulunması gerektiği vb. daha bir sürü şeyler (ad infinitum)i ileri sürmekteydi. Nedeni yeniden (recursive) araştırmanın hiçbir sınırı yoktur. en-Nazzâm için, bizzat oluşumun (tekevvün) kendisi, yaratma için yeter neden olarak iş görmektedir. Böylece, El-Eş'arî'nin kaleme aldığı gibi, o da, nihâî neden (garaz) kavramını ortaya attı (El-Eş'arî, 1980: 470). Nihayet, bazı Mütakellimûn, âlemin hiçbir şekilde bir neden için yaratılmadığını ileri sürmekteydi.

Vahyî Hukuk (Law) tarafından buyrulan ve yasaklanan şeyin herhangi bir rasyonel temel, sebep ve nedeni var mıdır? Mütakellimûn arasında aşırı (radical) akılcılar her buyruğun bir nedeninin bulunduğunu ileri sürmekteydiler. Üstelik, nedenler, yeni bir biçimde konmuş hukuk normunda sürekli (ittirâd) ve bakî olsun diye, herhangi bir yeni hukuk normu (fer'), sadece bu nedenlerle birlikte kıyâs edilmiş (kıyâs; aynı zamanda bk. 32. Makale, *Truth and Islamic Thought*) olduktan sonra saptanabilir. Böylece, her ne kadar Tanrı tarafından vahyedilmiş değil, insanlarca benimsenmiş olsa bile, yeni hukuk normu, yine de vahyî hukuk normlarından birini gerektiren nedenle haklılaştırılmaktadır. Bu görüş, insan zihninin, Allah'ın maksatlarını yönlendiren sebepleri bilmeye kabiliyetli olduğu varsayımından ileri gelmektedir. Ve kuşkusuz, bazı Mütakellimûn, Vahyedilmiş Hukûkun herhangi bir buyruğu için Allah'ın irâdesinden başka hiçbir neden olmadığını ileri sürerek, karşıt [fikri] söylemekten kendini alamamıştır (El-Eş'arî, 1980: 470).

Kelâmîda nedenselliğin tartışıldığı bağlamda bir başka sorun âlemimizde meydana gelen değişimleri ilgilendirmiştir. Gündelik tecrübe cisimlerin, sadece zamanın sınırlı süreleri için değişmeden kaldığını göstermektedir. [Öyleyse] bu değişimler hangi temelde vukû bulmaktadır?

Neticede çoğu Mütakellimûn tarafından benimsenen kucaklanan âlemdeki her şeyin cevherlere ve arazlara ayrılması [doktrini], soruyu daha önce cevaplamış gibi görünebilirdi. Arazlar cisimlerin kazandığı veya cisimlerin kendilerinden yoksun olduğu sıfatlardır; arazlar birbirinin yerini aldığı sırada, bir cismin durumu (hâl) değişmektedir. Bu görüş noktasından, arazların süresizliği âlemin dönüşümünün nedenidir.

Bununla beraber, bu durumda âlemdeki değişme sorusu başka türlü ifade edilebilir: Arazların aralıksız gelme ve gitmesinin nedeni nedir? Hatta herhangi bir cismin, daima arazlarının sınıflarının hepsini sergilediğini ileri süren Mütakellimûn, karşıtının değil de, verilmiş olanın / muayyen olanın niçin gerçekleştiği için bir açıklama yapmak zorunda kaldı -arazlar cisimde özel bir anda bulunurlar-. Bu soru, iki karşıt arazdan birinin varlığının tamamen öbürünün varlığına sahip olduğu öncelikle (evleviyye) ilgili olarak formüleştirildi. Örneğin, hareket ve sükûn, eşit biçimde cisimde açıkça görünmeye lâyık olan veya [bunu] hak eden (istihkâk) birbirine karşıt arazlardır; o halde, diğeri değil de, birinin bir anda varlıksal tercihi kazanması, daha sonra taydasına yol verme nedeni ileri gelmektedir? Mütakellimûnun bu soruya, hemen hemen her mümkün cevabı ileri sürdüğünü söylemek neredeyse hiç mübâlağa olmaz. Onların teorilerinin değişikliği, sadece onların uyumsuzluklarına göre çekişmeye marûz kalmaktadır.

Onlardan bazıları, arazların mevcûdiyeti için bir sebep temin etmek için, cisimlerdeki değişiklikleri açıklayan bir dizge (scheme)nin örneğini çıkardılar. Onlar, karşıtı olan araza karşıt olarak, verilenin / muayyenin varlığının sebebinin belirten bir şeyin bulunduğu fikrini ileri sürdüler. Buna manâ denir ("anlam"; terim zaman zaman "tabiat" veya "düşünce" (idea) diye çevrilmektedir: Bk. Chittick, 1983: 15, 352; Wolfson: 1965). Hareket, sükûna daha ağır basar ve belli cisimde yer alır; çünkü o cisimde hareketliliğin manası (ma'nâ'l-harekiyye) bulunmaktadır. Daha sonra Eş'arîlik okulu genel bir kural olarak şunu ifade etmiştir: Varlıkta niteliğin (vasf) herhangi bir değişime uğraması, o varlıkta yer alan bir ma'nâ nedeniyle mümkün olmaktadır (El-Bağdâdî, 1981: 55).

