T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

FAHREDDİN er-RÂZÎ’NİN İBN SÎNÂ YORUMU VE
ELEŞTİRİSİ

DOKTORA TEZİ

Eşref ALTAŞ

Danışman: Prof. Dr. İlhan KUTLUER

İSTANBUL, 2009

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı İSLAM FELSEFESİ Bilim Dalı Doktora öğrencisi
EŞREF ALTAŞ'ın FAHREDDİN er-RÂZÎ'NİN İBN SÎNÂ YORUMU VE
ELEŞTİRİSİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 28.05.2009 tarih ve
2009-9/34 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oybirliği/oyçokluğu ile Doktora Tezi
olarak kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Tez Savunma Tarihi : 26.06.2009

- 1) Tez Danışmanı : PROF. DR. İLHAN KUTLUER
2) Jüri Üyesi : PROF. DR. KASIM TURHAN
3) Jüri Üyesi : PROF. DR. İLYAS ÇELEBİ
4) Jüri Üyesi : PROF. DR. HÜSEYİN SARIOĞLU
5) Jüri Üyesi : PROF. DR. YAŞAR AYDINLI

ÖZET VE ANAHTAR KELİMELEER

FAHREDDİN er-RÂZÎ'NİN İBN SÎNÂ YORUMU VE ELEŞTİRİSİ

“Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi” adlı bu tez, Râzî'nin İbn Sînâ felsefesini nasıl anladığı, hangi düşüncelerini eleştirdiği ve nasıl yorumladığını tartışmaktadır. Râzî, İbn Sînâ felsefesinin iyi bir okuyucusu, eleştirmeni ve yorumcusudur. Bu bakımdan Râzî, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihât* ve *'Uyûnü'l-hikme* gibi çeşitli eserlerini şerh etmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde Râzî'nin yöntemi ve ilimler tasnifi ele alınmıştır. Râzî'nin eklektik tavrı nedeniyle onun eserleri, hem İbn Sînâ felsefesinin etkilerini taşımakta hem de kelamın felsefe eleştirilerini içermektedir. Râzî, kelam ve felsefenin yöntemlerini mezceden “tahkik” yöntemini geliştirmiştir. Râzî'nin kalamî konuları yeniden tertip etmesi, sonraki kalamcılarının eserlerini de doğrudan etkilemiştir.

İkinci bölüm Râzî'nin mantık ve bilgi felsefesi ile ilgili eleştirilerini tartışmaktadır. Râzî, mantığın konularını yeniden organize etmiş, kategorileri mantıktan çıkarmış, kıyası daha çok suretleri bakımından ele almıştır. Râzî kendine özgü tasavvur ve tasdik anlayışına sahiptir ve bu sebeple mantıktaki tanım ve kıyası da eleştirmiştir.

Üçüncü bölümde Râzî'nin tabiat, cisim, nedensellik, hareket, mekân ve zaman konularındaki eleştirileri verilmiştir. Râzî hem İbn Sînâ'nın hem de klasik dönem kalamcılarının cisim, mekân ve zaman anlayışlarına yönelik çeşitli eleştiriler sıralamaktadır.

Dördüncü bölümde varlık-mahiyet, birlik-çokluk, vucûp-imbân ve imtina', kıdem-hudûs gibi ontolojik kavramlar incelenmiştir. Son olarak Râzî'nin Zorunlu Varlık, Allah'ın sıfatları ve fiilleri ile ilgili düşünceleri tartışılmış, âlemin yaratılışı ve sudur eleştirileri verilmiştir.

ANAHTAR KELİMELEER

Fahreddin er-Râzî	İbn Sînâ	İslam Felsefesi	<i>el-Metâlibü'l-âliye</i>
eleştiri	tahkik	felsefî kelam	<i>el-Mebâhisü'l-meşrikiyye</i>
şerh	Kelam	<i>Şerhu'l-İşârât</i>	<i>Şerhu 'Uyûni'l-hikme</i>

ABSTRACT AND KEY WORDS

FAKHR AL-DIN AL-RÂZÎ'S COMMENT ON IBN SÎNÂ AND HIS CRITIQUE

This work named “Fakhr al-Din al-Râzî's Comment on Ibn Sînâ and His Critique” studies how he understands thoughts of Ibn Sînâ and which of his thoughts he criticizes. Râzî is an important reader, commentator and critic of Ibn Sînâ. Therefore, he wrote commentaries on Ibn Sînâ's *el-İşârât ve 't-tenbîhât* (*Remarks and Admonitions*) and *'Uyûnü'l-hikme* (*Fountains of Wisdom*).

