

Parçalanmanın Eşiğinde Fahreddin er-Râzî'nin Mereolojisi ve Çoklu-Mekânda Bulunan Arazlar Sorunu*

Francesco Omar Zamboni^{1**}

Çeviri: Ebrar Akdeniz^{***}

Özet: Bu makale Fahreddin er-Râzî'nin mereolojisine ilişkin detaylı bir yapılandırma sunmaktadır. Öncelikle “parçalık” ve “bütünlük” kavramlarının semantiğini, epistemik statülerini ve birbirlerine göre kaplamalarını inceler. Ardından parça ve bütün arasındaki ilişkiyi oluşturan en önemli özellikleri değerlendirir. Tasavvurda ve varlıkta parçaların bütüne olan önceliğinin izahına –zira Râzî bu önceliğin parçalarla kaplam bakımından onlarla eşit bir *hassa* olduğunu düşünmektedir– ve sonsuz sayıda parçadan oluşan bir bütütün mümkün olamayacağına dair Râzî'nin argümanlarının tartışılmasına özel bir yer ayrılmıştır. Bunun devamında, hulûl ilişkisinin (çoğu durumda, bütütün parçalarından biri diğerlerine hulûl etmelidir) ve indirgemecilik (bütün sayısal olarak parçaların toplamıyla özdeş-tir) şeklinde iki temel öğretiyi değerlendirir. Bu iki öğretinin bağdaştırılması Râzî'nin mereolojisine özgüdür. Makalede, bu iki öğretinin sırasıyla *felsefe*^{***} ve kelimadaki tarihsel arka planları aydınlatılarak sonuçları ortaya konur. Son olarak makale Râzî'nin çoklu-mekânda bulunan arazları reddetmesini inceleyerek bunların Râzî'nin mereolojisiyle neden uyumsuz olduğunu açıklar. Râzî, ikilemin hangi tarafından vazgeçeceğini bilemediğinden, kendisini gerçek anlamda bir çelişkinin içinde bulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hulûl, Fahreddin er-Râzî, Mereoloji, Çoklu-Mekânda Bulunma, İndirgemecilik.

* Bu makalenin tamamlanma sürecinde aydınlatıcı yorumlarıyla zikredebileceğimden çok daha fazla şekillerde yardımları dokunan makalenin anonim hakemlerine ve Yusuf Daşdemir, Agnieszka Erdt, Jari Kaukua ve Hassan Rezakhany'ye teşekkürlerimi sunmak istiyorum. Ayrıca, The Alexander von Humboldt vakfı, bu makalenin yazılmasıyla sonuçlanan araştırmayı maddi olarak desteklemiştir.

** Humboldt doktora sonrası araştırmacı, Tübingen Üniversitesi. Email: francesco.o.zamboni@gmail.com.

*** Doktor Adayı, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

**** Bu metinde geçen *felsefe* terimi, Türkçede anlaşılan anlamıyla genel “felsefe” kavramını değil, özgün metindeki *felsefe* terimini karşılamaktadır. Özgün metindeki *felsefe* terimiyle ise İslam dünyasındaki Neoplatoncu-Aristotelesçi doktrinlere dayanan belirli bir entelektüel gelenek kastedilmektedir. Yazar bu kavramı İngilizce “philosophy” olarak çevirmemiş özgün Arapça hâliyle (*felsefe*) bırakmıştır. Çünkü *felsefe* ne salt felsefi sorgulama yöntemini ne de modern anlamdaki felsefeyi kapsamaktadır. *Felsefe* ve *kelâm* İslam dünyasındaki felsefi etkinliğin iki farklı entelektüel yönelimini temsil eder. Ancak Türkçe’de, modern anlamdaki “philosophy”nin karşılığı olan “felsefe” kelimesinin yazılışı ile Arapça فلسفة'nin transliterasyonu olan “felsefe” kelimesiyle aynı şekilde yazıldığından bu ayrım çeviride kaybolmaktadır. Bu nedenle çeviride İslam düşüncesindeki iki felsefi etkinlikten biri kastedildiğinde terim *felsefe* şeklinde italik yazılacaktır. (ç.n.)

Giriş

Mereolojinin temel konusu bütünler ve parçalardır. Mereoloji “bütünlük” ve “parçalılık” kavramlarını, bu kavramların geçerli olduğu varlıkları (bütünler ve parçalar) ve her ikisinin özelliklerini inceler. Bu makale Râzî’nin mereolojisini genel bir perspektiften tartışma konusu edinerek parçaları ve bütünleri, *mutlak olarak*, yani herhangi başka bir niteleme veya belirleme olmaksızın değerlendirmektedir.

Makale beş kısma ayrılmıştır. İlk kısım mereolojik sıfatlara, bunların epistemik statülerine ve birbirlerine göre kaplamalarına odaklanır. İkinci kısım mereolojik varlıklar arasındaki ilişkileri ele alarak bunların temel özelliklerini sıralar ve tartışır. Üçüncü kısım Râzî’nin mereolojik hulûl teorisini, yani bütünlerin varlığı için hulûl yapılarının gerekli olduğu görüşünü tartışır. Dördüncü kısım aynı şeyi, Râzî’nin bir bütünün kendi parçalarının toplamından başka bir şey olmadığına ilişkin öğretisi olan mereolojik indirgemecilik için yapar. Beşinci kısım Râzî’nin mereolojisinin çoklu-mekânda bulunan arazları (aynı anda birden fazla konuya hulûl eden arazları) reddetmesiyle neden çeliştiğini açıklar.

1. Mereolojik Sıfatlar ve Özellikleri

Okuyucuyu ileride yanlış yönlendirmemek için bir ön ayrım yaparak başlamak yerinde olacaktır. Mereolojik sıfatlar (parçalılık ve bütünlük) mereolojik varlıklarla (parçalar ve bütünler) aynı şey değildir. Parçalılığın (“bir parça olma” niteliğinin) bir parçayla aynı şey olmaması gibi, bütünlük (“bir bütün olma” niteliği) de bir bütünle aynı şey değildir. Daha açık ifade etmek gerekirse, parçalılık ve bütünlük, belirli varlıkların mereolojik ilişki içinde oldukları diğer varlıklar açısından sahip olduğu ilişkisel sıfatlardır (bu şey *şu bütünü*n bir parçasıdır, bu şey *şu parçanın* bir bütünüdür). Buna uygun bir örnek ebeveynliktir. Nitekim ebeveynlik, belirli bir varlığın (bir kişinin), ilişkili olduğu başka bir varlık (başka bir kişi) açısından sahip olduğu ilişkisel bir sıfattır.

Şimdi mereolojik sıfatlara odaklanarak bütünlük ve parçalılık kavramlarının Râzî için *bedhî/zarûrî/evvelî* (epistemik açıdan doğrudan) mi yoksa *iktisâbî/nazarî* (epistemik açıdan dolaylı) mi olduğunu sorabiliriz. Epistemik dolaylılık (bir tanım veya tasvir biçiminde) bir araya gelerek bütünlüğü ve parçalılığı bilmemize neden olacak,

daha iyi bilinen başka kavramlar bulabileceğimizi ifade eder.¹ Buna karşılık epistemik doğrudanlık ise böyle aracı kavramların bulunmadığı anlamına gelir.

Bütünlük ve parçalık karşılıklı ilişkili kavramlardır. Bu da bir bütünü bir bütün olarak tasavvur etmenin parçaları tasavvur etmeyi gerektirdiği ve bunun tersinin de aynı şekilde geçerli olduğu anlamına gelir. Bu tıpkı bir ebeveyni bir ebeveyn olarak tasavvur etmenin bir çocuğu ve çocuğu tasavvur etmenin de ebeveyni tasavvur etmeyi gerektirmesine benzer. Diğer bir ifadeyle, mereolojik sıfatlar epistemik olarak eşittir: ikisinden birinin epistemik statüsü diğerinin epistemik statüsüyle aynı olmalıdır. Yani ya her ikisi de bedîhî veya her ikisi de kesbî olmalıdır.

Râzî epistemik statü meselesini açık ifadelerle ele almış olmamasına rağmen, onun bütünlük ve parçalığın bedîhî olduğunu kabul ettiğine inanmamız için üç sebep bulunmaktadır. İlk olarak Râzî, radikal bir görüşle genel olarak tüm kavramların bedîhî olduğunu ileri sürer.² İkinci olarak kavramsal bedîhîliğe ilişkin genel tutumunu bir kenara bırakacak olsak dahi, Râzî'nin metinleri, özel olarak bütünlük ve parçalığın bedîhîliğine ilişkin bir argüman oluşturmak için gerekli unsurlar sunmaktadır:

[mı] “Bütün” ile “onun her bir parçası” arasındaki ayrım zaruri olarak bilinmektedir. “Parça” “bütünün parçalarından her biri” dışında başka bir anlama gelmemektedir.

(Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*, I, 59.2–4)

“Bütün parçadan ayırılır” önermesi bedîhî olarak bilinmektedir. Râzî bedîhî önermelerde yer alan kavramların kendilerinin de bedîhî olduğu ilkesini sık sık kullanır.³ Bu nedenle, bütünlük ve parçalık da bedîhîdir.⁴ Aynı mantık yürütme buna benzer olan “Bütün parçadan büyüktür” gibi başka bir bedîhî önermeyi ele aldığımızda da geçerli olacaktır.⁵ Bütünlük ve parçalığın bedîhîliğini teyit eden üçüncü ve son sebep

1 Fahreddin er-Râzî, *el-Cüz'ül-evvel mine'l-Metâlibi'l-âliye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fap tih 3145), 29b.

2 Fahreddin er-Râzî, *Muhassal efkâr el-mutekaddimîn ve'l-mute'ahhirîn mine'l-'ulemâ' ve'l-hukemâ' ve'l-mütekellimîn*, nşr. Taha A. Sad (Kahire: Mektebetü'l-külliyeti'l-ezheriyye, 1978), 16-18; *el-Mulahhas fi'l-hikme ve'l-mantık*, nşr. İsmail Hanoğlu ve Saîd Fûda (Amman: el-Asleyn fi dirâset-i ve'n-neşr, 2021), I, 98-101; *el-Cüz'ül-evvel*, 29b-32a.

3 Örneğin, Râzî, *Muhassal*, 19.

4 Bu hususa dikkatimi çektiği için Hassan Rezakhany'ye teşekkür ederim.

5 Örneğin bkz. Râzî, *el-Cüz'ül-evvel*, 46a-46b.

ise Yahyâ b. Adî'de (ö. 974) karşılaştığımız örneklerin aksine⁶ Râzî'nin, bildiğim kadarıyla, bu kavramlara uygun bir tanım veya tasvir sunmamış olmasıdır. Râzî en fazla lafzi farklılıklara veya isim tanımlarına (*ta'rîf-i ismî*) değinir.

Bu son nokta biraz daha izah gerektirmektedir. *Küll* (bütün) ve *cüz'* (parça) olarak belirtilen kavramların epistemik bedîhîliği bu kelimelerden başka bir kelime kullanamayacağımız anlamına gelmemektedir. Bu kavramlara işaret etmek için başka kelimeler veya ibareler kullanabiliriz. Râzî'nin yaptığı da tam olarak budur. Râzî *cüz'* kelimesini *mâ yeterekkebu* 'anhu gayruh (başka bir şeyin bileşiğini oluşturan unsur)⁷ ve *mukavvim* (kurucu unsur) ile eş anlamlı alırken, *küllü* ise *mürekkeb/muterekkib* (bileşik), *mutakavvim* (oluşmuş), ve *mecmu'* (toplam) ile eş anlamlı alır. Ayrıca Râzî'nin *küll* ve *mecmu'* arasında kurduğu semantik özdeşlik mereolojik indirgemeciliğe olan bağlılığının bir işareti olabilir. Bu konu ileride tartışılacaktır.

Daha önce zikredildiği gibi, bütünlük ve parçalık karşılıklı ilişkilidir (*muzâfân*). Bu da karşıtlar (*mukâbilân*) sınıfına ait oldukları anlamına gelmektedir. Karşıt olmalarından ötürü aynı anda aynı konuya aynı açıdan yüklenemezler: Yani bir şey aynı ilişkisel varlık açısından hem bütün hem parça olamaz. Bununla birlikte, farklı ilişkisel varlıklar açısından aynı konuya yüklenebilirler: bir şey ikinci bir şeyin bütünü ve üçüncü bir şeyin parçası olabilir. Ayrıca her iki kavramın da bir konuya yüklenememesi durumu da söz konusu olabilir. Özetle, herhangi bir konu ya [i] bir parça değil bir bütündür, ya [ii] bir bütün değil bir parçadır, ya [iii] ne bir bütün ne bir parçadır veya da [iv] farklı ilişkisel varlıklar açısından hem bir bütün hem bir parçadır.⁸

6 Yahyâ b. Adî, *Makâlât Yahyâ b. Adî el-felsefiyye*, nşr. Sahbân Halîfât (Amman: Menşûrâtü'l-câmi'ah ti'l-ürdüniyye, 1988), 213.

7 Bu ibare ancak bir isim tanımı (*ta'rîf-i ismî*) olabilir. Hakiki bir tanım olamaz; çünkü ilişkisel terimlerden birini, diğerini zikrederek açıklamakla sınırlı kalmaktadır ("bir parça bir bütünü oluşturan şeydir"). Tam tanımlarda ise *tanımlayan* epistemik açıdan *tanımlananı* öncelemelidir. Ancak bu durum karşılıklı ilişki içinde olan şeyler için geçerli olamaz. Çünkü bunlar epistemik açıdan birbirine eşittir: biri bilindiğinde diğeri de zorunlu olarak bilinir. Eğer "başka bir şeyin bileşiğini oluşturan unsur" ibaresinin "bütün" kavramını kullanmadığı konusunda ısrar edilecek olursa, ibare yine de hakiki bir tanım olmak için yeterli değildir. Çünkü bu durumda da parçalığı yalnızca kendi açısından tanımlamakla sınırlı kalmış olur. Zira, parçalık basitçe bir şeyin diğerine göre taşıdığı bileşim ilişkisi olmuş olur.

8 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme* (Tahran: Mü'essesetü's-Sâdık li't-tabâ'a ve'n-neşr, 1994), III, 5; *Mulahhas*, I, 101.

2. Mereolojik Varlıklar ve Özellikleri

Yukarıda mereolojik sıfatlar (parçalık ve bütünlük) ve mereolojik varlıklar (parça ve bütün) arasında zikrettiğimiz ayrımı göz önünde bulundurarak şimdi de mereolojik varlıklar olarak parçalar ve bütünlükler arasındaki ilişkiyi ele alabiliriz. Böyle bir ilişki yedi temel özellik sergilemektedir. Bu yedi özellik Râzî açısından, bunları ya bizzat konu edindiği veya da kritik geçişlerde kullandığı için özellikle önem teşkil etmektedir.

İlk ve en önemli özellik [1] tasavvur açısından parçanın bütüne olan önceliğidir.

[m2] [Bileşik] bir mahiyetin bilinmesi onun her bir parçasının bilinmesine bağlıdır. Ancak açıkça bilinmektedir ki her bir parçasının bilinmesi o mahiyetin bilinmesine bağlı değildir. Bu nedenle, mahiyetin bir parçasının bilinmesinin mahiyetin bilinmesini öncelendiği sabit olmuştur.