Kuşkusuz, bu akli kullanma (reasoning) yolu hiçbir nihâî açıklama temin etmez, çünkü sınırsız [kısır] döngüyü harekete geçirir. Eğer herhangi bir temel, herhangi bir mana kendine özgü temelle haklılaştırılmak zorunda ise, ilkelerden ileri gelen zincir sonsuz olur. Fakat birçok Mütakellimûn, Ortaçağ düşünürleri için genel olarak kabul edilmiş bir kural olması gereken şeyi savunmaktaydı: Sınırsız bir neden ve etki zinciri saçmadır. Sınırsız [kısır] döngü (regress) bir aşamada durdurulmalıdır. [Ama böyle bir döngü] tam olarak nerede [durdurulmalıdır]? Muhtemelen, eğer bir açıklamanın açıklamasını araştırmaya girişme engellenirse, amaca erişilir. Gerçekte, bazı Mütakellimûn kendisinin hiçbir sebepten ötürü var olmamasına karşın, ma'nâ'nın bir arazın varlığını açıkladığını ileri sürmekteydi. Fakat şu aşamada yarı döngü tartışması oldukça keyfidir; öyleyse, hiçbir sûrette haklılaştırma çabasından niçin vazgeçmemektesin? Bundan dolayı, her ne kadar bu kabul kesinlikle yeter sebep ilkesini çiğnemiş olsa

da, bir arazın herhangi bir neden olmaksızın var olduğu görüşü, bazı Mütakellimûn tarafından ifade edilmiştir.

Probleme bir başka yaklaşım yolu, onların cisme dışarıdan girmelerine dayanarak olmaktan daha ziyade, cisimde gizli olarak önceden mevcut olduktan sonra, onların görünüşüne dayanarak arazların değişimini açıklamaktır. Bu kuram gizlenme ve açığa çıkma (kumûn ve zuhûr) kuramı olarak bilinmektedir. Buna göre, sözgelimi, hararetilik niteliği ona eklendiği için değil, fakat ateşin gizli parçacıkları (corpucles) onun yüzeyinde / zevâhirinde görüldüğü için, bir cisim hararetili olur. Doktrinin muhalifleri haklı nedenle, araz cisme dışarıdan girmese bile gene de, bununla beraber bir arazın görünüşünü açıklayan bir nedenin olması gerektiğini ileri sürmekteydi. Böylece bu kuram hala daha erken zamanlarda tartışılan itirazlarla karşı karşıya gelmektedir.

Nihayet, son dönem Eş'arî kelam okulu, arazların değişimini açıklamak için yeter bir sebep bulmanın imkansız olduğu sonucuna vardı ve böylece, âlemin başkalaşımı için rasyonel bir açıklama bulma teşebbüslerinin hepsinden vazgeçti. Böyle bir açıklama teklif etme yerine, teolojik yaratma (halk)nın en yakın benzeri olan sonradan olma (hudûs) ile ilgili olarak konuştular: Eğer hiçbir gizlenme ve açığa çıkma yoksa, fakat cisimler gerçekte onların hallerinin değişimlerine maruz kalıyorsa ve arazlar cisimden cisme geçemez ise, o zaman, cevherde arazların varlığı onda (cevherde) onun hudûsu olur" (El-Bağdâdî, 1981: 56).

Fakat bu sıfatla illet ve ma'lûl nedir? Genel olarak, Mütakellimûn bu kavramların iki zıt tanımını vermektedirler: İlkin, bir neden [zamanca] eserinden daha önce gelen şeydir (bir neden asla eseriyle beraber mevcut olmaz) ve ikincisi, bir neden daima eseriyle birlikte bulunur, çünkü bir şeyden [zamanca] daha önce olamayan hiçbir şey, onun (şeyin) nedeni olamaz. en-Nazzâm, her iki imkansızlığı da onayladı ve listeye eserinden sonra var olan nihât neden (garaz) kavramını ekledi, tıpkı bir kimsenin şöyle dediği gibi: Güneşten sığınacak yer bulmak için güneş şemsiyesi imal ettim -fakat sığınacak yer, ancak güneş şemsiyesinin imali başarı ile bitirildikten sonra bulunmaktadır (El-Eş'arî, 1980: 391).

Bundan başka, Mütakellimûn, kendilerinden etkilerin zorunlu ve kaçınılmaz (illet ıztırâr, îcâb) olduğu nedenler -modern terminolojide acıya sebebiyet veren ateş veya bir taşın aşağıya doğru düşmesini sağlayan itme [kuvveti] gibi tabii neden diye adlandırılacak olan şey- ile uyulan / riayet edilen dinî buyruklar gibi, bir kimsenin seçimine göre veya bir kimsenin iradesine göre olmaksızın etki yapan ve daha sonra bir kimsenin ceza ya da ödülüne neden olan nedenleri (illet ihtiyâr) birbirinden ayırt ettiler (El-Eş'arî, 1980: 389-91).

Muzaffer Aristoculuk, gelecek kuşaklar için hikmetin sarsılmaz kalıplarını belirlemiş olarak, (bu hususta Sokrat öncesi felsefe yapma ile iyice kıyaslanabilen) Mütakellimûnun hür tartışmalarını büsbütün susturmadı, fakat Kelâmın pekâlâ ateşli ve verimli olarak tartıştığı bu sorunlara anlaşılır ve tartışmasız cevaplar temin etti.