The first chapter of this work deals with methods of Râzî and his classification of sciences. In the history of Kelam and Islamic philosophy, Râzî is known as the person who combined the philosophy with kelam. Therefore his works include influences of Ibn Sînâ and critiques of kelam on the philosophy. The reorganization of subjects in kelam by Râzî, has directly affected the works of the later theologians.

The second chapter deals with the critiques of Râzî on logic and knowledge philosophy. Râzî reorganized the subjects of logic, took categories out of topics of logic and discussed analogy more than syllogism. On the other hand, his works included studies of the first analytics more than the second analytics. Râzî has a distinctive understanding of concept and judgment; therefore he criticizes definition and analogy in logic.

The third chapter deals with critiques of Râzî on the nature, body, causality, motion, space and time. In the fourth chapter, we discuss ontological concepts, like; existence-essence, unity-plurality, necessity-contingency and impossibility, eternity-temporal creation. Finally, we dwell on thought of Râzî with necessity being, God's essence, attributes and actions, and we explain the critiques of Râzî upon the creation of the world and the theory of emanation.

KEY WORDS

Fakhr al-Dîn al-Râzî	Ibn Sînâ	Islamic Philosophy	<i>al-Metâlib al-'âliye</i>
critique	investigation	Philosophical Theology	<i>Şerh 'Uyûn al-hikme</i>
commentary	Islamic theology	<i>Şerh al-İşârât</i>	<i>al-Mebâhis al-meşrikiyye</i>

ÖNSÖZ

Yaklaşık 800 yıl önce vefat eden Fahreddin er-Râzî (ö.1210), kendisinden sonraki kelamcılar tarafından daima “el-imâm” olarak atıf yapılan müteahhirîn kelamının kuşkusuz en güçlü ismidir. Mütakellim ve müfessir olarak onun hakkında Türkiye’de çok fazla araştırma yapılmış olmasına rağmen onun İslam felsefesine katkılarının araştırıldığı çalışmalar ne yazık ki yok denecek kadar azdır.

İslam felsefesinin İbn Rüşd ile sona erdiği şeklindeki oryantalistik iddianın yanlışlığının ispatı, İslam felsefesinin İbn Sînâ okumaları ve eleştirileri ile içerik, yaygınlık ve öğretim açısından sonraki yüzyıllarda da devam ettiğinin ve yeni düşünce sistemleri oluştuğunun gösterilmesi ile mümkün olacaktır. Bu çerçevede Râzî’nin sırasıyla *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, *el-Mulahhas*, *Şerhu'l-İşârât* ve *Şerhu 'Uyûni'l-hikme* gibi eserleriyle kristalleşen felsefe eleştirileri ve yorumlarının, sonraki yüzyıllarda felsefenin hangi kanallarda, hangi biçimlerde, hangi söylemler ve kavramlarla hayatini sürdürdüğünü göstermesi bakımından önemlidir. Diğer yandan icazetnamelerin silsilelerinden anlaşılabilceği üzere Osmanlı âlimlerinin “imâm”ı olan Râzî’nin ve Osmanlı sisteminin temelini oluşturan Râzî metafiziğinin araştırılması günümüz dinî düşüncesinin temellerini anlamak açısından da gereklidir.