(Râzî, *Şerhu 'Uyûnî'l-Hikme*, I, 61.1–3)⁹

Burada söz konusu olan öncelik tek yönlü koşulluluk olarak tasvir edilebilir. Parçanın bilinmesi, bütünü bilmenin tek başına zorunlu bir koşuludur (yani, aynı zamanda yeterli olmayan zorunlu bir koşuludur). Ancak bütünü bilmek parçayı bilmenin tek başına zorunlu bir koşulu değildir. Diğer bir deyişle, parça bilinmiyorsa bütün de bilinemez; ancak bütün bilinmiyorsa parça bilinemez diye bir durum söz konusu değildir. İleride açıklayacağım üzere bu özellik parçaların her biriyle bütün arasında geçerlidir; ancak birlikte ele alınmış parçaların tamamıyla bütün arasında geçerli değildir.¹⁰

Parçanın bütüne olan epistemik önceliği parçalık ve bütünlüğün bir önceki bölümde zikredilen epistemik açıdan eşitliğiyle uyumludur. Çünkü epistemik öncelik mereolojik varlıklarla ilgiliyken, epistemik eşitlik mereolojik sıfatlarla ilgilidir. Parça-varlık, onun parçalık niteliğine sahip olduğu bilinmeksizin bilinebilir.¹¹

9 Krş. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'îyyât*, nşr. Muhammed el-Mutasım billah el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1990), I, 144-145; *Mulahhas*, I, 101, 307.

10 Bir parça-varlık (örneğin bir odun parçası) bir bütünü (sandalye) tasavvur açısından önceleyeb bilmesine rağmen (sandalyeye nispetle odun parçasına ilişkin) “parçalık” niteliği (odun parçasına nispetle sandalyeye ilişkin) “bütünlük” niteliğine tasavvurda denktir. Bunun sebebi “parçalık” niteliğini tasavvur etmeden bir parça-varlığı tasavvur edebiliyor oluşumuzdur (yani bir sandalyenin parçası olduğunu bilmeden de bir odun parçasını bilebiliriz).

11 İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ*, *el-Medhal*, nşr. Georges Kanavatî, Mahmûd al-Hudeyrî ve Fevaid el-Ehvan (Kahire: el-Matbaa el-Emîriyye, 1952), 34-35.

Söz konusu epistemik önceliğin Râzî'nin tüm kavramların bedihî olduğu şeklindeki genel iddiasıyla uyummadığı düşünülebilir. Zira, bütün kavramı parçalık kavramına bağlı olduğuna göre nasıl bedihî olabilmektedir? Bu problemin çözümü yorumsal çaba gerektirmektedir. Râzî her kavramın bedihî olduğunu söylerken, muhtemelen diğer kavramlardan oluşan hiçbir kombinasyonun bu kavramın bilgisi için yeterli sebep olamayacağını kastetmektedir: bu kadarı, herhangi bir kavramın tam tanımını veya tam tasvirini veremeyeceğimizi iddia etmesi için yeterlidir, çünkü tam tanımlar veya tam tasvirler tanımlananın bilgisini gerekli kılacak şekilde yeterli görülen kavram kombinasyonlarıdır.¹² Bir kavramın veya kavram kombinasyonunun bir başka kavramın bilgisini gerektirecek *yeterli neden* olamaması böyle bir kavramın veya kavram kombinasyonunun bu bilgi için *zorunlu koşul* olamayacağı anlamına gelmez. Parçanın bütüne olan epistemik önceliği ikinci iddiaya (parça kavramı bütün kavramını bilmenin zorunlu bir koşuldur) karşılık gelmektedir ve bu da bedihîlikle uyumludur (hiçbir kavram bütünün bilgisi için yeterli bir koşul değildir).

Parçanın tasavvurdaki önceliği Râzî'ye özgüdür ve İbn Sînâ tarafından savunulmamıştır. İbn Sînâ parçaların tasavvur açısından öncelikli olduğunu iddia etmek yerine parçaların önceliğinin tasavvur açısından bedihî olduğu şeklindeki daha az iddialı bir argümanı savunur: eğer bütünle birlikte parçaları da tasavvur ediyorsak, parçaların bütüne olan önceliğini de bedihî olarak biliriz.¹³ Râzî ve İbn Sînâ arasındaki farklılık, bütün ile parçaların toplamı arasındaki özdeşliğe ilişkin daha temel bir anlaşmazlıkla açıklanabilir: Râzî bir indirgemeci iken İbn Sînâ indirgemeci değildir. Nitekim indirgemecilik, Râzî'nin tasavvurdaki önceliğe ilişkin savında en önemli öncüdür: Ona göre bileşik bir mahiyet parçalarının toplamından başka bir şey değildir ve bu nedenle bir toplamı bilmek onun her bir unsurunu bilmeye bağlıdır.¹⁴

Tasavvurdaki önceliğin doğrudan bir sonucu [1.1] parçanın bütüne nispetle *beyâ-nu's-subût*udur (niteleyici kendiliğindenlik): bütün kendisinde parçanın bulunduğu

12 Râzî'nin kavramsal bedihîlik hakkındaki görüşünü, kavramsal zorunlu koşulların reddini ima edecek şekilde yorumlamak hem gereksiz hem de haksız bir yorum olur. Gereksiz olmasının sebebi, bu tür bir yorumun Râzî'nin tam tanımlara karşı geliştirdiği sava bir katkı sağlamayacak olmasıdır. Haksız olmasının sebebi ise Râzî'nin görüşünü açıkça tutarsız bir hâle getirir. Zira Râzî belirli kavramların diğerlerine bağlı olduğunu bariz bir şekilde kabul etmektedir. Örneğin ilişki kavramı ilişki içinde bulunduğu öğelere ve bütün kavramı da kendi parçalarına bağlıdır.

13 İbn Sînâ, *Şifâ, Medhal*, 34-35.

14 Râzî, *Mebâhis*, I,145. İndirgemecilik için üçüncü kısma bkz.

bedîhî olarak bilinir.¹⁵ Başka bir ifadeyle, parça ve bütünü tasavvur ettiğimiz anda parçanın bütüne ait olduğunu, bu bilgiyi elde etmek için hiçbir aracıya ihtiyaç duymaksızın bedîhî olarak biliriz.

Parça ve bütün arasındaki ilişkilerin ikinci bir özelliği [2] parçanın bütüne olan varlıktaki önceliğidir. Bunu varlıkta tek yönlü koşulluluk olarak da adlandırabiliriz. Önceki durumla benzer şekilde parçanın varlığı bütünün varlığı için zorunlu bir koşulken, bütünün varlığı parçanın varlığı için böyle değildir.¹⁶ Yine tasavvurdaki önceliğe benzer şekilde bu özellik de bütünle toplu bir hâlde ele alınan parçalar arasında değil, bütünün her bir parçası arasında geçerlidir.

[m3] Parça bütünü varlıkta ve yoklukta önceler. Varlıkta öncelemesinin sebebi bileşiğin varlığının basitin varlığına bağlı olmasıyken, basitin varlığının bileşiğin varlığına bağlı olmamasıdır. Nitekim basitin bileşikten ayrı bir şekilde var olduğu tasavvur edilebilir. Yokluğa gelince, parçalarından biri (veya tümü) yok olmadan bileşik de yok olamaz. Bu nedenle bileşiğin yokluğunun parçaların yokluğuna bağlı olduğu sabit olur.

(Râzî, *Şerhu 'Uyûn'l-Hikme*, I, 60.6–11)¹⁷

Bu ikinci özelliğin bir sonucu [2.1] *istiğna' 'anî's-sebebi'l-cedîd* (nedensel yeterlilik), yani bütünü meydana getiren sebebin parçanın meydana gelmesi için de yeterli olduğunu gösterir.¹⁸ Ancak bu bütünü meydana getiren nedenler kümesinin parçayı meydana getiren nedenler kümesiyle zorunlu olarak aynı olduğu anlamında değil ilkinin ikincisini *içerdiği* anlamında alınmalıdır. Nasıl ki varlıktaki öncelik tasavvurdaki önceliğin ontolojik karşılığıysa, nedensel yeterlilik de niteleyici kendiliğindenliğin ontolojik karşılığıdır.

Râzî [1] ve [2] özelliklerinin birleşimini parçalarla kaplam bakımından özdeş olarak alır. Yani her parça bir şeyi –bir bütünü– hem bilgide hem varlıkta önceler ve bir şeyi bilgide ve varlıkta önceleyen her şey bir parçadır. Ancak [1.1] niteleyici kendiliğindenlik ve [2.1] nedensel yeterlilik şeklindeki iki sonuç için kaplam bakımından özdeşlik söz konusu değildir. Bu özellikler parçalara parça olmalarından ötürü özgü olan şeyler değildir. Zira mahiyetlerin doğrudan zorunluları da bu özelliklere sahiptir.

15 Râzî, *Mebâhis*, I, 146; *Mulahhas*, I, 307-308; *Şerhu 'Uyûn*, I, 64.

16 Râzî, *Mebâhis*, I, 145; *Mulahhas*, I, 56; *Şerhu 'Uyûn*, I, 60-61. Parçanın varlıktaki önceliği, bazı uyarılarla da olsa, İbn Sînâ tarafından da desteklenmektedir. *Kitâbü'l-Şifâ', el-İlâhiyyât*, nşr. el-Ab Kanaa vatî ve Sa'id Zâhid (Kahire: el-Heyetü'l-'amme li-şu'ûni'l-metâbi'l-amîriyye, 1960), I, 248.

17 Krş. Râzî, *Mebâhis*, I, 144-145; *Mulahhas*, I, 101, 307.

18 Râzî, *Mebâhis*, I, 146; *Mulahhas*, I, 307; *Şerhu 'Uyûn*, I, 64.

[1] ve [2]'nin birleşiminin en azından bazı fail sebepler için de geçerli olduğu ve bu nedenle aslında parçalardan daha geniş olduğu ileri sürülerek Râzî'nin kaplam bakımından özdeşlik iddiasına karşı çıkılabilir.¹⁹ Örneğin ateş hem tasavvurda hem varlıkta ısınmayı önceler. Eğer ateşi biliyorsak onun ısıttığını da biliriz. Aynı şekilde eğer ateş varsa o hâlde ısıtır. Ancak bu karşı argüman yine de geçersiz kalır. Her şeyden önce ve en önemlisi fail nedenin eserine önceliği yeterli bir koşul olmasında yatar: Eğer neden biliniyorsa ve mevcutsa eser de öyledir. Bölümün başında belirtildiği gibi burada ele alınan öncelik bu anlamda değildir. Burada dikkate alınan öncelik bir zorunlu koşul oluşudur: Eğer parça bilinmiyorsa veya mevcut değilse, bütün de öyledir. Nedenler çoğu zaman sonuçların var olması için zorunlu değildir. Çünkü tek bir tür eser, iki ayrı tür nedenden kaynaklanabilir (örneğin ısıya ateş veya sürtünme neden olabilir). Ayrıca nedenler sonuçların bilinmesi için de zorunlu değildir. İkinci olarak yeterlilik ve zorunluluk önceliği arasında ayırım yapmamış olsak dahi [1] ve [2]'nin birleşimi hâlâ parçalara özgü olurdu, çünkü Râzî bir nedeni bilmenin bir sonucu bilmeyi gerektirdiği şeklindeki *felsefe* ilkesini kabul etmemektedir.

Yukarıdaki açıklamalar tasavvurda ve varlıkta önceliğe dair Râzî'nin görüşünün sorunsuz olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim bu görüşü Râzî'nin İbn Sînâ'ya dayanarak dile getirdiği başka ifadeleriyle çelişiyor olabilir. *el-Mebâhis* ve *el-Mulahhas*'taki bazı pasajlar, bazı bütünlerin parçalarının bilfiil değil bilkuvve var olabileceğini (örneğin atomculuğun reddine dayalı olarak homojen cisimlerin kısımları) ileri sürer. Bu ise parçaların bütüne olan varlıktaki önceliğiyle bağdaşmamaktadır. Bunun yanında, bilkuvve olarak mevcut olan parçalar tasavvurda da bütünden sonra gelir. Çünkü onların açıklanması bütünü bilmeye bağlıdır, tam tersi geçerli değildir.²⁰ *el-Mebâhis* daha da ileri giderek bilfiil mevcut olan parçaların da tasavvurda bütünden sonra geldiği durumlar ortaya koyar (örneğin "insan" bütünü ve "insan parmağı" parçası).

Parçaların önceliğiyle bu tarz ifadeler arasında uzlaşma sağlamanın yollarından biri, burada Râzî'nin "parça" terimini, parçalara bazı açılardan *benzeyen* parçasımsı şeyleri de kapsayacak şekilde gevşek bir anlamda kullandığını varsaymak olabilir.²¹ Bir

19 Anonim hakemlerimden birine bu olası eleştiriye dikkat çektiği için teşekkür ederim.

20 Râzî, *Mebâhis*, I, 168-170; *Mulahhas*, I, 320.

21 Bir şey belirli bir bütünün parçası gibi görünebilir çünkü söz konusu bütüne benzeyen başka bir bütünün parçasıdır: Örneğin, "insan parmağı" "mutlak insan"ın parçası gibidir. Çünkü "tam insan"ın bir parçasıdır ve "tam insan" "mutlak insan"a benzer. Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ', İlâhiyyât*, I, 249-250; Râzî, *Mebâhis*, I, 169. Bilkuvve var olan parçaların durumunu açıklamak daha zordur. Çünkü

diğer yol ise, *el-Mebâhis* ve *el-Mulahhas*'taki pasajların İbn Sînâcî bir mereoloji türünü aktarmaktan ibaret olduğunu farz etmek olabilir. Nitekim Râzî bu İbn Sînâcî mereoloji görüşünü en nihayetinde reddetmiştir, çünkü söz konusu anlayışın temel ilkesini (yani cisimlerin bilkuvve mevcut parçalara sahip olabileceği ilkesini) kabul etmemektedir.

Parçaların ve bütünlerin üçüncü temel özelliği [3] bir bütünün parçalarıyla sıfatları arasındaki uzamsal ayrımdır (bir sıfat, bir şeyle bir hulûl ilişkisine sahip olan şeydir, örneğin araz veya suret gibi): Bir bütünün hiçbir parçası o bütünün niteliği olamaz. Bu iddia özellikle varlıkta öncelikle ilişkilidir. Çünkü Râzî'nin argümanı buna dayanır. Bir şeyin parçaları onu varlıkta önceler; öte yandan sıfatları ise onu sonralar. Çünkü sıfatlar ona hulûl eder ve bir şeye hulûl eden, o şeyden sonra gelir. Bu nedenle hiçbir parça bir sıfat değildir.

[m4] Bir mahiyetin parçası onun sıfatlarından biri değildir. Çünkü bir sıfat nitelemenin konusuna hulûl eder. Hulûl eden şey, hulûl ettiği konuyu sonralar. Bu nedenle bir sıfat [konusundan] sonradır. Öte yandan hiçbir parça [bütünden] sonra değildir. Bu nedenle hiçbir sıfat parça değildir ve hiçbir parça da sıfat değildir.

(Râzî, *Mulahhas*, I, 58.3–5)²²

Râzî bu argümana karşı gelebilecek muhtemel bir itirazı değerlendirir. Bu itiraza göre hulûl ilişkisi sonralığı gerektirmeyebilir, çünkü bir konuya hulûl eden şey hem o konunun hem de kendisinin o konuya hulûl etmesinin fail nedeni olabilir. Bu husus daha sonra ele alınacaktır.²³ Genel olarak ifade etmek gerekirse, parça ve sıfat arasındaki ayrımın önemli ve problematik sonuçlara yol açtığına dikkat edilmelidir. Râzî'nin kendisi de parça ve niteliği ayırmanın, parçaların bütünlere yüklenmesini (örneğin “akıllılık”ın “insanlık”ın bir parçası olduğunu varsayarsak “insanlar akıllıdır” önermesini) anlaşılmaz hâle getirdiğini kabul eder. Ona göre yüklemeler sadece konu-sıfat ilişkisine dayanıyorsa ontolojik bir temele sahip olabilir.²⁴ Parça-bütün

bunların parçaya benzemesinin sebebi, bilfiil *varlığa gelme* biçimlerinin parçaların *ayrılmasıyla* (örneğin heterojen bir cismin kesilmesi) sonuçlanan aynı tür süreçlerden (örneğin homojen bir cismin kesilmesi) kaynaklanmasıdır.