İslam Meşşâiliğinde nedensellik tartışması düzene koyma (tertîb; zabt) ile doğrudan ilgili olmaktadır. Bütün varlıklar bir dizi (sequence) oluştururlar; başka bir deyişle, bir, daima ve sadece başkasından sonra var olur. İki şeyden hiçbirisi diğeri yüzünden var olmaz, der İbn Sînâ, ve iki şey birbirinin varlığını gerektirmez (İbn Sînâ, 1957: 200-13). Varlıklar dizisi iki tarzda anlaşılır -mantıksal ve kronolojik olarak. Ne olursa olsun, herhangi bir verilmiş / muayyen adım, -ister mantıksal varlık düzeni, isterse onun kronolojik düzenine sahip bir adım olsun- dizinin sadece bir üyesi tarafından temsil edilmektedir. Bu, neden-eser ilişkilerinin sadece bir yönde açığa çıktığını ve tersine çevrilemez olduğunun sonucu olmaktadır (Bundan şu sonuç çıkar ki). İlkin, bu bizim bir nedeni daima etkisinden ayırdığımız (birincisi ikincisinden ya mantıksal ya da zaman dizinsel olarak önce olur) ve ikincisi, bir eserin nedenini etkileyemediği (izleyen şey geçmiş olan şeyi etkileyemez) anlamına gelmektedir. Genel sonuç böyle formüleştirildi: "Bir nedenin bertaraf edilmesiyle sonucu da ortadan kaldırılır fakat bir sonucu ortadan kaldırma (elimination) nedenini ortadan kaldırmaz (İbn Sînâ, 1957: 215). Bu, etkinin yokluğunun; bir elin hareketi tarafından sebebiyet verilen anahtarın hareketi durumunda olduğu gibi, nedenin yokluğunun onun (etkinin) tarafından meydana getirildiği izlenimini vermesi için, kendisinde neden ve etkinin [aynı] zamanda çakıştığı örneklerle uygulanır. Böyle durumlarda, neden mantıksal olarak veya özünlülük olarak (tekaddüm bi'z-zât) eserden [zamanca] daha önce gelir. Aynı zamanda, mantıksal öncelik, zamansal değişimlere tâbi olmayan varlığın metafizik ilkeleri alanında vukû bulur. Böylece, öncelik (tekaddüm) ve sonralık (te'ahhür) kavramları, mutlak çizgisel nedensellik doktrininin özünde bulunmaktadır.

Hem mantık, hem de metafizikte, öz (zât) ve varlık (vucûd) arasında bir ayırım yapmak, İbn Sînâ için çok tipik tarzıdır. Elbette, bu ayırım, her ne kadar her hususta olmasa da, Ortaçağ Batı Felsefesi ile karşılaştırılır. İbn Sînâ'nın ana hedefi, iki tip nedenselliği birbirinden ayırt etmektir: Özün nedenleri ve varlığın nedenleri. Onun (İbn Sînâ'nın) hakkında konuştuğu nedenler Aristo tarafından sunulan dört meşhur nedendir: Maddî, sûrî, etkin ve gâî. Dolayısıyla, söz gelimi, bir sandalyenin nedenleri, onun kendisinden yapıldığı madde, kendisinin oluşturulduğu biçim, onu meydana getiren marangoz ve oturma için onu kullanma arzumuz. Bunlardan sadece birisi varlığı gerektirir; dolayısıyla, nedenler öylesine ikinci dereceye konulurlar ki, varlığın nedeninin mantıksal olarak veya zamanda mahiyetin (quiddity) nedenlerinden daha önce geldiği görünmektedir (İbn Sînâ, 1958: 443). Böylesi bir neden, sonunda fail veya gâî neden oldu / çıktı, Sonraki varlık birincisine indirgendi, zira gâî neden etkin nedenin nedenselliği için etkin nedendir (İbn Sînâ, 1958: 441-2).

Diğer düşünürler kadar, Meşşâîler birbirinin varlığını gerektiren sınırsız bir özler dizisinin imkânsızlığı için incelikli (sophisticated) deliller sağladılar (bk., söz gelimi, İbn Sînâ, 1958: 449-55; Es-Suhreverdî, 1952: 63-4). Herhangi bir neden ve etki dizisi sınırlıdır ve onun nihâî nedeni İlk neden veya İlk Varlık'tır -tanrısallığın felsefî kavramı. Bu İlk Neden, bütün varlık için ve her bir varlığın özünün nedeni için nedendir (İbn Sînâ, 1958: 446).

Bu nedenle, dizinin temeli, bizzat dizinin kendisinden kökünden farklıdır; son tahlilde her şeyin nedeni olan bizzat şeyin kendisinin hiçbir nedeni yoktur. Bu demektir ki, oluşun varlıkla ilişkisinin temelinde iki farklı tipi vardır. "Kendinde (zât) her bir varlık, başka her şeyi umursamayarak, ya zorunlu olarak kendinde varlığa sahiptir, ya da değildir. Eğer o [kendinde varlığa] sahip ise özü gereği gerçektir (hakk bi zâtihî) ve özü gereği zorunlu olarak mevcut olur. Bu Sürekli-Varlık'tır (İbn Sînâ, 1958: 447). Bütün diğer varlıklara gelince, onlar mümkün (possible) varlıklardır. Bu kavram, kendisi için varlık ve yokluk alternatiflerinin hiçbirisinin herhangi bir tercihe (prefence) sahip olmadığı varlıkları kapsamaktadır. Onların hiçbirisi, özü gereği (by itself) öncelik (evleviyye) elde edemez. İkinci birisi, var olmak için, diğerinden daha önce (evlâ) olmalıdır ve onun alternatifini tercih skalasında daha ağır basmalıdır. O, kesinlikle böyle önceliği temin eden nedendir. Mümkün varlık, nedenine bağlı (müte'allik) olduktan sonra, zorunlu (vâcib) olur; aynı zamanda vâcibü'l-vucûd -zorunlu varlık. Onun zorunluluğu haricî bir menşee sahip olduğu ve özünden sadır olmadığı için, başkasından ötürü zorunlu varlık (vâcibu'l-vucûd li-ğayrihî).

Bu akıl yürütme (reasoning) çizgisinin, belirlenmeyen olaylar için biraz şans bıraktığı görünmektedir. (İlâhî Zât hariç) var olan her şey (all) sadece nedeninden dolayı var olur. Öte yandan, neden, ister tabiat, isterse belirleyici irade olsun, bulunduğu zaman, sonuç kaçınılmaz şekilde vuku bulur (İbn Sînâ, 1958: 522). Fakat İbn Sînâ'nın (Mütekellimünün yaptığı gibi) bütün nedenleri tabiî ve zihinsel (subjective) diye ikiye ayırdığı dikkatimizden kaçmamalıdır ve sonuncusu (latter) seçimle veya özgürce eylemde bulunan [fail] olarak eni konu gözden geçirilir. Fakat tabiî olaylar için bile, determinizm, görülebildiği şekliyle açık değildir. El-Fârâbî, sadece zorunlu değil, aynı zamanda olumsal (ittifâkiyye) olayların da, tabiî âlemde vuku bulduğu fikrini savunmaktadır. Birincisi, (sıcaklığa neden olan ateş gibi) yakın doğrudan nedenlere sahiptir, ikincisi, uzak nedenlere sahiptir. Bununla beraber, El-Fârâbî'nin olumsallık kavramı, nesnel daha çok öznel, zira olumsal olaylar, kendilerinden ötürü nedenlerin düzene sokulamadığı ve bilinemediği olaylardır, bu yüzden onların gerçekte onları gerektiren çok uzun nedenler dizisine sahip oldukları halde, sadece olumsal görünmeleri uygun olabilir (El-Fârâbî, 1890: 110). İbn Sînâ, gerçek (actual) bir neden olmak için bir nedenin uyum bir hal içinde bulunmak zorunda olduğu fikrini ileri sürmektedir. Aksi takdirde, o, etkisini meydana getirmez. Böylece, İbn Sînâ, sonuçların gecikmesini ve sebep-sonuç zincirinin zamansal (temporal) gelişiminin tam gerçeğini açıklamaya çalışmaktadır. Bu Mütekellimün için bir problem değildi, zira onlar için, âlemin zamansal gelişiminin hiçbir özel açıklamaya gereksinim göstermediği gibi görünmüş olması için, âlemdeki değişimleri başlatan yaratıcısı olan (originates) [neden] Tanrı'nın iradesi idi. Fakat İbn Sînâ için, İlk Neden hiçbir şey irâde edemez, çünkü aksi takdirde, o mükemmel olmazdı. Bundan dolayı, âlemin varlığı için hiçbir nihâî neden yoktur (İbn Sînâ, 1958: 553-61). Bundan başka, eğer (ilk neden olan) asla / hiçbir zaman değişmeyen etkisi zorunlu ve ezeli olabilir ise (İbn Sînâ, 1958: 523) ve bu sonuç, varlık düzeninde gelecek varlık için neden olarak iş görürse, bir sonuç, nedeni mevcut olduğu takdirde, kaçınılmaz biçimde var olursa, o zaman, İlk Neden ve etkilerinin ezeliği göz önüne alınırsa, hiçbir mümkün olayın âlemimizde henüz şimdiye kadar niçin meydana gelmediği [hususu] açıklanmaya ihtiyaç duymaktadır. Bu, durum (hal) kavramının girdiği yer [mahal]dir. İlk Nedenin durumu hiçbir zaman değişmez, fakat onun uzak etkileri, -yani, âlemimizde etkisi görülen nedenler, gene de gerçek nedensellikleri için ihtiyaç duyulan duruma erişmek zorundadırlar. Durum kavramı, bir fiili yapma [nın önüne çıkabilecek] bir



engelin (mâni') bulunmayışı kadar, bir fiil için gerekli olan âletlerin mevcûdiyeti, araçlar, yardımcıları, uygun zaman, uyarıcılar gibi şeyleri de içermektedir (İbn Sînâ, 1958: 520-22). Bunlardan herhangi biri koşul (şart) diye adlandırılmaktadır. Böylece, bizzat nedenin etkililiği pozitif (ezelî faktörlerin mevcûdiyeti) ve negatif (engelin yokluğu) koşullar (circumstances) tarafından belirlenmektedir ve Aristocu (peripatetic) determinizm doktrini bir hayli yumuşatılmaktadır.

Bu yüzden, varlık düzeni bir neden-sonuç zinciridir. Bu düzende, varlıklar birçok bakımdan [mertebece] sıralanmaktadır. İlk, birlik-çokluk düzenidir. Dizinin temeli, Zâtı dolayısıyla İlk Zorunlu bütün yönlerden (haysiyye) yoksun mutlak birliktir (İbn Sînâ, 1958: 612-13). Bir kimse sadece bir etkiye neden olduğu için, bir sonuçlar çokluğu bir nedenin yönlerinin farklılığı yüzünden ileri geldiği halde, aynı zamanda İkinci varlık bir birlik olur. Çokluk, dizinin (sequence) üçüncü üyesi ile başlamaktadır ve daha ileride gittikçe artmaktadır. (Daha önce bahsedildiği üzere) nedenler mantıksal ve kronolojik olarak fakat aynı zamanda aksiyolojik olarak sıralanmaktadır; "daha önce"ye yerleştirilen şey, zaman bakımından geri bırakılmış (postponed) olan şeyden daha yüce ve yüksektir. Böylece sonuçlar, nedenlerine oranla / nazaran [mertebece] daima daha aşağı düzeyde bulunur ve onlara kıyaslandıklarında eksiktirler. İbn Sînâ yazmaktadır ki, daha aşağı düzeyde bulunanın, daha üst derecede olanın, kendisinden ötürü daha iyi ve daha yüksek olduğu neden olarak iş gördüğünü tasavvur etmek imkansızdır (İbn Sînâ, 1958: 632).