22 Krş. Râzî, *Mebâhis*, I, 144–145; *Mulahhas*, I, 101, 307.

23 Râzî, *Mulahhas*, I, 58. İtiraza ilişkin bir tartışma için üçüncü bölüme bakınız.

24 Râzî, konu ve yüklem teriminin ontolojik karşılıkları söz konusu olduğunda, herhangi bir yüklemel yapının yalnızca üç seçeneğe izin verdiğini açıkça savunur. Ya [1] konu olan terim bir varlığa ve yüklem olan terimi o varlığın bir sıfatına tekabül eder (örneğin, “bu insan beyazdır”), ya [2] konu olan terim bir sığata ve yüklem olan terim o sığata sahip varlığa tekabül eder (“bu beyaz şey bir in-

ilişkisi ise bu türden bir ilişki değildir.²⁵ Dolayısıyla parçaların yüklenmesi meselesi Râzî'nin mereolojisinde çözülmemiş bir problem gibi görünmektedir.

Dördüncü özellik [4] “olumsuz parçanın yokluğu” kuralıdır. Mevcut bir bütün olumsuz bir şeyi (örneğin “kör” veya “at-olmayış” gibi) parçası olarak içeremez. Çünkü olumsuz şeyler yokluğun örnekleridir ve mevcutlar, mevcut olmayan unsurlardan oluşamaz. Râzî bu özelliğin yalnızca haricî olarak mevcut olan bütünler için geçerli olduğunu belirtir: *itibarî* (zihinde kurgulanmış) bütünler olumsuz parçalar içerebilir.²⁶

Beşinci özellik [5] mümkün devredilebilirlik kuralıdır. İlk bakışta, her bir parça için ayrı ayrı yüklenebilen belirli bir sıfat bütüne yüklenebilir de yüklenmeyebilir de. Yüklenebilir yüklenemeyeceğinin belirlenmesi, söz konusu özel niteliğin değerlendirilmesini ve muhtemelen birtakım çıkarımlar yapılmasını gerektirmektedir.²⁷ Örneğin, bir cismin her bir parçası “siyah” niteliğine sahipse bütün de siyahtır. Ancak zamanın her bir anının “hâdis olma” niteliğine sahip olması durumunda zamanın tamamının da hâdis olduğu çıkarımı zorunlu değildir.

Altıncı özellik [6] “sonsuz bileşikliğin yokluğu” kuralıdır. Her bütün en nihayetinde ya doğrudan ya dolaylı olarak basitlerden oluşur. Eğer bir bütünün birinci dereceden parçaları basit değil bileşikse, bunların kendileri de ikinci dereceden parçalardan oluşan bütünler olur. Bu durum ya basit parçalardan oluşan en alt seviyede son bulur –ki bu sonsuz bileşikliğin yokluğu anlamına gelmektedir– ya da sonsuz sayıda

sandır”), ya da [3] hem konu olan terim hem de yüklem olan terim aynı varlığın sıfatlarına karşılık gelir (“bu beyaz şey hareketlidir”). Bkz. Râzî, *el-Cüz'ül-ervel*, 177b. Râzî'nin *Mulahhas*, I, 310'da teyit ettiği gibi yalnızca konu-sıfat yapılarının yüklemsel yapıları açıklayabileceği kolaylıkla görülebilmektedir. Bilal İbrahim de bunun altını çizer: Bilal İbrahim, “Beyond Atoms and Accidents: Fakhr al-Din al-Râzî and the New Ontology of Postclassical Kalâm”, *Oriens* 48/1-2 (2020): 95.

25 Râzî, *Mulahhas*, I, 309-310. Râzî, parçalar ve bütünler söz konusu olduğunda yüklemenin varlıkta birliğe karşılık geldiğine ilişkin varsayımdan bahseder: Parçayı bütüne yüklemek ikisinin aynı varlığı paylaştığı anlamına gelir. Ancak Râzî bu seçeneği hemen eler. Çünkü bu durum, tek bir arazın birden fazla konuya, yani bütünün birden fazla parçasına hulûl etmesine yol açmaktadır. Râzî'nin birden fazla konuya hulûl eden arazları reddetme nedenleri için beşinci bölüme bakınız. Ek olarak, varlıkta birlik ya (eğer parçanın kendine ait ayrı bir varlığı olmadığı, aksine bütünle paylaşılan tek bir varlığı olduğu varsayılırsa) parçanın varlıktaki önceliğini reddetmeye ya da (eğer parçanın hem tek başına bir varlığı olduğu hem de bütünle paylaşılan başka bir varlığı olduğu varsayılırsa) tek bir şeyin iki kez var olduğunu söylemeye yol açacaktır. İkinci problem için ayrıca bkz. Râzî, *Şerhu 'Uyûn*, I, 82-83.

26 Râzî, *Mebâhis*, I, 160; *Mulahhas*, I, 61; *Şerhu 'Uyûn*, I, 82.

27 Râzî, *Mulahhas*, II, 583. Bu kural etrafındaki tartışmaların tarihsel gelişimi hakkında bkz. Ayman Shihadeh, “Mereology in Kalâm: A New Reading of the Proof from Accidents for Creation”, *Oriens* 48 (2020): 5-39.

parçaya yol açar –ki Râzî bunu reddetmektedir (özellik [7]'ye bakınız). Ayrıca Râzî sonsuz çokluğun da “sonsuz bileşikliğin yokluğu” kuralına uygun olacağını belirtir. Çünkü sonlu veya sonsuz olsun çokluk olması bakımından her çokluk kendileri basit olan birliklerden oluşur. Diğer bir ifadeyle, sayısal sonsuzlukların kendileri de en alt seviyede (sonsuz sayıdaki) basit parçalardan oluştukları için, sayısal sonsuzluğun mümkün olduğu varsayılsa bile sonsuz bileşiklik tutarsız olacaktır.

Sonsuz bileşikliğin reddi, incelememiz gereken yedinci ve son özellik olan [7] “sayısal sonsuzluğun yokluğu” kuralından ayrıştırılmalıdır. Bu kural basit bir şekilde bir bütünün, basit veya bileşik olması fark etmeksizin sonsuz sayıdaki parçalardan oluşamayacağı anlamına gelmektedir.

Râzî'nin sayısal sonsuzluğa karşı tutumu iki ayrı delil grubundan oluşur ve bunlar farklı derecelerde genelliğe sahip iki ayrı sonuca ulaşır: [a] mutlak anlamda tüm sayısal sonsuzlukların reddi ve [b] zatları bakımından sıralanmış sayısal sonsuzlukların reddi.²⁸

[a] sonucu bir ana argümana ve iki tali argümana dayanır. Ana argüman sayısal sonsuzlukların bilinemezliğini esas almaktadır. Sonsuz sayıda parçadan oluşan mahiyetler bilenemez ve bilenemeyen şeyler mevcut olamaz.

[m₅] Mahiyetler referans nesnesi olabilmelidir. Sonsuzluklar ise detaylı bir şekilde zihne getirilemezler. Bu nedenle sonsuzluklar tasavvur edilemez ve bilinemezdir.

(Râzî, *Mebâhis*, I, 161.8–10)²⁹

Bilinemez şeylerin mevcut olamayacağı varsayımı yeterince gerekçelendirilmiş değildir ve Râzî'nin “bilinemezlik” ile “özel olarak insan zihni tarafından bilinemez” olmalarını kastettiği dikkate alınırsa bu varsayım daha da zayıf hâle gelmektedir.³⁰ Bazı şeylerin insan zihni tarafından bilinemez olması pekâlâ mümkündür. Râzî de *Şerhu'l-İşârât*'ta bunun yalnızca retorik olduğunu, hakiki bir burhan olmadığını kabul eder.

28 Râzî, *Mulahhas*, I, 61, 306; *Mebâhis*, I, 142, 162, 575; *Şerhu' Uyûn*, I, 59.

29 Krş. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Ali R. Necefzâde (Tahran: Encümen-i âsâr ve mefâhir-i ferhengî, 2005), I, 67; *Mulahhas*, I, 61.

30 Râzî burada “Tanrı'nınki de dâhil olmak üzere hiçbir akıl tarafından bilinemez” demek istemiş olamaz, çünkü Tanrı'nın sonsuzlukları bildiğini kabul etmektedir. Bkz. Fahreddin el-Râzî, *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*, nşr. Ahmed H. El-Sakkâ (Kahire: Mektebetü'l-külliyeti'l-ezheriyye, 1986), I, 201-202; *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, nşr. Ahmed H. es-Sakkâ (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-arabî, 1987), III, 147-149.

Râzî sonsuz olmaları bakımından sayısal sonsuzluklara karşı iki tali argüman daha ileri sürer. Bu delillerin her biri sonsuzlukların paylaşmadığı sayısal bir özelliğe (çift veya tek olmak, daha küçük kısımlara bölünebilir olmak gibi) dayanmaktadır. Her durumda da tüm sayısal söz konusu özelliğe sahipken sonsuzluk sahip değildir. Bu nedenle sonsuzluklar mevcut olamaz. Ancak Râzî *felsefe* geleneğinin ilkeleri kabul edilirse bu tür argümanların geçersiz olacağını benimsemektedir. Bu nedenle bu argümanlara ne ölçüde bağlı olduğu konusunda şüpheli yaklaşmak gerekir.

İkinci delil grubu [b] zatları bakımından sıralanmış sonsuzlukları reddeder. Özü bakımından sıralanmış bir sonsuzluk, unsurları arasında ontolojik bir ilişki (bağımlılık ve nedensellik gibi) sebebiyle öncelik ve sonralık düzeninin bulunduğu bir sonsuzluktur. Râzî'nin görüşü esasında, zatları bakımından sıralanmış sonsuz sayıda dizilerin imkânsız olduğu şeklindeki genel ilkenin uygulanmasıdır.³¹ [b] sonsuz sayıda parçaya sahip olan ve her bir parçanın bir diğer parçaya bağlı olduğu bütünlerin reddedilmesini amaçlamaktadır (örneğin sonsuz sayıda tür ve sonsuz sayıda cinsten oluşan bir tür). Ancak tüm sonsuzluklar böyle değildir. Her birinin bir diğerine bağımlı olmadığı sonsuz sayıda parçadan oluşan bütünler mevcut olabilir (örneğin sonsuz sayıda atomdan oluşan bir cisim gibi).

Buraya kadar olan tablo tutarlı görünmektedir. Râzî sayısal sonsuzlukları hem mutlak anlamda hem de zatları bakımından sıralanmış sonsuzluklara özgü olarak reddetmektedir. Ancak Râzî'nin, İbn Sînâ'ya ait *burhânu's-suddkîni* (doğruluk delili) tartıştığı *el-Mulahhas*'taki bir pasajı dikkate aldığımızda bir sorun ortaya çıkmaktadır. Bu meşhur argümanın özgün iddiası, zatları bakımından sıralanmış sonsuz sayıda mümkün nedenin var olabileceğini kabul etsek dahi böyle bir sonsuzluğun mümkün olacağıdır. Buradaki kritik nokta bu iddianın, sonsuz nedenler zincirini “mümkün” olarak niteleyebilmemiz için, onu bir bütün veya toplam olarak almamızı gerektirmesidir. Bu varsayımı karşı yöneltilmiş eleştirilerinden biri “toplam” ve “sonsuzluk” kavramlarının birbiriyle bağdaşamayacağını çünkü “toplam”ın ancak sonlu niceliklere bağlı olarak tasavvur edilebileceğini savunur.

31 Râzî, *Mebâhis*, I, 162; *Şerhu'l-İşârât*, I, 67-68.

[m6] Biz o sonsuz sayıda nedenin bir toplamı olmasını onaylamıyoruz. Çünkü “toplam” sonluluğa bağlı olarak kavranabilir. Bir sonsuzluk, sonluluğa bağlı olarak kavranabilir sıfatlarla tasvir edilemez. Bu nedenle, ancak o nedenlerin sonsuz oldukları ispatlandığı takdirde onlara “bütün” veya “toplam” sıfatlarını atfedebiliriz. Fakat bu ispatlanmış olsaydı zaten mevcut delile gerek kalmazdı.

(Râzî, *Mulahhas*, II, 580.9–12)

Râzî'nin bu itiraza karşı hamlesi, sonsuzluğun “toplam” niteliğini kavramak için zorunlu olduğu varsayımını sorgulamaktır. Bir bütünün var olabilmesi için ilgili unsurların dışlanmamış olması yeterlidir. Başka bir ifadeyle yalnızca mümkün nedenleri hiçbirini dışlamadan ele almak gereklidir. Son olarak Râzî bu durumun sonsuz nedenler zinciri için de geçerli olduğunu ekler. Nitekim “sonsuz” niteliği, toplamın unsurlarından herhangi birini veya ayrı ayrı her birini değil, toplamın kendisini tasvir etmektedir.³²

Dolayısıyla sayısal sonsuzluklarla ilgili ortaya çıkan problem şudur. Râzî, bir yandan (hem mutlak hem zatlari bakımından sıralanmış) sayısal sonsuzlukların imkânsız olduğunu iddia eder. Öte yandan ise “bütün” ve “sonsuzluk” kavramlarının bir şekilde bağdaşabileceğini ifade eder.

Bu problemi çözmenin yollarından biri, Râzî'nin yalnızca “bütün” ve “sonsuzluk” arasında yalnızca görünürde bir uyum kabul ettiğini varsaymaktır. “Bütün” ve “sonsuzluk” yalnızca birinin diğerinin inkârını *doğrudan* gerektirmemesi anlamında bağdaştırılabilir. İlk bakışta, sonsuz sayıda parçadan oluşan bir bütün kavramını çelişkisiz bir biçimde düşünmek, yani böyle bir kavramı *burhânu's-sıddıkînde* kullanmak mümkün görünmektedir. “Bütün” ve “sonsuzluk” arasındaki herhangi bir uyumsuzluk geçerlidir ancak çıkarıma dayalıdır. *Burhânu's-sıddıkînde* dikkate alınmamış başka bir çıkarım aracılığıyla (örneğin bilinebilirlik ilkesi üzerinden) geçerli hâle gelir. Bu varsayım, hiçbir bütünün sayısal bir sonsuzluk ve hiçbir sayısal sonsuzluğun da bir bütün olmadığını öne sürerek sonsuzluk ile bütün arasında hakiki ve uzamsal herhangi bir örtüşmenin varlığını reddetmektedir.

Bir başka varsayım ise Râzî'nin *burhânu's-sıddıkînin* İbn Sînâ'nın sunduğu şekliyle – yani mümkün nedenler zincirinin sonlu veya sonsuz olduğunu dikkate almak-sızın Tanrı'nın varlığını ispatlamayı amaçlayan bir argüman olarak – geçerliliğini

32 Râzî, *Mulahhas*, II, 582-583.

kabul etmediğidir. Bu durumda Râzî'nin *el-Mulahhas*'taki ifadeleri kendi görüşüne değil, yalnızca İbn Sînâ'yı varsayımsal bir muhalife karşı savunan tarafsız ve bağlayıcı olmayan bir müdafaaya karşılık gelir. Böylece söz konusu müdafaanın Râzî'nin sonsuzluk hakkındaki kendi görüşüyle uyumsuz olması bir önem arz etmeyecektir.