İslâm Aristoculuğunda (peripatetizm) özenle ortaya konmuş nedenler ve sonuçların tam çizgisel düzenine ilişkin doktrin, İsmâ'îlî düşünürler ve işrâk / aydınlatma (illumination) filozofları için bir çeşit belitsel bir öğretiye dönüştü. İsmâ'îlî filozofların en önemlisi olan Hamîdüddîn El-Kirmânî, bu doktrini hiçbir delile ihtiyaç duymayan tartışılmaz bir kural olarak düşünmektedir (El-Kirmânî, 1983: 130). Nedenellik evrenselidir: Herhangi bir varlığın varlığı, [zamanca] daha önce gelen nedenin sabitliğine / değişmezliğine bağımlıdır: Eğer o (neden) sabit olmamış olsaydı, onun etkisi var olmuş olmazdı. Neden ve sonuç zinciri, temelini / ilkesine kadar yukarı çıkmaktadır ki, sırf sonuçlarının varlığı, onun varlığı için yeterli kanıt sağlamaktadır (El-Kirmânî, 1983: 158-9).

Fakat Aristocuların (ve bu hususta Mütekellimûn'un da) aksine, El-Kirmânî, neden-sonuç zincirinin temelini İlâhî zatla özdeşleştirmeyi hiç mümkün görmemektedir. El-Kirmânî Tanrı hakkındaki herhangi bir önermenin, O'nun zatının birliğinden daha çok ikiliğini ima ettiği fikrini ileri sürmektedir (argue). Meselâ, eğer biz Tanrı'yı mükemmel olarak betimlersek, O'nun mükemmelliğinin bir şey olduğunu ima ederiz, oysa mükemmeliğin taşıyıcısı (hâmil) [olan zât] başka bir şey olmak zorundadır. Elbette, aynı akli kullanma çizgisi, varlığı da dahil, düşünebildiğimiz O'nun başka herhangi bir sıfatına uygulanır. Fakat sarsılmaz ve önsel yasanın (law) önerdiği gibi, birlik daima ikilikten önce gelir. Böylece, Tanrı hakkındaki herhangi bir önerme (olumsuz teoloji bile, çünkü El-Kirmânî, 'no' edatının O'nun sıfatlarını yadsımak için hiçbir gücünün bulunmadığını iddia etmektedir) O'nu sadece neden olarak değil, fakat etki olarak fa betimlemektedir, ki bu muhâldir. Kayda değerdir ki, El-Kirmânî, Tanrı'nın genel (universal) neden-sonuç ilişkilerinin temeli olmadığını iddia ederken, doktrininde İbn Sînâ'nın İlk Neden olan varlığı (what) betimlemek için yararlandığı aynı terimleri (yani, ona denk (nidd) hiçbir şeyin, ona karşıt (zidd) hiçbir şeyin, hiçbir cinsinin, belli farklılığının vb.'nin bulunmamasını (bk. El-Kirmânî, 1983: 135-54; İbn Sînâ, 1958: 480-1) kullanmaktadır.

Ayrıca, El-Kirmânî'ye göre, neden-sonuç zinciri, İlâhî zâtla değil, fakat İlk Akıl'la başlar (opened). İlk Akıl, onun nasıl yaratıldığını bilmenin imkânsız olması için, Allah tarafından hiçbir şeyden ve hiçbir şeyin yardımı olmaksızın yaratılır. İlk Akıl, diğer bütün varlıkların kendisine bağlı olduğu ilk nihâî nokta (limit) ve ilk nedendir (El-Kirmânî, 1983: 155). Neden-sonuç zincirinin bütün daha ileri gelişiminin, Aristocu terminoloji yardımıyla mantıksal olarak belirlenmesi ve izah edilebilir olmasına karşın, İlk Nedenin yaratımı, El-Kirmânî'nin kabul etmeye mecbur kaldığı Tanrı'nın tek irrasyonel eylemidir.

El-Kirmânî, neden-sonuç zincirinin temelini, kendinde varlığı için yeterli esasa sahip olduğunu tanımayı reddettiği için, Aristocular (peripatetics) tarafından dikkatle hazırlanmış varlıklar sınıflaması sistemini iyi kullanamaz. İlk Akılın varlığı, zâtından zatından (bunu temin eden yaratılmış karakterinden) çıkmakta olduğu için, bütünlüğü / mütemmim "mümkün varlık" kavramını, felsefî bir kavram olarak verimliliğinden mahrum eden bir gerçek olarak hiçbir varlık zatı gereği zorunlu değildir. Gerçekte, el-Kirmânî, mümkünât -veya mümkün varlıklar [beings]dan daha çok mütevellidât -veya [öğelerden] oluşan [varlıklar] terimini kullanmayı tercih etmektedir.

Büyük işrak filozofu olan Şihâbüddîn Es-Sühreverdi, nedeninin devam etmesine rağmen, bir sonucun, olmayı durdurabildiği Aristocu iddiayı eleştirmektedir ki, o, onun göksel nedenleri sonsuz