3. Mereolojik İçkinlik

Gerçek bir bütünün, şeylerin rastgele bir toplamından oluşamayacağı açıktır. Mereolojik bir oluşum için, yani belirli nesne kümelerinin gerçek bir bütün olabilmeleri için bazı özel koşulların bulunması gerekir.

Râzî'ye göre her bütünde, diğer parçalarla asimetrik ontolojik bir ilişkiye sahip olan en az bir parça bulunmalıdır. Buna göre söz konusu parçanın diğer parçalara bağlı olduğu ancak diğerlerinin ona bağlı olmadığı bir ilişki mevcuttur. Bu görüşe “hulûl” adını vermemin sebebi, söz konusu asimetrik ontolojik ilişkinin çoğu durumda *içkinlik* (*hulûl*) biçiminde ortaya çıkmasıdır. Genellikle “sûrî” parça olarak isimlendirilen bir parça, “maddî” parça (veya parçalar) olarak isimlendirilen diğer(ler) ine hulûl eder. Bu hulûl ilişkisi bir istisna dışında tüm durumlar için geçerlidir ve bu istisnada bile hulûl ilişkisine hâlâ bir yönden ihtiyaç duyulmaktadır.

Râzî'nin hulûl teorisi İbn Sînâ'nın mereolojik oluşum teorisinden türemiştir. Bu nedenle, İbn Sînâ'nın teorisini ana hatlarıyla ortaya koymak yerinde olacaktır. Bu çaba İbn Sînâ'nın hilomorfizmiyle tam tanım teorisi arasındaki etkileşimi dikkate almayı gerektirir. İbn Sînâ'ya göre (tasvir veya isim tanımlarının aksine) tam tanım, tanımlanan şeyin tüm özsel parçalarını listeleyerek mahiyetinin tamamını açıklar.³³ Râzî ise tam tanımları bilgilendirici bulmamaktadır ancak bu tartışma başka bir konuya aittir.³⁴

Tüm bunlar, yalnızca tanımlanabilir mahiyetlerin hilomorfik parçalara sahip olduğu anlamına değil ayrıca tanımlarla tanımlanan şeyler arasında yapısal bir müte-kabiliyetin bulunduğu anlamına gelmektedir. Tanımlar cins-fasıl şeklinde bir biçime sahiptir. Cins, tanımlananın mahiyeti ile diğer mahiyetlerin ortak olduğu tüm parça-

33 İbn Sînâ, *Şifâ*, *Medhal*, 37-41.

34 Râzî'nin tam tanımlara ilişkin eleştirisi hakkında bkz. Fedor Benevich, “Meaning and Definition: Scepticism and Semantics in Twelfth-Century Arabic Philosophy”, *Theoria* 88 (2020): 72-108.; Mehmet Özturan, “An Introduction to the Critique of the Theory of Definition in Arabic Logic: Is Complete Definition Circular?” *Nazarîyat* 4/3 (2018): 85-117.

ları ifade ederken fasıl tanımlananın mahiyetine özgü olan parçaları ifade eder. Bu tanımsal yapı, tanımlanabilir mahiyetteki hilomorfik yapıya tekabül eder. Tanımlanabilir mahiyet, ayırt edici olmayan maddi parçasına (ki bu cinse tekabül eder) hultül eden ayırt edici bir sûrî parçaya (bu da fasla tekabül eder) sahiptir.³⁵

Bu yapısal mütekabiliyet cismani cevherler söz konusu olduğunda anlaşılırdır. Örneğin “insan” mahiyeti ayırt edici sûrî parça olan “akli nefis” (ki bu “akli” faslına tekabül eder) ile ayırt edici olmayan maddi parça “hayvan cismi”nin (ki bu da “hayvan” cinsine tekabül eden) birleşiminden oluşur.³⁶ Daha az belirgin ancak eşit derecede önemli olan bir başka örnek sayılardır. İbn Sînâ açıkça her sayının (örneğin on) diğer her sayı türünden ayrı bir şekilde kendi türünü oluşturduğunu belirtir. Söz konusu türün mahiyeti birimlerin çokluğuna indirgenemez. Her sayı kendisine özgü olan kurucu ve bütüncül bir surete sahiptir (örneğin on-luk).³⁷ Bu suret, o sayının türüne ait olan sûrî parçadan başka bir şey değildir ve tanımda onun faslı olarak yer alır. Aynı şekilde tanımlanabilir mahiyetlere ilişkin hilomorfik anlayış burada da kendisini gösterir: her sayı türü, (“ayrık çokluk” cinsine tekabül eden ve birimlerin çokluğundan ibaret olan) maddi bir parçanın ve (“on” faslına tekabül eden on-luk şeklindeki) sûrî bir parçanın birleşiminden oluşur.

Bu teori pek çok durumda problematik hâle gelmektedir. İbn Sînâ'nın kendisinin de belirttiği gibi tanım-tanımlanan mütekabiliyetinin tüm tanımlanabilir mahiyetleri kapsayacak şekilde genişletilmesi ciddi engellerle karşılaşır. Zira arazların çoğu (algılanabilir nitelikler, sürekli nicelikler gibi) ve gayri cismani cevherler (insan nefsi gibi) tanımlarındaki parçalara denk gelen somut varlık parçalarına sahip değildir. Bu sorunlar, bu tür varlıklara ait fasıl ve cinslerin zihinde üretildiği şeklindeki İbn Sînâcı ifadeyi açıklar. Bu düşünce İbn Sînâ sonrası dönemde zihnî terkip (*terkîb-i zihni*) ile daha da geliştirilmiştir. Buna göre bazı mahiyetler haricî varlıklarında değil yalnızca zihindeki varlıklarında bileşiktir.³⁸ Râzî, kavramsalcılığa yönelik daha genel eleştirisinin bir parçası olarak zihnî terkip çözümünü eleştirir.³⁹

35 İbn Sînâ, *Şifâ', İlâhiyyât*, I, 213-217.

36 İbn Sînâ, *Şifâ', İlâhiyyât*, I, 238, 240, 244-245, 248.

37 İbn Sînâ, *Şifâ', İlâhiyyât*, I, 119-120.

38 İbn Sînâ, *Şifâ', İlâhiyyât*, I, 239-240. Zihnî terkip konusunda bkz. Râzî, *Mebâhis*, I, 147-149; *Mulâhasas*, I, 308-309.

39 Francesco O. Zamboni, “Weak Discourses on People's Lips. Fakhr al-Dîn al-Râzî against Representationalism and Conceptualism”, *Nazariyat* 9/2 (2023): 69-112. Râzî'nin vardığı sonuç, tanım-

Artık Râzî'nin kendi hulûl teorisini ele alabiliriz. İbrahim'in de belirttiği gibi⁴⁰ Râzî'ye göre bir bütünüün var olabilmesi için o bütünüün parçalarından biriyle diğerleri arasında bir tür bağımlılık ilişkisinin mevcut olması gerekir (parçalar-arası içsel bağımlılık).

[m7] Bütün parçaların diğer parçalardan bağımsız olması imkânsızdır. Bir şahsın yanına yerleştirilmiş bir taş [ile o şahıs] bütün bir doğa oluşturmaz. "On"un birimlerden oluşması, bir karışımın çeşitli ilaçlardan oluşması, bir ordunun tek tek [askerlerden] oluşması ve bir kasabanın evlerden oluşması, birleştirici yapının (*hey'et-i içtimâ'yye*) [bu türden her] bileşiğin bir parçası olmasından dolayıdır. Bu parça [diğer parçalara] bağlı olan sûrî parçadır.

(Râzî, *Mulahhas*, 1:308.6–12)

Râzî ayrıca bu bağımlılığın tek yönlü olması gerektiğini açıklar. Bu ilişkinin çift yönlü olması döngüsellığe neden olacağı için imkânsızdır. Ayrıca bağımlılık, bir parçanın diğerlerine bağlı olacağı şekilde parçalar-arası içsel bir bağımlılık olmalıdır. Parçaların parça olmayan başka bir şeye bağlı olduğu dışsal bir bağımlılık yeterli değildir.⁴¹ Bileşik bir bütün ancak tek yönlü ve parçalar arası içsel bir bağımlılıkla mümkündür. Râzî'nin "sûrî parça" (*el-cüz'üs-sûrî*) ile kastı, en azından burada sayılan durumlar için söz konusu bağımlılık ilişkisinin "hulûl ilişkisi" olduğudur. Eğer sûrî parçalar varsa maddi parçalar ve bunlar arası hulûl ilişkisi de olmalıdır.

Genellikle sûrî parçalara özgü olduğu varsayılan bir özellik de onların epistemik açıdan ayırt edilebilir olmasıdır. Yani parçası oldukları bileşik mahiyetleri diğer tüm mahiyetlerden ayırmada kullanılabilirler. Yaygın kanı, bir mahiyetin sûrî parçasının tanımında yer alan fasla karşılık geldiğidir (örneğin, "hayvan nefsi" şeklindeki sûrî

lanabilir olmalarını sağlamak için söz konusu mahiyetlerin zihin dışı terkiplerinde ısrar etmemiz gerektiği değil, tanımlanabilir olduklarını tamamen reddetmemiz gerektiğidir. Çünkü bu sözde tanımlarındaki cins ve fasla tekabül eden zihin dışı parçaları bulunmamaktadır. (*el-Cüz'ül-evvel*, 109b-113b).

⁴⁰ İbrahim, "Beyond Atoms and Accidents", 70, 110-111.

⁴¹ Râzî, *Mebâhis*, I, 147. Parçalar-arası herhangi türden bir içsel bağımlılık olmaksızın dikkate alınan parçalar-dışı bağımlılık, birliği kendisine dışsal bir şeye dayanan "kusurlu" bir mahiyetle sonuçlanacaktır. Bunun bir örneği, tek bir cevherde bulunan iki ayrı arazın bileşimi olabilir. Burada iki arazdan hiçbirisi diğerinin nedeni değildir ve söz konusu cevher, bileşimin parçalarından biri olarak kabul edilmez (örneğin, tek bir insana hulûl etmiş olan "irade" ve "beyazlık" arazlarının bileşimi). Salt parçalar-dışı bağımlılık, bu bölümün geri kalanında tartışılan, parçalar-arası içsel bağımlılıkla birleşen parçalar-dışı bağımlılık durumuyla karıştırılmamalıdır. Oradaki parçalar-dışı bağımlılık standart olmasa da kabul edilebilir bir durumdur.

parça “hayvan” tanımındaki “algılayan ve iradi olarak hareket eden” fasılasına tekabül eder). Ancak sûrî parçalara dair bu görüş, Râzî'nin sunduğu bazı sıra dışı durumları kapsamamaktadır. Bu nedenle “sûrî parça” terimini daha genel bir anlamda kullanmak yerinde olur. Bu kullanımda, parçanın oluşturduğu bütün için zorunlu olarak ayırt edici (yani fasıl) olması gerekmez, sadece “başka bir parçaya hulûl eden parça” olması yeterlidir.

Özetleyecek olursak, mereolojik oluşumun standart ve en kolay kavranan örnekleri (insan yapımı şeyler, organizmalar, sayısal toplamalar) ayırt edici olmayan maddi parça(lar)da bulunan ayırt edici bir sûrî parça gerektirir. Farklı ve standart dışı olan durumlar için ise dört meseleyi ele almamız gerekir.

[1] Hulûl ilişkisinin mereolojik oluşum için her zaman gerekli olup olmadığı.

[2] Tek başına hulûl ilişkisinin kapsamlı olup olmadığı, yani tüm mereolojik oluşum durumlarını açıklamak için yeterli olup olmadığı.

[3] Sûrî parçaların her zaman ayırt edici olup olmadığı.

[4] Sûrî parçaların, maddi parçaların fail nedenleri olup olamayacağı.

Yukarıda alıntılanan pasaj, hakiki bir bütünün parçalar-arası ve tek-yönlü bağımlılık gerektirdiğini belirtmektedir. Ancak bu tür bir bağımlılığın [1] her zaman içselliği gerekli kıldığı doğrudan açık değildir. Nitekim, fail nedensellik de bağımlılık ilişkisini gerekli kılabilir. Bir eser de tek yönlü bir şekilde nedenine bağlı olduğundan, fail bir neden ve onun eseri bir bütünün iki parçasını oluşturabilir.

Râzî “on”, “karışım” ve “ordu” gibi bütünlerin sûrî bir parçası olduğunu açıkça belirtir. Bu, parçalar arasında bir hulûl ilişkisi olduğunu gösterir. Ancak Râzî, sûrî parçaları aslında, on, karışım ve ordu gibi bütünlerin bağımlılık şartına aykırı olduğunu savunacak varsayımsal bir muhatabı bertaraf etmek için kullanır (örneğin biri “on”u oluşturan birimlerin birbirinden bağımsız olduğunu savunabilir). Râzî'nin bu hamlesi tek başına ele alındığında, onun hulûl ilişkisine yaptığı vurgunun bütün olmaları bakımından tüm bütünler için geçerli olmadığını, yalnızca belirli bütünler özelinde geçerli olduğunu gösterebilir.

Ancak Râzî'nin metinlerine yönelik daha detaylı bir çalışma, bir bütünün oluşması için hulûl ilişkisinin daima mevcut olması gerektiğini göstermektedir. Fail neden tek başına yeterli değildir. Râzî bu konuda oldukça açıktır. Ona göre bir fail neden ile onun eseri hulûl ilişkisi ile birleşmemişse bir bütün oluşturmazlar. Râzî ilginç bir şekilde

bu argümanın, “insan” “akli nefis” ve “hayvan bedeni”nden oluşan hakiki bir bileşiktir şeklindeki İbn Sînâci teoriyi çürüttüğünü belirtir. Çünkü İbn Sînâya göre akli nefis bedene hulûl etmez. Aksine, kendi başına kaim ve gayri cismani bir cevherdir.

[m8] Bu tür şeylerin toplamı, hakiki birliğe sahip bir tür-mahiyetle sonuçlanmaz; bu gerçek, nefis ve hayvan bedeninin [birleşiminden] tek bir mahiyetin ortaya çıktığı ve bu tek mahiyetin “insan” olduğu iddiasını geçersiz kılar. Çünkü bu ikisi özünde farklı cevherlerdir. İlişkili olmalarının tek sebebi nefsin hayvan bedenini kontrol etmesidir. Bu tür bir ilişki [nefsin] “hayvan bedeni”nin bir faslı olması için yeterli olsaydı, Yüce Yaratıcı’nın da kontrol ettiği “dünya” için bir fasıl olması gerekirdi.

(Râzî, *Mulahhas*, 1:316.7–12)

Râzî bir tür fail nedensellik olan *tedbir* (kontrol) üzerinde özel olarak durur. Ancak, onun söylemi fail nedensellik için genel olarak geçerlidir, çünkü Tanrı evrenin hem mutlak anlamda fail nedeni hem de kontrol edici nedenidir. Dolayısıyla mereolojik oluşum için her zaman hulûl gereklidir. Fail nedensellik, [i] hulûl ilişkisi sonucu veya [ii] hulûl ilişkisiyle beraber mevcut olsa bile hem genellikle gereksiz hem de daima yetersizdir. [i] aşağıda tartışılacaktır. [ii] bir bileşiğin maddi parçası, sûr parçasının hem fail nedeni hem de hulûl ettiği konu olduğunda doğrudur. Buna örnek olarak, bir mahiyet ve onun zorunlu ihtiyaçlarından birinden oluşan bileşik verilebilir (örneğin, insanlık ve gülebilmek ya da insanlık ve hareket edebilme); bu bileşiğin ilişkisi hem hulûl açısından (ilazım mahiyete hulûl eder) hem de fail nedensellik (ilazım mahiyetten kaynaklanır) açısından açıklanabilir.

Bu noktada, [2] hulûl ilişkisinin kapsamlı olup olmadığı, yani tüm mereolojik oluşum durumlarını tek başına açıklayıp açıklayamayacağı hâlâ açık bir sorudur. Bir pasaj bunun böyle olmadığını ve belirli bütünlerin hulûl ilişkisi ve fail nedenselliğin belirli bir kombinasyonu ile açıklandığını öne sürmektedir.

[m9] [Bir başka ihtimal de iki parçanın] tek bir varlıkta bulunan sıfatlar olmasıdır. Bununla birlikte, biri diğerinden hem daha dar kapsamlı hem de onun için fail bir nedendir. Bunun bir örneği şudur: “Karışımın bozulması” ve “ısı” sıfattır; “bozulma”, “ısı”dan daha dar kapsamlı ve onun bir nedenidir. Bunların toplamı tek bir isimle “ateş” olarak adlandırılır. Cins, kaplam bakımından geniş olan ve neden olunan sıfattır; fasıl ise kaplam olarak dar ve neden olan sıfattır.

(Râzî, *Mulahhas*, I, 315.7–11)

Burada mereolojik oluşum için gereken ontolojik yapı çoğu durumda olduğu gibi tek değil iki katmanlıdır. İlk olarak, parçalar-dışı bir hulûl ilişkisi söz konusudur: Her parça, kendisi bir parça olmayan bir başka şeye hulûl eder. Ardından, parçalar-dışı hulûl ilişkisinin mevcut olması şartıyla ve onun bir sonucu olarak bir parçalar-arası içsel nedensellik söz konusudur: Her ikisi de aynı konuya hulûl etmiş olan iki parçadan biri diğerrinin fail nedenidir. Râzî'nin bir bütünün oluşması için gerekli gördüğü parçalar-arası, tek-yönlü bağımlılığı, yalnızca parçalar-arası nedensellik ve parçalar-dışı hulûl ilişkisi birleşerek sağlayabilir.

[3] Sûrî parçaların bütünleri için ayırt edici olup, maddi parçaların ayırt edici olmaması her zaman söz konusu mudur? Maddi parçaların ayırt edici olup sûrî parçaların ayırt edici olmaması mümkün müdür ya da sûrî ve maddi parçalar ayırt edicilik açısından farklılık göstermeksizin her biri diğeri kadar ayırt edici olabilir mi?

Râzî, ayırt ediciliğin zorunlu olarak sûrî parçalara özgü olmadığını açıkça belirtir. Maddi ve sûrî parça eşit derecede ayırt edici olabilir. Bunun en açık örneği ilk madde ve cismani surettir. Her ikisi de bileşik mahiyet olan “cisim” için ayırt edicidir, çünkü gayri cismani olan her şey ne ilk maddeye ne de cismani surete sahiptir.⁴²

Ayrıca, özellikle maddi parçaların ayırt edici olup sûrî parçaların ayırt edici olmadığı durumlar da olabilir.

[m10] Faslın, türün cinsteki payının varlık nedeni olduğu [durum] iki şekilde düşünülebilir. Birincisi, faslın kendi kendine kaim olduğu, cinsin onun sıfatı olduğu ve türün bunların toplamından oluştuğu durumdur.

(Râzî, *Mulahhas*, I, 315.3–6)

[m11] “Beyaz”ı “insan”a atfettiğinizde ve sonra bu ikisinin toplamını tek bir isimle adlandırdığınızda, cins fasla bağlı olur ama ondan kaynaklanmaz.

(Râzî, *Mulahhas*, I, 316.3–4)

“Beyaz insan” ifadesinin, parçaları “beyaz” ve “insan” olan gerçek bir bütüne atıfta bulunduğunu ve aynı şeyin “beyaz duvar” için de geçerli olduğunu varsayalım. Maddi parça ayırt ediciyken, sûrî parça ise ayırt edici değildir. Çünkü iki bütün “beyaz”da

42 Râzî, *Mulahhas*, I, 312. Râzî, İbn Sînâ'nın “cisim” mahiyetiyle ilgili hilomorfik açıklamasını kabul etmez. Ancak bu, kavramsal bir imkânı örneklendirmek için ondan yararlanamayacağı anlamına gelmemektedir.

ortak iken “beyaz”ın konuları olan “insan” ve “duvar”da farklılık gösterir. Râzî, maddi parçaların ayırt edici olabileceğini kabul ederek, cins-fasıl yapısının, tanımlananın mahiyetindeki hilomorfik bir yapıya tekabül etmesi gerektiği ve ayırt edici sûrî parçanın ayırt edici olmayan maddi parçaya hulûl ettiği şeklindeki İbn Sînâcı varsayımı açıkça terk eder. İbn Sînâcı varsayım genellikle doğru olmasına rağmen zorunlu değildir. Herhangi bir konu-sıfat yapılanması ne olursa olsun bir bütün oluşturur.

Ancak Râzî’nin standart İbn Sînâcı teoriden ayrılması daha da derinleşmektedir. İbn Sînâ’ya göre ayırt edicilik sûrî parçalara özgü olmanın yanı sıra bağlamdan bağımsızdır. Bağlamdan bağımsız olarak (yani mahiyeti karşılaştırdığımız şey ya da şeyler kümesinden bağımsız olarak) bir mahiyetin bir parçası (sûrî parçası) daima ayırt edicidir. Öte yandan Râzî, bazı durumlarda ayırt ediciliğin bağlama göre değişebildiğini, yani bileşik bir mahiyetin hangi parçasının ayırt edici olduğunun, mahiyeti hangi şey ya da şeyler kümesiyle karşılaştırdığımıza bağlı olduğunu kabul eder.

[m12] Eğer bir mahiyet, her biri diğerinden kaplam olarak bir açıdan daha geniş ve diğer bir açıdan daha dar olan iki şeyden oluşuyorsa, o zaman bu iki şeyden her biri bazen “bu nedir?” sorusuna cevap olarak, bazen de “bu hangisidir?” sorusuna yanıt olarak söylenir. “Hayvan” ve “beyazlık” buna bir örnektir. Bunlardan her biri kaplam olarak bir açıdan diğerinden daha geniş, bir başka açıdan ise daha dardır. Bu nedenle bu ikisinden oluşan mahiyeti “beyaz olmayan [hayvan]”dan ayırmak istediğimizde “hayvan” cins, “beyaz” ise fasıl olacaktır. “Hayvan olmayan [beyaz]”dan ayırt etmek istediğimizde ise “beyaz” cins ve “hayvan” fasıl olacaktır.

(Râzî, *Mulahhas*, 1:81.4–9)⁴³

Daha önce, sûrî parçaların hulûl ilişkisi açısından maddi parçaya bağlı olması gerektiğini görmüştük. Peki [4] maddi parçalar fail nedensellik açısından sûrî parçalara bağlı olabilir mi? İbn Sînâ açıkça bir fasılın, cinsteki payının varlık nedeni olduğunu ya da başka bir deyişle bir suretin, hulûl ettiği madde parçasının varlığının fail nedeni (ya da nedeninin bir parçası) olduğunu söyler.⁴⁴

İbrahim’in haklı olarak belirttiği gibi,⁴⁵ Râzî bu pozisyonu tutarlı bir şekilde reddeder: Sûrî parça asla maddi parçanın fail nedeni olamaz. Râzî’nin bu konudaki

43 Krş. Râzî, *el-Cüz’ü’l-evvel*, 101a-101b.

44 İbn Sînâ, *Şifâ’, İlâhiyyât*, I, 238.

45 İbrahim, “Beyond Atoms and Accidents”, 80-95.

gerekleştirmesi oldukça karmaşıktır ve ayrıntıları bu çalışmayla yalnızca kısmen ilişkilidir. Râzî özetle, kendi tezini desteklemek için iki farklı genellik düzeyinde iki argüman sunar.⁴⁶

[m13] Bir hayvan veya bitki bedeni, o bedeni hayvan ya da bitki kılan sıfatların yok olmasından sonra da varlığını sürdürür. Bu sıfatlar o bedenin varlık nedenleri olsaydı, neden yok olduğunda eseri devam edemeyeceği için bu durum gerçekleşemezdi. Ayrıca [suretler] cisimlere hulûl eder, dolayısıyla onlar için neden olamazlar çünkü döngüsellik imkânsızdır.

(Râzî, *Mulahhas*, 1:313.11–14)

İlk argüman maddi parçaların kalıcılığıyla ilgilidir ve sûrî parçaların varlığa geldiği ve yok olduğu özel durumlar için geçerlidir. Maddi parçalar, sûrî parçalarının yok olmasından sonra da varlığını sürdürür (örneğin, bir atın bedeni, atlık suretinin yok olmasından, yani atın ölümünden sonra da varlığını devam ettirir). Hiçbir eser, fail nedeni yok olduktan sonra varlığını sürdüremez. Dolayısıyla, sûrî parçalar maddi parçaların nedeni olamaz.

İkinci argüman bağımlılıktaki döngüsellik ihtimaliyle ilgilidir ve sûrî parçaların zamansal kalıcılığına bakılmaksızın genel olarak tüm durumlar için geçerlidir. Sûrî parçalar hulûl ilişkisi açısından maddi parçalara bağlıdır. Eğer maddi parçalar nedensellik açısından sûrî parçalara bağlı olsaydı, bağımlılık döngüsel olurdu. Sûrî olan maddi olana, maddi olan da sûrî olana bağlı olurdu ki bu imkânsızdır.

İkinci argümana yönelik temel itiraz, sûrî parçanın ona bağlı olmaksızın maddi parçaya hulûl edebileceğini ve böylece döngüsel bir bağımlılık olmayacağını varsayar. Bu durum şu şekilde gerçekleşecektir. İlk olarak, sûrî parça maddi parça(lar)a neden olur. Daha sonra, sûrî parçanın maddeye hulûl etmesine ya maddî parça ya da sûrî parçanın kendisi neden olacak ve böylece sûrî parça maddi parçanın varlığı koşuluyla ve birincil olana bağlı ikincil bir eser olarak meydana gelecektir. Râzî, *el-Mulahhas*'ta bu itiraza kesin bir cevabı olmadığını kabul etmekle birlikte, bu itirazın diğer İbn Sînâcı teorileri reddetmeye yol açtığı için⁴⁷ İbn Sînâcı görüşü savunan hasımlarının pek işine yaramayacağını belirtmektedir. Bununla birlikte, *el-Metâlib*'de,

46 Râzî, *Mulahhas*, I, 313-314.

47 Örneğin, suretin varlığa gelişinin maddenin hazırlanmasına bağlı olduğunu reddetmeye yol açar, bkz. Râzî, *Mulahhas*, I, 359.

itirazın ortaya attığı senaryoyu çürütmek için bedhî bilgiye başvurur. Bağlımlılık, hulûl kavramında bedhî olarak bulunur ve dolayısıyla bir şey bir şeye hulûl ediyorsa ondan bağımsız olamaz.⁴⁸

Râzî'nin sûrî parçaların maddi parçalar üzerindeki fail nedenselliğini reddetmesi özellikle önemlidir. İbn Sînâ'ya göre nedensel statü, cevherî suretler ile salt arazlar arasındaki ayırt edici unsurdur. Suretler kendi hulûl ettikleri konuların fail nedeni-ken arazlar ise değildir. Râzî, *el-Mebâhis*'te bunu açıkça kabul ederek kendi teorisine göre cinsler (yani ayırt edici olmayan maddi parçalar) ile cinslerin fasılları (yani ayırt edici sûrî parçalar) arasındaki ilişkinin nihai olarak türler ve onların hassaları arasındaki ilişki ile aynı olduğunu belirtir.⁴⁹ Başka bir deyişle, her mahiyetin ayırt edici sûrî parçası aslında sadece maddi parçalarına özgü bir araz konumundadır. Aynı şekilde, belirli bir türe özgü herhangi bir araz da ayırt edici olmayan maddi parçası o tür olan bir mahiyetin ayırt edici sûrî parçası olacaktır.

Fasıl ve *hassanın* aynı ontolojik statüye sahip olması, belirli bir şeyin bir fasıl ya da hassa olup olmamasının o şeyin kendi doğasından kaynaklı olmadığı, daha ziyade söz konusu bütüne göre belirlendiği anlamına gelir. Râzî'nin açıkladığı gibi, bileşik bir mahiyet olan "sıcak cisim"e göre "ısı" (sıcak cismin bir parçası olarak) fasıl iken, aynı mahiyete göre "hafiflik" ("ısı"nın bir lazımı olarak) *hassadır*. "Hafif cisme" göre ise "hafiflik" ve "ısı" için tam tersi geçerlidir.⁵⁰

Şimdiye kadar açıkladıklarımızı özetleyelim. [1] Bütünlerin oluşumu için hulûl ilişkisi gereklidir, ancak [2] fail nedensellik de yine hulûl ilişkisinin de olması şartıyla gerekli olabilir. [3] Sûrî parçalar, oluşturdukları bütünler için her zaman ayırt edici değildir ve ayırt ediciliğin kendisi de bağlama göre değişebilir. [4] Sûrî parçalar maddi parçalara neden olamaz.

48 Râzî, *Metâlib*, II, 102-103.

49 Râzî, *Mebâhis*, I, 161-162.

50 Râzî, *Mulahasas*, I, 315-316. Râzî'yi, şeyleri fasıl veya hassa olarak tanımlamamızı gelişiğüz el bir hâle getirdiği, yani söz konusu şeylerin herhangi bir nesnel özelliğine değil, belirli bir bütün yerine bir başkasını seçmeye yönelik öznel bir karara dayandırdığı için eleştirmek mümkündür. Ancak bu eleştiri yanıltıcıdır. Râzî sadece fasıl-olmaklığın ve hassa-olmaklığın göreceli olduğunu söylemektedir. Bir şeyin monadik olması (göreceli olmaması) nesnel (gelişiğüz el-olmayan) olduğu anlamına gelmediği gibi göreceli olması da gelişiğüz el olduğu anlamına gelmez. Nitekim göreceli tasvirler de nesnel olabilir (örneğin ebeveynlik, evlatlık gibi). Râzî'nin teorisini, sırf bir şeyi fasıl veya hassa olarak belirlemek ilişkisel varlıklardan hangisini dikkate aldığımıza bağlı kıldığı için gelişiğüz ellikle suçlamak, bir canlının ebeveyn veya çocuk olarak tanımlanmasının ilişkisel varlıklardan hangisini dikkate aldığımıza bağlı olduğu için biyolojiyi gelişiğüz ellikle suçlamaya benzer.

Bu dört noktayı birlikte ele almak, Râzî'nin özgün bir teori olarak *el-Mulahhas*'ta tanıtip *el-Metâlib*'de geliştirdiği bir bütün oluşturabilecek muhtemel yapılara ilişkin tasnifini daha iyi anlamamızı sağlar.⁵¹ Râzî ayrıca beşinci ve daha genel bir ilkeye de başvurur. Bu ilkeye göre, türsel açıdan özdeş olan nedenler farklı eserler yaratamaz. Mereolojide bu ilke, bir mahiyetin ayırt edici olmayan parçasının, ayırt edici olan parçasının fail nedeni olamayacağı anlamına gelir.⁵²

Râzî'nin tasnifi şu ana kadar açıklanan tüm kavramları kullanır; hulûl, fail nedensellik ve ayırt edicilik. Aşağıda sadece Râzî'ye göre bütün oluşturabilecek yapıları listeledim. Eğer belirli bir yapıdan bahsedilmemişse, bunun sebebi şimdiye kadar sunulan ilkelerden biriyle çelişiyor olmasıdır.

51 Râzî, *Mulahhas*, I, 313-316; *el-Cüz'ül-evvel*, 96a-96b. Râzî başka bir sınıflandırma sunmakla birlikte onun da İbn Sînâ'nın teorisine dayandırır. Râzî'nin reddettiği bu teoriye göre fasıllar cinslerin fail nedenleridir. (*Mulahhas*, I, 310-311).