olduğu halde, onların ay altı âlemin sürekli niçin değiştiğini açıklama yapmalarına müsaade etmiştir ve onun bazı parçaları yok olduğunda (ve bunlar dünyevî hakkında iyi olabilir), bir nedenin, basitten daha çok karmaşık olarak anlaşılması gerektiği fikrini ileri sürmektedir, şöyle ki, onun bazı parçaları yok olduğu (ve bunlar, göksel değil, dünyevî asla iyice sahip olabildiğinde), onun eylemi durur (Es-Sühreverdî, 1952: 91). Meşşâilerin (peripatetics) ve İsmâ'îlî teorisyenlerin savunduğu gibi, bir neden karmaşık olduğu için, neden-sonuç zinciri zorunlu olarak sürekli biçimde gittikçe artan bir sonuçlar çokluğunu meydana getirmez. Es-Sühreverdî, bir karmaşık nedenin bir parçasının, basit bir etki meydana getirebildiği fikrini ileri sürmektedir (1952: 94-5). Sürekli biçimde gittikçe artan şey, varlıkların âdiliği ve alçaklığıdır. Es-Sühreverdî için, neden-sonuç zinciri hala çizgisel ve tersine çevrilemezdir / tek yönlüdür ve onun temeli Ebedî İlâhî Zat'tır (Es-Sühreverdî, 1952: 91-2, 121-22). Aydınlik ve karanlık metafiziğinde, o, ölü cismânî tözler değil de, canlı ışıktır. Bu, fiilî / hakîkî, yani etki yapan ve yaratıcı nedenler olarak iş görmektedir (Es-Sühreverdî, 1952: 109-10).

(Muhtemelen bazı Mütekezzimîn hariç) şimdiye kadar tartışılan bütün öğretiler çizgisel nedensellik anlayışına iyice tutunmaktadır. Sûfî felsefî öğretilerinde bu kavram tamamıyla terk edilmektedir. Bu öğretiler bazı kelâmî fikirleri içermektedir ve peripatetic doktrinin bazı yönlerini yeniden ortaya çıkarmaktadır. Daha doğrusu, Sûfî nedensellik kavramı bambaşka (singular)dir ve aynı zamanda Sûfî felsefesinin temel ilkeleriyle doğrudan doğruya bağdaştırılmaktadır. Biz, onu çizgisel nedensellik kavramıyla karşılaştırmak sûretiyle onun ana hatlarını çizeceğiz.

Sayılar zinciri çizgisel nedensellik kavramı için standart bir açıklayıcı örnek (illustration) sağlamaktadır. Her bir sayı, sadece daha önce gelen sayı varlığını elde etmiş olduktan sonra var olmaktadır ve onların hepsi "bir" sayısında kökleşmektedir, ki o bunların temelidir. Bir, zincire ait olup olmadığı göz önüne alınmayarak, zincirim başlatmakta (Ortaçağ İslâm düşüncesinde bu sorun üzerinde uzlaşmamıştır) ve onun yönünü saptamaktadır: Sayılar, yenileri onlara eklendikçe, [sayı bakımından] çoğalmaktadır.

Bu resim, Sûfî nedensellik kavramını aydınlatırken, aşağıdaki gibi tamamen değiştirilmektedir. Bilinen derecelerdeki sayılar Bir'den çıkmıştır. Böylece, en seçkin Sufî düşünürü İbn Arabî'ye göre, Bir sayılara başlangıç vermiştir ve Bir'i [parçalara] bölmüş ve ayırmıştır (İbn Arabî, 1980: 77). O (İbn Arabî) sayılar zincirini temelini içerisine [yani] -Bir'in içerisine koymaktadır. Böylece, zincirin her bir mensubu tümü ile Bir'in içinde içerildiği için, temel tamamen her şeyi kuşatıcı olmaktadır ve her şeyi kapsayan olmaktadır ve gene de aynı zamanda, birlerin bir toplumu olarak çokluğu nedeniyle Bir'i geçmektedir. Zincirin / dizinin temeli olan Bir, sayıların kendisinden oluştuğu birlerin herhangi birine denk olarak, aritmetik yoluyla konuşuyor, öyle ki Bir, o zincirin bir parçası, bizzat o zincirin ayrı bir bölümü (fasl) ve böylece Bir'in içinde herhangi bir sayı, tıpkı bizzat Bir'in kendisine benzerdir. Yaratıcı [kavramı] içinde bulundurulmuş yaratılmış varlığa dair aynı fikir, geometrik merkezî nokta imgesi ve o noktanın etrafında çizilen daireyle ifade edilmektedir. Tek başına düşünüldüğünde evren merkezî bir nokta, daire ve onların arasında bulunan şeye benzer. Nokta Tanrı'dır, dairenin dışındaki boşluk (emptiness) yokluk (non-existence)'tur... ve nokta ve boşluk arasındaki şey mümkün varlıktır (İbn Arabî, 1859: 275). İbn Arabî, dâirenin herhangi bir noktasının, yarı çap (merkez ve çevresini birleştiren / bağlayan çizgi -Tanrı)la bağlantılı olmakta ve dolayısıyla merkezde de içerilmekte olduğu fikrini ileri sürmektedir. Böylece dâire (veya âlem imgesi) dışarıda değil, fakat temeli (Tanrı, İlk İlke)nin içinde çizilmektedir ve dâirenin her bir noktası (âlemin her bir varlığı) merkezinden -dâirenin temelinden ayrırt edilemez.

Bu imgelerin akla getirdiği üzere, nedensellik, hem neden hem de eser bakış açısına bağlı olarak, neden ve eser arasındaki bir ilişki değil, fakat tasavvur edilebilen bir özün içsel ilişkisidir. İlk İlke, nedendir, fakat yönlerinden birinde (dizinin herhangi bir sayısı, dâirenin herhangi bir noktasında) O (İlk İlke) kendine özgü eserdir. "Akıl bir nedenin, *o etki için bir nedenin bulunduğu şey hakkında etki olamadığı kararını vermektedir*", fakat bütünlüğü içinde hakikatin kendisi için ifşâ edildiği Bir'in, bir nedenin "kendi etkisinin etkisi ve etkisinin nedeni" olduğu gibi görünmektedir (İbn Arabî, 1980: 185).

Sûfî nedensellik doktrini için daha teorik bir izah sağlamak için, en azından, Sûfî felsefesinin iki temel tezinden bahsedilmek zorunda bulunmaktadır -yani Allah ve âlemin aynılığı (sameness) (veya birlik ve çokluğun aynılığı) ve atomcu zaman kavramı.

Sûfî düşünürlere göre, İlâhî öz, özü dolayısıyla zorunlu varlık olan mutlak bir birlikdir. Âlem veya Allah'tan gayri her şey (non-God) bu birliğin içsel bir çokluğudur ve kendi başına düşünüldüğünde (in itself) bu çokluk sadece mümkündür. (İbn Arabî savunmaktadır ki, mutlak sûrette doğru olan) varlığın zâtı dolayısıyla zorunlu ve mümkün diye [ikiye] bölünmesi, bir dizinin esası (foundation) ile onun geri

kalan üyeleri arasındaki temel dışsal bir ayrım değil, İlâhî özün içsel bir ayrımıdır. Mutlak birlik, içsel ilişkileri nedeniyle çokluktur (izâfet -“baba” ve “oğul” veya “yukarı” ve “aşağı” gibi ilişkili kavramlar için Aristocu kategori; aynı zamanda eş anlamlı nisbet ya da karşılıklı bağlantı kurma (correlation) da kullanılmaktadır). Fakat, İlk Nedenin dışında hiçbir şey mevcut bulunmadığı ve böylece, onunla başka herhangi bir şey arasındaki hiçbir dışsal ilişki mümkün olmadığı taktirde, *bir şeyle ilişkili olan nedir?* Aykırımsı biçimde, ilişki (izâfet) İbn Arabî'nin felsefesinde ilişkili özlerin varlığı için bir betimleme değil, fakat temel sağlamaktadır.

Birlik ve çokluk İlâhî özde aynıdır, gene de onlar arasında bazı ayrılıkların ana hatları çizilebilir. Çokluk fânî (muvakkat) olduğu halde, birlik ezelilikle (kıdem) birleştirilir. Zaman, süreden yoksun bırakılan bireysel anlardan (zaman ferd, vakt ferd) ibaret olmaktadır. Sadece zaman değil, fakat uzaya da ilişkin atom nazariyesinin ana hatları daha önce geçici (temporal) süre ve uzaysal genişlemenin süre ve genişlemeden yoksun atomların birleşimleri (combinations) tarafından meydana getirildiğini savunan Mütেকellimûn tarafından çizilmiştir. İbn Arabî'nin felsefesinde zamanın her bir anında, âlemin fânî özleri, birliğin içsel ilişkilerinin bir vücut bulmuş hali (embodiment) gibi görünmekte ve daha sonra mutlak dışsal birlik içinde yok olup giderek, ortadan kaybolmaktadır. İbn Arabî'nin ileri sürdüğü bu sonra (sümme) fikri, zamandizinsel olarak düzenlenmiş değil, sadece mantıksal diziyi göstermektedir, zira ortaya çıkma ve ortadan kaybolma geçici bir atomda aynıdır. Var oluş ve yok etmeyi içeren böylesi her bir eylem, çokluk olarak birliğin belirli bir tezâhürü (tecellî)dür.

Çoğunlukla Kur'ânî terim yeniden yaratma (halk cedîd) tarafından göndermede bulunulan bu teoriden şu sonuç çıkmaktadır ki, âlemin [birbirini] izleyen iki geçici durumu, neden ve eser gibi birbiriyle ilişkili değildir. Âlemin daha ileri [aşamadaki] her bir durumu, daha önceki durumu tarafından değil, fakat İlâhî birliğin içsel ilişkilerinin, içinde belirlenmiş anda somutlaştırılacağı bir yolla saptanır. Neden ve eser ilişkileri (Onlar yeniden / tekrar başlar) zamanın her bir anında yenilenir. Gerçekte, onlar zamana ait ezelilik ilişkileridir: Geçiciliği içinde düşünölen her bir öz, eserdir, fakat İlâhîliğin tezâhür etmemiş içsel karşılıklı bir bağlantısı (correlation) olarak sayılan [her bir öz], nedendir. Bu durum (situation) katı determinizm deyimiyile betimlenebilir: İbn Arabî yazmaktadır ki, nedeni olmaksızın asla var olmayan şey için nedenlerin etkilemesinden hiçbir kaçış yoktur -çünkü kesin olarak neden ve sonuç birdir. Fakat bu sadece bir betimlemedir, zira bir kimse, bir neden etkisinden başka bir şey olmadığı için, ikincisinin (etki) tamamen bizzat kendisini belirlediğini ve dolayısıyla hür olduğunu eşit ölçüde savunmaktadır. Bundan başka, geçici bir neden-eser dizisi kavramı, tamamen yadsınmaktadır; belirli bir düzenlilik tarafından tayin edilen gelişim olarak aldığımız şey, hiç de zamanın herhangi bir anında bozulabilen benzerlik / dış görünüşten daha fazla değildir (O zaman insanlar, “Bir mucize vukû buldu” diye söyledi). Bir neden hiçbir zaman aynı değildir, hiçbir neden-sonuç modeli, herhangi bir zamanda (ever) yeniden meydana getirilmez ve böylece, sabit olarak nedensel yasaları ve herhangi bir zamanda yinelenen ilişkileri hiçbir inceleme mümkün değildir.