52 Bir mahiyetin ayırt edici olmayan parçası tanım gereği başka bir mahiyette de mevcuttur. Özdeş nedenler özdeş eserlere sahip olmalıdır. Bu nedenle, ayırt edici olmayan parçanın bir eseri olduğu varsayılan ayırt edici parça, her iki mahiyette de mevcut olacak ve bunun sonucunda da saçma bir şekilde artık ayırt edici olmayacaktır.

Bütün Oluşturabilecek Yapı Türü		Örnek
(a) Parçalar-arası hulûl ilişkisi		
	(aa) Sûrî parça ayırt edicidir, maddi parça ayırt edici değildir (hiçbiri diğerine neden olamaz)	
	(aaa) Sûrî parça, maddi parçaya ilişkin belirli bir düzen ve yapı gerektirmez	Bir sayı
	(aab) Sûrî parça, maddi parçaya ilişkin belirli bir yapı gerektirir	İnsan yapımı bir şey
	(aac) Sûrî parça, maddi parçada belirli bir yapı ve ortaya çıkan özel sıfatlar gerektirir	Bir organizma
(ab) Maddi parça ayırt edicidir, sûrî parça ayırt edici değildir		
	(aba) Maddi parça sûrî parçaya neden olur	Bir mahiyet + kaplam olarak daha geniş bir lazım ("hareketli insan")
	(abb) Maddi parça sûrî parçaya neden olmaz	Bir mahiyet + ayrılabilir, kaplam olarak daha geniş bir araz ("beyaz insan")
(ac) Sûrî ve maddi parça ayırt edicilik açısından farklılık göstermez ⁵³		
	(aca) Maddi parça sûrî parçaya neden olur	Bir mahiyet + kaplam olarak eşit bir lazım ("gülebilen insan")
	(acb) Maddi parça sûrî parçaya neden olmaz	<i>Felsefeye</i> göre "cisim" (=ilk madde + cismani suret)
(b) Parçalar-dışı bir hulûl ilişkisinin mevcut olması şartıyla parçalar-arası içsel bir fail nedensellik		"Ateş" (= mizacın bozulması + yüksek sıcaklık)

4. Mereolojik İndirgemecilik

İndirgemecilik teorisine göre bütün parçalarının toplamıyla veya bir araya getirilmiş parçalarıyla özdeştir. Belirli bir bütünün tüm parçaları listelendiğinde, o bütün tüm yönleriyle açıklanmış olur.

53 Bu tür, Râzî'nin sınıflandırmasında açıkça zikredilmez; ancak Râzî'nin başka yerlerde yaptığı açıklamalardan bunu çıkarabilmek mümkündür. Örneğin Râzî, *Mulahhas*, I, 312.

Râzî'nin indirgemeciliği, hulûl teorisinin aksine, *felsefed*en değil kelâmdan gelmektedir. Nitekim İbn Sînâ'nın birçok ifadesi indirgemecilikle çelişir.⁵⁴ İbn Sînâ önce, hilomorfik bir bileşiğin mahiyetinin “suret ve maddeyi bir araya getiren bileşimin kendisi, yani ikisinden meydana gelen birlik olduğunu” (*hiye nefis haze't-terkîb el-câmi' li's-sûre ve'l-mâdde ve-l-vahde el-hâdis*e minhumâ) savunur.⁵⁵ Daha sonra, bileşik bir mahiyetin (“insan”), parçalarına (“aklı”, “hayvan”) dikkat edilmeksizin tasavvur edilebileceğini ileri sürer.⁵⁶ Bu olasılığı kabul etmek, bütünün parçalarının toplamından başka bir şey olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Çünkü eğer aynı olsalardı, bütünü parçaların toplamı olarak tasavvur etmek zorunlu olarak parçaları tasavvur etmeyi gerektirirdi. Ayrıca İbn Sînâcı tanımların bilgilendirici olabilmesi için de indirgemeciliğin geçerli olmaması gerekir. Çünkü *tanımlayanlar* (tanımda geçen parçaların toplamı) ile *tanımlanan* (tanımlanacak bütün) arasında bir fark olmalıdır; aksi takdirde tanımlar döngüsel olacak ve dolayısıyla bilgilendirici olmayacaktır.⁵⁷

Tüm bunların aksine, kelamın minimalist ontolojisi indirgemecilikle çok iyi uyuşmaktadır. Eğer tek hakiki varlık atomlar, arazlar ve Tanrı ise, parçalarına indirgemez olan bütünlerin dâhil olabileceği hiçbir ontolojik kategori yoktur.⁵⁸ Bu durum

54 İbn Sînâ, *Şifâ', İlâhiyyât*, I, 238; Behmenyâr İbn Merzûbân, *et-Tahsîl*, nşr. Murtazâ Mutahharî (Tahran: Enteşârât-i Dâneşgâh-i Tahrân, 1996), 512.

55 İbn Sînâ, *Şifâ', İlâhiyyât*, I, 245.

56 İbn Sînâ, *Şifâ', Medhal*, 34-35.

57 İlginç bir şekilde Tûsî, Râzî'nin eleştirilerine karşı *felsefenin* tanım teorisini savunurken bütünün parçaların toplamını aştığını iddia eder. Nasîruddîn et-Tûsî, *Nakdül-Muhassal*, nşr. Abdullah Nûrânî. (Beyrut: Dârü'l-advâ, 1985), 17; “Ta'dilü'l-mi'yâr fi nakd Tenzilî'l-efkâr”, *Mantık ve mebahis-i elfâz* içinde, nşr. Mehdî Muhakkik ve Toshihiko Izutsu (Tahran: Institute of Islamic Studies McGill University-University of Tehran, 1974), 156. Bununla birlikte, Râzî sonrası yazarların çoğu, tam tanımların bilgilendirici oluşunu indirgemecilikle uyumlu bir şekilde savunmaya çalışmaktadır: Efdalüddîn el-Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr*, nşr. Khaled Al-Ruhayeb (Tahran: Mü'essase-i Pecnûhî-i Hikmet ve Felsefe-i İran - Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2010), 67; Esîruddîn Ebherî, “Tenzilü'l-efkâr fi ta'dilü'l-esrâr”, Tûsî, *Ta'dilü'l-mi'yâr* içinde, 155-156; *Mekâsid*, 108a; Necmeddîn el-Kâtibî, *Mufasssal fi Şerhi'l-Muhassal*, nşr. Saîd Fûda, Abdülcebâr Ebû Suneyne ve Muḥammed A. Ebû Gûş (Amman: el-Asleyn li'd-dirâsât ve'n-neşr, 2018), 60-61, 63; Adudüddîn el-icî, *el-Mevâkıf fi 'ilmü'l-kelâm* (Beyrut: âlemü'l-kütüb, ty.), 13; Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. Mahmûd A. el-Dimyâtî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998), I, 116-122; Kutbüddîn er-Râzî et-Tahtânî, *Levâmiu'l-Esrâr fi Şerhi Metâlii'l-Envâr*, nşr. Ebü'l-Kâsım er-Rahmânî (Tahran: Mü'esM sase-i Pecnûhî-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 2014), 360-366. Bu yazarlardan bazılarını dikkate alan bir çalışma Hassan Rezakhany tarafından yürütülmüştür (“The Arabic Meno: Some Debates on Meno's Paradox from the 13th to 15th centuries”, Yayınlanmamış Yazı).

58 Kelama göre araz kategorisi, Aristotelesçi muadiline göre daha dar kapsamlıdır. Temelde algılanabilir sıfatları, hayat ve hayatla ilgili nitelikleri, *ekvâm* (konum belirleyicileri) ve *te'lifî* (cismani katılım) içerir.

özellikle, organik bütünler (örneğin insanlar) gibi şeyler için bile hakiki bir ontolojik birliğin söz konusu olduğunu kabul etmeyi reddeden Eş'arîler için geçerlidir.⁵⁹ İbnü'l-Melâhimî'yi (ö.1141) güvenilir bir yorumcu olarak kabul edersek, onun yorumlarına dayanarak aynı şey Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (ö.1044) için de söylenebilir.⁶⁰ Behşemîler söz konusu olduğunda durum daha karmaşıktır. Benevich'in yorumuna göre Behşemîler'in antropolojisi indirgemeciliği desteklememektedir. Buna göre insanlar "cevherî bileşikler" ya da bütünlerdir; bu bütünler maddi parçalarına bağlı olarak var olsalar da onlara indirgenemez.⁶¹

Râzî'nin indirgemecilik konusundaki ilk kaynağı, çalışmalarını çok iyi bildiği Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin takipçisi olan İbnü'l-Melâhimî'dir.⁶² İbnü'l-Melâhimî, *et-Tuhfe*'de indirgemeciliği kelimcilerin standart pozisyonu olarak sunar ve bunun karşısına ise *felâsîfeye* atfedilen indirgemecilik karşıtlığını yerleştirir.

[m14] [*felâsîfe*], [parçalar] birleştirildiğinde ortaya çıkan şeyin ne parçaların toplamı (*mecmû'*) ne de tek tek parçalardan biri olduğunu, aksine –örneğin bir yatak gibi– yeni bir şeyin ortaya çıktığını söyler. Sanki şeker ve sirke karıştırıldığında bu parçalardan ortaya çıkan şeyin ne sirke ne bal ne de bunların toplamı olan bir şey olduğunu, aksine bu şeyin bal sirkisi [adı verilen bir karışım] olduğunu söylerler [...]. [Kelimcılar ise] başka bir şeyin meydana geldiğini düşünmezler.

(İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfe*, 16,5–8)

Bütün, parçalarının toplamı ile aynıdır. Bu ise toplama indirgenemeyen bir şey değildir. Bunun nedeni, bütün ve parçalarının toplamının kavramsal olarak birbirinden ayrılmaz olmasıdır (birini diğerini tasavvur etmeden tasavvur edemeyiz) ki bu

59 Ayman Shihadeh, "Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit", *The Muslim World* 102/3-4 (2012): 433-477.

60 İbnü'l-Melâhimî'ye göre bütünler (organik olanlar bile) haricî veya mecazi anlamda bir birliktir. Birlik olarak görünmelerinin sebebi ya parçalanmalarının zor olması ya tek tek parçaların göstermediği nedensel güçler sergilemeleri ya da tek tek parçalar için geçerli olmayan isimlerin atfıta bulunduğu şeyler olmalarıdır. İbnü'l-Melâhimî'nin organik bütünlerle ilişkin teorisi için bkz. Francesco O. Zamboni, "Like Mending a Torn Fabric. Anthropology and Eschatology in Ibn al-Malâhimî", *Journal of Islamic Philosophy* 15/1 (2024): 30-65.

61 Fedor Benevich, "Personal Identity in the Philosophy of Kalâm", *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 24 (2023): 93-114. Benevich'in yorumunun işe yaraması için, unsurları cevherî bileşiklerin birliğini açıklayabilecek ontolojik bir kategoriye ihtiyacımız vardır. Olası bir aday *ah-vâl* olabilir: Bu durumda, bir bütün, parçaları tek bir *hâle* sahip olduğu için bir birliktir.

62 Râzî, İbnü'l-Melâhimî ismen zikreder, bkz. Râzî, *Erba'în*, I, 320-321.

da İbnü'l-Melâhimî'ye göre ikisinin aynı olmasını gerektirir.⁶³ Bütünler ve toplamlar arasındaki ilişkiyi fail nedensellik açısından anlayan okumayı açıkça reddeder. Zira bu okumaya göre parçaların toplamı, toplanan parçalara indirgenemeyen bir bütünü varlığını üreten yeterli nedendir.⁶⁴

Râzî, bütün ve parçalarının toplamının kavramsal olarak birbirinden ayrılmaz olduğuna ilişkin İbnü'l-Melâhimî'nin çıkarımını ilginç bir şekilde kullanmaz. Bunun sebebi, Râzî'nin bu çıkarımın belirleyici öncülünü (kavramsal olarak ayrılmaz olan her şey özdeştir) yanlış bulmasıdır. Çünkü buna karşı örnekler üretilebilir. Örneğin, “baba” ve “oğul” gibi karşılıklı ilişkili arazlar farklı olmalarına rağmen birbirinden ayrılmazdır.⁶⁵ Râzî'nin kendi argümanı ise iki öncüle dayanır. Birinci öncül, bir bütün ile parçaların toplamı arasında düşünülebilecek yalnızca üç ilişki olduğudur. Bunlar özdeşlik (aynıdırlar), içirme (bütün toplamı içerir) ve dışlama (bütün ve toplam birbirine dışlar) şeklindedir. İkinci öncül ise içirme ve dışlamanın yanlış olduğunun bedihî olarak bilinmesidir.

[m15] Bir mahiyetin parçalarının toplamı ya o mahiyetle özdeştir ya onun içindedir ya da onun dışındadır. [...] İkinci ve üçüncü seçenekler saçmadır. Çünkü, öncelikle, biz bir mahiyetin parçalarının toplamının o mahiyetin parçalarından biri ya da mahiyetin dışında bir şey olamayacağına dair bedihî bilgiye sahibiz.

(Râzî, *Mulahhas*, I, 98.5–9)

Râzî'nin indirgemeciliği, parça-bütün ilişkilerini tanımlayan en önemli iki özellik açısından son derece önemlidir. Bu özellikler, daha önce tek yönlü bağımlılık olarak açıkladığım, parçaların hem tasavvurda hem de varlıkta bütünü öncelemesidir (bütün parçalara bağlıdır; parçalar bütüne bağlı değildir).⁶⁶ İndirgemecilik, tasavvur ve varlık açısından yalnızca belirli bir öncelik anlayışına izin verir.

Bu noktada [a] kolektif ve [b] dağıtımsal öncelik arasında ayırım yapmamız gerekir. [a] bir bütünüün tüm parçalarını bir arada ele aldığımızda, onları tasavvur ve varlık açısından bütünü önceleyecek şekilde tasvir edebileceğimiz anlamına gelir. [b]

63 Rükneddin İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn fir-Red 'ale'l-Felâsife*, thk. H. Ensârî ve W. Madelung (Tahran: Iranian Institute of Philosophy-Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008).

64 İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfe*, 30.

65 Râzî, *Mebâhis*, I, 119.

66 İkinci bölüme bakınız.

ise, parçaların her birini ayrı ayrı ele aldığımızda, bu kez belirli bir parçayı tasavvur ve varlık açısından bütünü önceleyecek şekilde tasvir edebileceğimiz anlamına gelir.

İndirgemecilik [a]'ya izin vermez çünkü "birlikte ele alınan tüm parçalar" "bütün" ile aynı şeydir ve bir şey kendisini önceleyemez. Râzî bu akıl yürütmeyi sürekli olarak tam tanımların bilgilendirici olmadığı ve bilgimizi genişletmediği iddiasının bir parçası olarak sunar. Bir tanım, tanımladığı şeyin mahiyetinin tüm parçalarını listeleterek onu açıklamalıdır; ancak bir mahiyet parçalarının toplamıyla aynı olduğu için bu liste aslında bilgilendirici değildir.

[m16] [Tanımlayan ifade] ya şeyin parçalarının toplamından ya da bir kısmından oluşmalıdır. İlki yanlış olmak zorundadır, çünkü bir şeyin parçalarının toplamı o şeyin kendisidir. Bu nedenle o şeyin parçalarının toplamını o şeyin tanımlayanı kabul etseydik, aynı şey kendi kendisinin tanımlayanı olmuş olurdu ki bu saçmadır.

(Râzî, *el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlib*, 31a.1-4)

Râzî'nin bahsettiği saçmalık bir tür döngüselliktir. Tanımlayan, tanımlananı önceler. Bir şey kendi tanımlayanı olsaydı, o şey kendini öncelemiş olurdu.

Bu noktada indirgemeciliğin aslında bir tür mereolojik nihilizm olduğu iddia edilebilir. Yani bütün aslında mevcut değildir; sadece parçalar mevcuttur. Bu tür bir "mereolojik çöküş", Râzî'nin parçalar ve bütün arasında bir dereceye kadar ayrım gerektiren kendi görüşünü de tehlikeye atar. Çünkü Râzî'nin görüşü tam da parçaların bütüne olan önceliğini savunmaktadır ve bir şey varlık bakımından kendisini veya var olmayan bir şeyi önceleyemez. Râzî bu problemi şu şekilde sunar:

[m17] Bir [bileşik] mahiyetin varlığının, parçalarının varlığına bağlı olduğunu söylediniz. Ancak bir mahiyetin parçaları o mahiyetin aynıdır. Dolayısıyla mahiyet kendisine bağlı olacaktır ki bu saçmadır.

(Râzî, *Şerhu 'Uyun*, I, 61.6-8)

Râzî bunu özellikle varlığa ilişkin olarak formüle etse de problem tasavvur bakımından bağımlılık için de geçerlidir. Eğer bileşik bir mahiyet parçalarıyla aynı olsaydı, mahiyetin tasavvuru parçaların tasavvuruna bağlı olamazdı, çünkü bir şeyi bilmek o şeyin kendisini bilmeye bağlı olamaz.

Râzî çözüm için [a] kolektif ve [b] dağıtımsal öncelik arasındaki ayrıma başvurur. [a] Parçaların toplamının bütünü öncelediğini söylemek (kolektif öncelik) saçmadır. Çünkü bu durum, bir şeyin (parçaların toplamının) kendisini (bütünü) önceleme-

sine yol açar. Öte yandan, [b] parçaların her birinin bütünü öncelediğini söylemek saçma değildir, çünkü bir şey (ayrı ayrı ele alınan parçalardan her biri) kendisinden başka bir şeyi (parçaların toplamı olan bütünü) önceleyebilir.

Nitekim Râzî'ye göre "bütün" ile "parçaların toplamı" aynı olduğundan bu ikisi arasında hiçbir öncelik ilişkisi mevcut değildir. Ancak bütün ile belirli bir parça arasında geçerli olan birden fazla öncelik ilişkisi söz konusudur.

Örneğin, parça-1 ve parça-2 olmak üzere iki parçadan oluşan bir bütünü ele alalım. "İki parça bütünü önceler" veya "Bütün iki parçaya bağlıdır" demek kesin olmayan bir tasvir olacaktır. Tam açıklaması ise şöyle olmalıdır: "Parça-1 bütünü önceler ve parça-2 bütünü önceler."

5. Çoklu-Mekânda Bulunan Arazlar Meselesi

Tek bir mekânda bulunan arazlar, sayısal tekiliği ve çokluğu konularını takip eden arazlardır. Bir konu varsa bir araz vardır. Çok konu varsa çok araz vardır. Kelam atomculuğuna göre renkler buna bir örnektir. Siyahlığın her bir örneği yalnızca tek bir atoma hulûl etmiştir. Buna karşın, çoklu-mekânda bulunan bir araz sayısal olarak tekil olabilirken, birden fazla ve sayısal olarak ayrı konulara hulûl edebilir. Buna bir örnek olarak *felsefe*deki her belirli bir sayıya özgü olan birlik verilebilir. Buna göre on-luk, aynı anda tüm "on"lara hulûl etmiştir.

Râzî'nin çoklu-mekânda bulunan arazlara yönelik tutumu son derece sorundur. Genel olarak bakıldığında *felsefe* ve kelimada ortak olan görüşe katılarak bunların varlığını reddeder.⁶⁷ Râzî'nin çoklu-mekânda bulunan arazların reddini metinleri boyunca

67 İbn Fûrek "indirgenemez araz yoktur" kuralını Eş'arî'ye nispet etmektedir (Ebû Bekr İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât'îş-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Ahmed A. Sâiyih [Kahire: Mektebetü's-sekâfa ed-dîniyye, 2005], 212). Aynı doktrin Ebû Hüseyin el-Basrî ve İbnü'l-Melâhimî tarafından da desteklenmektedir (Rükneddin İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed fi Usûl'id-Dîn*, thk. M. McDermott ve W. Madelung [Londra: el-Huda, 1991], 133-134). İbn Sînâ tek bir arazın iki konuda bulunma ihtimalini açıkça reddeder (*Şifâ, İlâhiyyât*, I, 155); İbn Sînâ'ya göre arazlar cevheri suretlerden farklıdır ve dolayısıyla söz konusu kural cevheri suretler için geçerli olmayabilir. Bununla birlikte, her iki gelenekte de indirgenemez arazları savunan azınlık gruplar mevcuttur. Bazı erken dönem *felâsife*, her simetrik ilişkinin (örneğin kardeşlik, yakınlık) ilişki içinde olan iki şeye de hulûl etmiş tek bir indirgenemez araz olduğuna inanır (bkz. İbn Sînâ, *Şifâ, İlâhiyyât*, I, 154-155; Râzî, *Muhassal*, 115). Buna ek olarak Behşemîler'in çoğu cisimlerin katılıklarını belirleyen araz olan telifin (*te'lîf*) aynı anda iki atoma hulûl ettiğine inanır. (İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi Ahkâmî'l-Cevâhir ve'l-A'raz*, thk.

birçok farklı bağlamda kullandığına bakılacak olursa bunların reddedilmesi Râzî için özellikle önemli görünmektedir.⁶⁸ Bununla birlikte bazı durumlarda, çoklu-mekânda bulunan arazlar lehine örnekler sunacak kadar ileri giderek, belirli arazların kendiliğinden açık bir şekilde çoklu-mekânda bulunduğuna inanıyor gibi görünmektedir.⁶⁹

Dahası, çoklu-mekânda bulunan arazların reddi Râzî'nin mereolojisi için önemli bir sorun teşkil etmektedir. Buna göre, bütünlerin oluşumu için gerekli olan sıfatların (sûrî parçaların) veya bütünün oluşumunun gerektirdiği sıfatların (bütünlük, bütünlerin birliği, bütünlerin varlığı) çoklu-konumlu olması gerekir.

Ancak bu meseleye geçmeden önce, Râzî'nin indirgenemez arazlara karşı Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'ye dayanarak geliştirdiği görüşünü anlamamız gerekir.⁷⁰ Râzî hem bedîhî bilgiye (bir arazın iki konuda olamayacağını zorunlu olarak biliriz) hem de iki tündengelimsel argümana başvurur. Bu argümanlardan ilki ve en önemlisi, çoklu-mekânda bulunan bir arazın tek-mekânda bulunan iki benzerinin toplamından ayırt edilemeyeceği gerçeğine dayanmaktadır.

[mı8] Eğer iki arazın iki konuya hulûl etmiş olduğunu ileri sürseydik, iki araz, iki konuya hulûl etmiş olan tek bir arazla eşdeğer olurdu. Bu ikiyi birden ayırmanın imkânsızlığına yol açar ki bu saçmadır. Dolayısıyla, tek bir araz iki konuya hulûl edemez.

(Râzî, *Mebâhis*, I, 258.6–259.1)

Argüman, çoklu-mekânda bulunan tek bir arazın, tek-mekânda bulunan iki benzeriyle yer değiştirdiği varsayımıyla başlar. Râzî daha sonra “iki olması bakımından iki arazın bir araza eşdeğer olacağı”nı ifade eder (*lem yekun hâlî'l-arazeyn fî'l-isneyniyye illâ*

Daniel Gimaret [Kahire: Institut français d'archéologie orientale, 2009], 289; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-basriyyîn ve'l-bağdâdiyyîn*, nşr. Men Ziyade ve Ridvân Seyyid [Beyrut: Mehmed el-inmâ' el-'arabî, 1979], 219; Râzî, *Muhassal*, 115). İbn Metteveyh'e göre, bu görüşü savunan ilk kişi Ebû'l-Hüseyn'dir. (ö. 845 civarı).

68 Râzî'nin savunduğu şu görüşlerin arkasında “indirgenemez araz yoktur” kuralı bulunmaktadır: [i] Bir sayının kendine özgü sûrî birliği, o sayıyı oluşturan tüm birim değerlere hulûl etmiş değildir (*Mulahhas*, I, 326); [ii] bir nedenin (tek) nedensel failliği hem varlığına hem de mahiyetine hulûl edemez (*Metâlib*, I, 157-158); [iii] sürekli bir cismin tek bir cismani sureti aynı anda maddenin birden fazla parçasına hulûl edemez (*Mebâhis*, I, 172-173); [iv] tek bir varlık aynı anda birleşik bir mahiyetin tüm parçalarına hulûl edemez (*Mulahhas*, I, 310).

69 See Râzî, *Mulahhas*, I, 57; *el-Cüz'ü'l-errel*, 57b.

70 See Râzî, *Mebâhis*, I, 258-259; *Muhassal*, 115; *Mulahhas*, I, 357-358. Râzî'nin sunduğu bu argümanlar, İbnü'l-Melâhimî tarafından Basrî'ye nispet edilmektedir (*el-Mu'temed*, 133-134).

ke-hâli'l-'arazi'l-vâhid). Yani tek-mekânda bulunan iki araz *birlikte ele alındığında* yerini aldıkları çoklu-mekânda bulunan tek bir arazla tamamen aynı özelliklere sahip olacaktır (sayıca bir olması dışında). Örneğin, tek-mekânda bulunan iki siyahlık arazi, bir yüzeyin iki parçasında mevcut olarak, iki yüzey parçasında mevcut olan çoklu-mekânda bulunabilen tek bir arazla aynı algısal deneyime neden olur. Sahip oldukları özelliklerdeki bu özdeşlik dikkate alındığında, çoklu-mekânda bulunan bir araz tek-mekânda bulunan iki muadilinden ayırt edilemez hâle gelir ve bu saçmadır. Râzî bu ayırt edilemezliğin tam olarak ne anlama geldiğini açıkça tartışmasa da argümanın ifade ediliş şekline bunun ontolojik değil epistemik ayırt edilemezlik olduğu çıkartılabilmektedir. Söz konusu arazın, iki şeye mi yoksa birine mi eşit olduğunu bilmenin hiçbir yolu yoktur. Bu ise iki şeyle bir şeyi bedihî olarak ayırt edebilmemizle çelişmektedir.

Çoklu-mekânda bulunan arazlara karşı birincisine bağlı olan ikinci bir argüman, bir yanda arazlar ve konuları ile diğer yanda cisimler ve mekânları arasında bir benzerlik kurmaktadır. Tek bir arazın aynı anda iki konuya hulûl etmesi mümkün olsaydı, tek bir cismin aynı anda iki yerde olması da mümkün olurdu.

Bazı kelimacılar bu argümanı salt bir analogiden daha güçlü görürler. Çünkü onların hulûl anlayışı özünde “mekân kaplama” kavramıyla ilişkilidir. Yani bir tür “mekân kaplama” hâliyle nitelenme durumudur. Daha açık bir ifadeyle, onlara göre hulûl bir şeyin sonucu veya türevi olarak mekân-işgalidir. Bir konuya hulûl etmek o konu bir mekân kapladığı için aslında belirli bir mekâna sahip olmak demektir.⁷¹

Ancak Râzî bu görüşe katılmamaktadır. Râzî bu tür bir hulûl anlayışını kesin bir dille reddeder ve hulûlun *ihtisâs şey'in li-şey'in bi-haysu yesîru ehaduhumâ men'ûten bi'l-âhar* (tasvir tarzında belirtme) anlamına geldiğini savunur.⁷² Bu nedenle de Râzî'nin mekân-kaplamayla hulûl arasında neye dayanarak bir benzerlikten söz ettiği belirsizdir.⁷³ Benim yorumum, Râzî'ye göre, hulûl ve mekân-kaplamanın çoğalma işareti olma konusunda benzeştikleridir. Her ikisi de varlıkları (arazlar/cisimler) mekânlara (konular/yerler) bağlamaktadır ve bunun sonucunda varlıkların sayısal statüsü (tekil/çoğul) mekânların sayısal statüsünden çıkarılabilir. Bir mekân varsa bir varlık vardır. Çok mekân varsa çok varlık vardır. Râzî aynı kuralın hem hulûl hem

71 Râzî, *Mebâhis*, I, 256.

72 Râzî, *Mebâhis*, I, 257.

73 Kâtibî, bu benzetmenin geçersiz olduğunu belirtir, bkz. *el-Münassas fî Şerhi'l-Mülâhhas*, (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed, 888), 164b.

de mekân-kaplama için geçerli olduğunu söyleyecek ve dolayısıyla hulûl durumunda kuralı reddedersek (çoklu-mekânda bulunan arazlara izin verirse), mekân-kaplama durumunda da aynı şeyi yapabileceğimizi (çoklu-mekânda bulunan cisimlere izin verebileceğimizi) kastetmiş olacaktır.

Çoklu-mekânda bulunan arazların reddi Râzî'nin mereolojisi için sorunludur çünkü hulûl teorisiyle çatışır ve daha genel açıdan ise bütünle ilişkili sıfatların red-dine yol açar.

Bütünlerin en kolay kavranan türleri, organizmalar, karışımlar, insan yapımı şeyler ve geometrik şekillerdir. Râzî'nin hulûl teorisine göre tüm bu örnekler aynı türden bir yapıya sahiptir ve bu yapı ayırt edici olmayan birden fazla maddi parça ile Râzî'nin genellikle "birleştirici yapı" (*hey'et-i ictimâ'iyye*) olarak adlandırdığı, ayırt edici olan tek bir sûrî parçadan oluşur. Bu birleştirici yapılar çoklu-mekânda bulunabilen arazlar olmalıdır. Birincisi, bunlar konulara hulûl eder ve Râzî için bir konuya hulûl etmiş olan her şey arazdır. İkincisi, maddi parçaların herhangi birinde veya tek tek her birinde değil, hepsinde birlikte bulunur (örneğin, masalık odunun bir parçasında veya tek tek her parçasında değil, tüm parçalarının toplamında bulunur). Eğer bu tür sûrî parçalar çoklu-mekânda bulunabiliyorsa ve çoklu-mekânda bulunan arazlar imkânsızsa, o zaman bütün olarak kavradığımız pek çok şey aslında bütün değildir. Çünkü bir sûrî parçaya sahip değildirler.

Râzî için mesele burada bitmez. Çünkü Râzî'ye göre bütünlerin bütün olmaları açısından özellikleri de indirgenemez arazlardır. Bir bütünün birliği, parçalarından herhangi birinde veya tek tek her birinde değil, tüm parçalarında birlikte bulunur. Aynı şey, eğer bütünün varlığını herhangi bir şekilde parçaların varlığından ayıracaksak, bütünün varlığı için de geçerlidir. *Küllîye* (bütünlük) özelliği veya bir bütün olma tanımını gereği indirgenemezdir.

[t19] Bu parçalar birleştğinde, [daha önce sahip olmadıkları] bir birlik mi elde ederler? Eğer hepsi bunu elde etseydi, tek bir araz birçok konuda bulunmuş olurdu ki bu saçmadır. Eğer her biri [birliğin] bir kısmını elde etseydi, birlik bölünmüş olurdu. Eğer hiçbir birlik elde etmeselerdi, birleşmeleri bütüncül bir mahiyete yol açmazdı ve bu durumda basitler hiçbir şeyin parçaları olamazdı.