Bu doktrin geleceği etkileme imkânını inkâr etmektedir ve bu yüzden etik usa vurma ve bir insanın sorumluluğunun zeminlerini (grounds) geçersiz kılmaktadır. Bununla beraber, bizzat İbn Arabî'nin kendisi, mutlak biçimiyile bu sonucu çıkarma hatasına düşmemeye karşı bizi uarmaktadır, *zira o diğer adımlarca izlenmesi için yalnızca bir adımdır, sadece hakikati dairevî araştırmada bir andır.* Erkek ya da kadın bir kimse, zamanda herhangi bir anda erkek ya da kadın kendisinin bir nedeni olarak, İlâhî'nin bir yönünden daha az bir şey değildir. Bu, geleceğin; bir kişinin geçmişi tarafından saptanmamasına rağmen, yine de erkek ya da kadının kendisinden başka hiç kimse tarafından saptanmadığı anlamına gelmektedir. İbn Arabî tarafından yadsındığı şekliyle, katı determinizm, indeterminizme izin vermez; o, daha ziyade neden ve sonucu birbirinden ayırt etmenin imkânsızlığını içeren bir iddia ile tekrar [eski] yerini alır.

## KAYNAKÇA

### Eserler

El-Eş'arî, Ebû'l-Hasan (1980). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn [Müslömanların Sözlöri ve Namaz Kılanların Ayrıklıkları]*, Wiesbaden: Franz Steiner.

İbn Arabî (1859). *El-Fütühâtü'l-Mekkiyye [Mekke İlhamları]*, C. I-IV, Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-'Arabiyeti'l-Kübrâ.,

İbn Arabî (1980). *Fusûsu'l-Hikem [Hikmet Cevherleri]*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî.

İbn Sînâ, Ebû 'Alî (1957-60). *El-İşârât ve't-Tenbîhât ma'a Şerhi Nâsruddîn et-Tûsî [İşâretler ve Uyarılar Kitabı, Nâsruddîn et-Tûsî'nin Şerhi ile birlikte]*, Neşr.: Süleyman Dünya, I-IV Bölüm, Kahire: Dâru'l-Ma'ârif.

El-Kirmânî, Hamîdüddîn (1983). *Râhatü'l-'Akl [Akıl Huzuru]*, Beyrut: Dâru'l-Endelüs.

Es-Sühreverdî, Şihâbüddîn Yahyâ (1952): "Hikmetü'l-İşrâk", *Oeuvres Philosophiques et Mystiques de Shihabeddin Jahya Sohrawaerdî (I)* içinde, Neşr.: H. Corbin, Bibliothèque Iranienne, I-II cilt, Téhéran and Paris: Institut Franco-Iranien-Librairie d'Amérique et d'Orient, ss. 2-260.

### **Kaynaklar ve Daha İleri Düzeyde Okumalar**

BADAWI, A. (1972). *Histoire de la Philosophie en Islam*, C. I-II, Paris: J. Virin.

EL-BAĞDADI, Ebû Mansûr, (1981). *Usûlü'd-Dîn*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

CHITTICK, W. C. (1983). *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teaching of Rumi*, Albany: State University of New York Pres.

CORBIN, H. (1964). *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris: Gallimard.

FAKHRY, M. (1983). *A History of Islamic Philosophy*, New York: Columbia University Pres.

El-Fârâbî, Ebû Nasr (1980). "Fî mâ Yasîh ve mâ lâ Yesîh min Ahkâmî'n-Nucûm" [*Astrolojide Doğru Olan ve Yanlış Olan Şey*], *Es-Semeratü'l-Marziyye fî Ba'zi'r-Risâlat'l-Fârâbiyye [el-Fârâbî'nin Bazı Risâlelerinde Arzu Edilen Meyve]* içinde, Leiden: E. J. Brill, ss. 104-14.

El-Fârâbî, Ebû Nasr (1928). "Kitâbu'l-Fusûs" [*Cevherler Kitâbı*], *Risâle fî İsbâtü'l-Mufârikât ve Nusûs Uhrâ [Maddi Olmayan Özlerin Varlığını İsbat Eden Risale ve Öbür Metinler]* içinde, Haydarabad: Meclisü Dâ'irati'l-'Ulûmi'l-'Osmâniyye, ss. 1-23.

FRANK, R. M. (1966). *The Metaphysics of Created Being According to Abû'l-Hudhayl, A Philosophical Study of the Earliest Kalam*, İstanbul.

GOICHON, A. M. (1938). *Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*, Paris: Desclee do Brower.

Ibn Arabî. (1859). *El-Futûhâtü'l-Mekkiyye [Mekke İlhamları]*, C. I-IV, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ.

Ibn Rushd (Averroes) (1992). *Kitâbu'l-Kevn ve'l-Fesâd [Oluş ve Bozuluş Kitâbı]*, Neşr.: J. P. Montada, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas.

El-Kindî (1948): *Kitâbu'l-Kindî ilâ Mu'tasım bi'llâh fî'l-Felsefeti'l-Ûlâ [el-Kindî'nin İlk Felsefe Hakkında el-Mu'tasım bi'llâh'a Bir Mektubu]*, Neşr.: Ahmed el-Ehvânî, Kahire.

NASR, S. H. (1964). *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardî, Ibn Arabî*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

PINES, S. (1954). "La Longue Recension de la Théologie d'Aristote dans ses Rapports Avec la Doctrine Ismaélienne", *Revue des Études Islamiques*, 22, ss. 7-20.

TAMIR, A. 1991: *Târîhu'l-İsmâ'iliyye: ed-Da've ve'l-'Akîde [İsmâ'iliyye Tarihi: Çağrı ve Doktrin]*, London, Cyprus: Riyadu'r-Reyyis li'l-Kütüb ve'n-Neşr.

WALZER, R. (1962). "The Arabic Translation of Aristotle", in *Grek into Arabic*, Oxford, ss. 60-113.

WOLFSON, H. A. (1965). "Mu'ammâr's Theory of Ma'nâ", in *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb*, Leiden: E. G. Brill, ss. 673-88.