(Râzî, *Mulahhas*, I, 61.9–12)⁷⁴

74 Krş. Râzî, *Mebâhis*, I, 259; *Mulahhas*, I, 310.

Râzî, bir yandan çoklu-mekânda bulunan arazları reddedip öte yandan birleştirici yapıları ve bütünle ilgili diğer sıfatları savunmayı mümkün kılacak, bu iki tutum arasındaki uyumsuzluğu çözecek iki zayıf girişimde bulunur. Birincisi, birleştirici yapıların çoklu-mekânda bulunmadığını çünkü konularının bir birlik olduğunu öne sürmektir. Örneğin tek bir üçgenlik, bir üçgenin birden fazla parçasına hulûl ediyor değildir. Daha ziyade, üçgenlik, bir bütün olarak ele alınan, kendisi bir birlik olan üçgene hulûl eder. Râzî'nin kendisinin de belirttiği gibi, bu çözümün başardığı tek şey aynı sorunu bir adım ileriye taşımaktır. Çünkü bu kez de “bütünün birliği” birçok parçaya hulûl eden ve çoklu-mekânda bulunan bir araz olacaktır.⁷⁵

İkinci girişim ise tam tersi ama aynı derecede sonuçsuz bir yönde ilerler. Bütünle ilişkili arazlar çoklu-mekânda bulunmamaktadır. Çünkü bunların kendileri de basit değil bütündür. Konularının çoğulluğuna tekabül eden parçaların çoğulluğundan oluşurlar. “Üçgenlik”, her biri üçgenin parçalarından birine hulûl eden birden fazla arazdan oluşan bir bütündür.⁷⁶ Bu ikinci çözüm temelde ilkiyle aynı soruna sahiptir. Söz konusu arazların kendileri bütün olmuş olduğundan bu kez onlar çoklu-mekânda bulunan arazları (ikinci dereceden birleştirici yapılar, birlik, varlık, vb.) gerektirecektir.

Özetle, Râzî “indirgenemez araz yoktur” iddiasını, birleştirici yapıların ve bütünle ilişkili diğer arazların varlığıyla uzlaştırmak için geçerli olabilecek hiçbir yol sunmamaktadır. Bununla birlikte, ikincisine inanmayı da en az birincisine inanmak kadar haklı görüyor görünmektedir. Nitekim, kimi zaman birleştirici yapıların varlığını reddetmek için “çoklu-mekânda bulunan arazların olmadığı” varsayarken, kimi zaman da tam tersi, birleştirici yapıların varlığını “çok konumlu arazların olmadığına” karşı çıkan bir örnek olarak alır.⁷⁷

Ortaya çıkan durum oldukça çelişkilidir. Tutarsız sonuçlara götüren çıkarım zincirleri söz konusudur. Râzî bu probleme ilişkin nihai bir hüküm formüle edemiyor ve çelişkinin bir tarafını diğerine tercih edemiyor görünmektedir. Yukarıdaki tartışmanın tamamı, Râzî'nin düşüncesinde başka meseleler gibi (örneğin, yokluğun bilinebilirliği) çözülmemiş bir çelişkiye sahip olduğumuzu göstermektedir. İlginç olan fark, burada çelişkinin açıkça konu edinilmek yerine örtük bırakılmış olmasıdır.

75 Râzî, *Mebâhis*, I, 259.

76 Râzî, *Mebâhis*, I, 261.

77 Râzî, *el-Cüz'ü'l-evvel*, 57b; *Mulahhas*, I, 57.

Son Sözler

Bu makale Râzî'nin mereolojisinin detaylı bir incelemesini sunmaktadır. Temel bulguları aşağıdaki şekilde özetlenebilir.

Birincisi, makale mereolojik kavramlar ("parçalık" ve "bütünlük") ile mereolojik varlıkları (parça olan şeyler ve bütün olan şeyler) birbirinden ayırır. Râzî'nin metinlerinde açık bir şekilde konu edinilmemiş olsa da örtük bir şekilde mevcut olan bu ayrım Râzî'nin iki tutumu arasında görünürdeki bir tutarsızlığı gidermemize olanak sağlar. Râzî'ye göre bir yandan parçalık ve bütünlük karşılıklı ilişkili, dolayısıyla tasavvur düzleminde eşittir. Öte yandan parçalar, oluşturdukları bütünlüğü tasavvurda önceler. Burada bir tutarsızlık doğmamaktadır. Çünkü tasavvur düzleminde eşitlik mereolojik kavramlarla ilişkiliyken, öncelik ve sonralık mereolojik varlıklarla alakalıdır.

İkincisi, bu makale mereolojik varlıkların özelliklerini sıralar. Burada zikredilen üç ana husus önemlidir. İlk olarak Râzî, (bütünü) tasavvurda ve varlıkta öncelemenin parça olması bakımından her parça ile kaplam bakımından özdeş bir hassa olduğunu savunur. Bir bütünün her parçası o bütünü tasavvurda ve varlıkta önceler ve bir şeyi tasavvurda ve varlıkta önceleyen her şey o şeyin bir parçasıdır.

İkinci olarak, bu iddia ile *felsefe* mereolojisinin standart iddiası olan ve Râzî'nin bazı eserlerinde de karşımıza çıkan nesnelerin bilkuvve mevcut parçalara sahip olabileceği teorisi arasında bir çelişki tespit ettik. Bu sorunu çözmenin en iyi yolu, Râzî'nin nihayetinde cisimlerin sonsuz bölünebilirliğine karşı atomculuğu tercih ettiği için *felsefe* mereolojisinin söz konusu yönünü terk ettiğini vurgulamaktır. Son olarak, Râzî sonsuz sayıda parçadan oluşan bütünlüklerin mevcut olamayacağını savunmakta; ancak bu iddiasını destekleyecek kesin bir argüman sunuyor görünmemektedir. Nitekim, kendisi de sonsuzların bilinemezliği argümanının yetersiz olduğunu kabul eder. Bütünlüklerin *zatlari bakımından sıralanmış* sonsuz sayıda parçaya sahip olamayacağını kanıtlayabilmektedir (örneğin, sonsuz sayıda cinsi olan bir tür yoktur). Ancak bu, tüm olası sonsuz bütünlük kümesini (örneğin, sonsuz sayılar, sonsuz uzantılı cisimler) kapsamamaktadır.

Üçüncüsü, bu makale, Râzî'nin mereolojisine göre bütünlüklerin, bir parça ile diğer parça(lar) arasında tek yönlü bir bağımlılık ilişkisi gerektirdiğini ortaya koymuştur. Bu ilişki genellikle hulûldür. Ancak bazı özel durumlarda bir parça ile diğerleri arasında, tüm parçalar ile haricî başka bir şey arasında geçerli olan hulûlün varlığı koşuluyla bağlı olarak fail nedensellik de söz konusu olabilir. Râzî'nin hulûl teorisi *felâsife*

nin hilomorfizminden beslense de Râzî onların arazlar ve cevherî suretler arasındaki ayrımını, bağımlılıkta döngüsellığe yol açacağı için ısrarla reddeder. Aynı şekilde sûrî parçaların her zaman epistemik olarak ayırt edici olması gerektiği şeklindeki *felsefe* varsayımını da kabul etmemektedir.

Dördüncü olarak, bu makale Râzî'nin bütünü parçaların toplamından ibaret gören indirgemeciliğini inceler. Önceki kelam kaynaklarına ve özellikle de İbnü'l-Melâhimî'ye dayanan bu görüş, Râzî'nin tam tanımları neden bilgi verici bulmadığını açıklar. Çünkü ("akıl", "hayvan" gibi) tüm parçaları bilmek bütünü bilmekle ("insan") aynı şeydir. İndirgemecilik, parçaların yukarıda açıklanan tasavvurda ve varlıkta bütünü önceleme hassasıyla uyumludur. Ancak burada öncelik kolektif değil dağıtımsal alınmalıdır. Yani öncelik tüm parçaların bir arada alınmış hâlini değil; her bir parçayı tek tek ifade eder. Çünkü "tüm parçaların bir arada alınmış hâli" bütünün kendisidir.

Makale son olarak Râzî'nin mereolojisinin, ayırt edilemezlik argümanına dayanan "çoklu-mekânda bulunan araz yoktur" kuralıyla çeliştiğini ortaya koyar (çoklu-mekânda bulunan tek bir araz, tek-mekânda bulunan iki arazdan farklılaşamaz). Birleştirici yapılar (bir tür sûrî parça) çoklu-mekânda olmalıdır ve aynı şey bütünlere bütünü olmaları bakımından sahip oldukları tüm özellikler (varlıkları, birlikleri, vb.) için geçerlidir. Râzî'nin bu çelişkiyi çözmeyi başardığına veya hatta buna teşebbüs ettiğine dair hiçbir kanıt tespit edemedim.

Kaynakça

- Behmenyâr İbn Merzübân. *et-Tahsîl*. nşr. Murtazâ Mutahharî. Tahran: Enteşârât-i Dâneşgâh-i Tahrân, 1996.
- Benevich, Fedor. "Personal Identity in the Philosophy of Kalâm". *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 24 (2023): 93-114.
- Benevich, Fedor. "Meaning and Definition: Scepticism and Semantics in Twelfth-Century Arabic Philosophy". *Theoria* 88 (2020): 72-108.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*. nşr. Mahmûd A. el-Dimyâtî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Ebherî, Esîrüddin. *Tenzîlü'l-efkâr fî ta'dîlî'l-esrâr*. Tûsî, *Ta'dîlü'l-mî'yâr* içinde (bkz. et-Tûsî, Nasîruddîn. "Ta'dîlü'l-mî'yâr fî nakd Tenzîlî'l-efkâr").
- el-Hûnecî, Efdalüddîn. *Keşfü'l-esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr*. nşr. Khaled Al-Ruhayeb. Tahran: Mü'essase-i Pecnûhî-i Hikmet ve Felsefe-i İran – Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2010.
- İbn Adî, Yahyâ. *Âlât Yahyâ b. 'Adî el-felsefiyye*. nşr. Sahbân Halîfât. Amman: Menşûrâtü'l-câmi'ati'l-ürdüniyye, 1988.

- İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Mücerredü Makâlât'îş-Şeyh Eb'l-Hasan el-Eş'arî*. nşr. Ahmed A. Sâyih. Kahire: Mek-tebetü's-sekâfa ed-dîniyye, 2005.
- İbnü'l-Melâhimî, Rükneddin. *Tuhfetü'l-Mütekellimîn fî'r-Red 'ale'l-Felâsife*. thk. H. Ensârî ve W. Madelung. Tahran: Iranian Institute of Philosophy-Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008.
- İbnü'l-Melâhimî, Rükneddin. *el-Mu'temed fî Usûl'd-Dîn*. thk. M. McDermott ve W. Madelung. Londra: el-Huda, 1991.
- İbn Metteveyh. *et-Tezkire fî Ahkâm'l-Cevâhir ve'l-A'raz*. thk. Daniel Gimaret. Kahire: Institut français d'archéologie orientale, 2009.
- İbn Sînâ. *Kitâbü's-Şifâ', el-İlâhiyyât*. nşr. el-Ab Kanavatî ve Sa'îd Zâiid. 2 Cilt. Kahire: el-Heyetü'l-'amme li-şu'ûn'l-metâbi'l-amîriyye, 1960.
- İbn Sînâ. *Kitâbü's-Şifâ', el-Medhal*. nşr. Georges Kanavatî, Mahmûd al-Hudeyrî ve Fevaid el-Ehvan. Kahi-re: el-Matbaa el-Emîriyye, 1952.
- Ibrahim, Bilal. "Beyond Atoms and Accidents. Fakhr al-Din al-Râzî and the New Ontology of Postclassi-cal Kalâm". *Oriens* 48/1-2 (2020): 67-122.
- el-Îcî, Adudüddin. *el-Mevâkıf fî 'ilm'l-kelâm*. Beyrut: âlemü'l-kütüb, ty.
- el-Kâtibî, Necmeddîn. *Mufasssal fî Şerhi'l-Muhasssal*. nşr. Saîd Fûda, Abdülcebbâr Ebû Suneyne ve Mu-hammed A. Ebû Gûş. Amman: el-Asleyn li'd-dirâsât ve'n-neşr, 2018.
- el-Kâtibî, Necmeddîn. *el-Münassas fî Şerhi'l-Mülahasas*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed 888.
- en-Nisâbü'rî. *el-Mesâ'il fî'l-hilaf beyne'l-basriyyîn ve'l-bağdâdiyyîn*. nşr. Men Ziyade ve Ridvân Seyyid. Bey-rut: Mehmed el-inmâ' el-'arabî, 1979.
- Özturan, Mehmet. "An Introduction to the Critique of the Theory of Definition in Arabic Logic: Is Complete Definition Circular?". *Nazariyat* 4/3 (2018): 85-117.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-âliye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 3145.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-Erba'în fî usûl'd-dîn*. nşr. Ahmed H. El-Sakkâ. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-külliyeti-ti'l-ezheriyye, 1986.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilm'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyyât*. nşr. Muhammed el-Mutasım billah el-Bağdâdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1990.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-'ilm'l-ilâhî*. nşr. Ahmed H. El-Sakkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâ-rü'l-kitâbi'l-'-arabî, 1987.
- er-Râzî, Fahreddin. *Muhasssal efkâr el-mutekaddimûn ve'l-mute'ahhîrân mine'l-'ulemâ' ve'l-hukemâ' ve'l-mütekellimîn*. nşr. Taha A. Sad. Kahire: Mektebetü'l-külliyeti'l-ezheriyye, 1978.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-Mulahhas fî'l-hikme ve'l-mantık*. nşr. İsmail Hanoğlu ve Saîd Fûda. Amman: el-As-leyn fi dirâset-i ve'n-neşr, 2021.
- er-Râzî, Fahreddin. *Şerhu'l-Işârât ve't-tenbîhât*. nşr. Alî R. Necefzâde. 2 Cilt. Tahran: Encümen-i âsâr ve mefâhir-i ferhengî, 2005.
- er-Râzî, Fahreddin. *Şerhu Uyûn'l-Hikme*. 3 Cilt. Tahran: Mü'essesetü's-Sâdik li't-tabâ'a ve'n-neşr, 1994.

- Rezakhany, Hassan. "The Arabic Meno: Some Debates on Meno's Paradox from the 13th to 15th centuries". Yayınlanmamış Yazı.
- Shihadeh, Ayman. "Mereology in Kalâm: A New Reading of the Proof from Accidents for Creation". *Oriens* 48 (2020): 5-39.
- Shihadeh, Ayman. "Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit," *The Muslim World* 102/3-4 (2012): 433-477.
- et-Tahtânî, Kutbüddin er-Râzî. *Levâmiu'l-Esrâr fî Şerhi Metâliü'l-Envâr*. nşr. Ebü'l-Kâsım er-Rahmânî. 3 Cilt. Tahran: Mü'essase-i Pecnûhî-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 2014.
- et-Tûsî, Nasîruddîn. *Nakdû'l-Muhassal*. nşr. Abdullah Nûrânî. Beyrut: Dârü'l-advâ, 1985.
- et-Tûsî, Nasîruddîn. "Ta'dilü'l-mi'yâr fî nakd Tenzilî'l-efkâr". *Mantık ve mebâhis-i elfâz* içinde. nşr. Mehdi Muhakkik ve Toshihiko Izutsu. Tahran: Institute of Islamic Studies McGill University–University of Tehran, 1974.
- Zamboni, Francesco O. "Like Mending a Torn Fabric. Anthropology and Eschatology in Ibn al-Malâhimi". *Journal of Islamic Philosophy* 15/1 (2024): 30-65.
- Zamboni, Francesco O. "Weak Discourses on People's Lips. Fakhr al-Dîn al-Râzî against Representationism and Conceptualism". *Nazariyat* 9/2 (2023): 69-112.