Râzî araştırmaları birçok zorluğu kendinde barındırmaktadır. Bu zorluğun temel kaynağı onun yüzlerce cilt tutan eserlerinin farklı tarzlara sahip, farklı yöntemler içeren ve farklı muhatap kitlelerine yönelik yazılmış olmalarıdır. Diğer yandan sonraki kelamcı ve filozoflar, hem tashih hem tahkik bağlamında Râzî hakkında yazmıştır. Bu nedenle Râzî adına iddia edilen görüşlerin test edilmesi; çarpaz okumaları, hakkında yazılanların dikkatle gözden geçirilmesini ve özellikle de İbn Sînâ felsefesini öğrenmeyi gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla Râzî okumaları, ilk olarak İbn Sînâ’dan Râzî’ye akan düşüncenin ve ikinci olarak geriye dönük Râzî’nin İbn Sînâ’ya yönelttiği eleştirilerin anlamlandırılmasına bağlı olarak anlam kazanabilir. Bu önemlidir, çünkü İbn Sînâ düşüncesinin kendinde ne olduğunu bilmek Râzî bilmeye gerek duymaz ama şurası bir gerçektir ki İbn Sînâsız Râzî araştırılmaz, anlaşılamaz.

Son olarak konunun önemi, araştırılması ve işlenmesi aşamalarında yol gösteren hocam Prof. Dr. İlhan Kutluer’e teşekkürlerimi takdim eder, çalışmam esnasında maddî-manevî her türlü sıkıntıyı göğüsleyen eşime ve çocuklarıma teşekkür ederim.

Eşref Altaş
Bayrampaşa, 2009

İÇİNDEKİLER

FAHREDDİN er-RÂZÎ'NİN İBN SÎNÂ YORUMU VE ELEŞTİRİSİ

İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	2
1. Tezin Arkaplanı ve Konunun Önemi	2
2. Tezin Konusu, Sınırları ve Amacı.....	6
3. Tezin Kaynakları ve Kaynakların Değerlendirilmesi	7
4. Tezin Metodu	11
5. Tezin Planı	12
I. BÖLÜM: RÂZÎ'NİN YÖNTEMİ VE İLİMLER SINIFLAMASI (TASNÎFU'L- 'ULÛM)	14
1. Râzî Öncesi: Râzî'nin Tevarüs Ettiği Miras: Kelam ve Felsefe	15
1.1. İbn Sînâ'nın İlimler Sınıflaması.....	15
1.2. Kelamî Sistemin Gelişimi	17
1.3. Gazzâlî'nin Mirası.....	20
1.4. Gazzâlî Sonrası Dönem.....	24
2. Râzî'nin Yöntemi ve İlimler Sınıflaması	28
2.1. Râzî'nin Yöntemi	28
2.2. Râzî'nin İlimler Sınıflaması	37
2.3. Râzî'nin Eserlerinde Konuların Tertibi.....	45
3. Râzî Sonrası: Râzî'nin Mirası: Örnekler.....	55
II. BÖLÜM: MANTIK	61
1. Mantığa Giriş	62
2. Kavramlar ve Tanımlar	74
2.1. Tasavvur ve Tasdik	74
2.1.1. Tasavvur ve Tasdiklerin Bedihî Oluşu	79
2.1.2. Tasavvur ve Tasdiklerin Elde Edilmesinin İmkânı	86
2.2. Beş Tümel ve Tanım	90
3. Kategoriler	102
4. Burhan ve Kıyasın Maddeleri	113

III. BÖLÜM: FİZİK.....	132
1. Fizik: Cevher ve Araz	133
1.1. Tabiat (Doğa) Kavramı	134
2. Cisim ve Cismin Yapısı	138
2.1. Cisimlerin Cevherleşmesi	138
2.2. Cismin Yapısı.....	141
2.3. Atomculuk.....	145
3. Nedensellik.....	150
3.1. Dört Neden.....	152
3.2. Nedensellik Eleştirisi	164
4. Hareket	167
4.1. Hareketin Tanımı	167
4.2. Sükûn ve Hareketin Çeşitli Açılardan Taksimi.....	173
4.3. Zorlamalı Hareket	175
5. Mekân.....	179
5.1. Mekânın Varlığı	180
5.2. Mekânın Tanımı	182
5.3. Boşluk ve Doluluk (Halâ ve Melâ)	188
6. Zaman.....	197
6.1. Zamanın Varlığı	198
6.2. Zamanla İlgili Kavramlar	201
6.3. Zamanın Bölünmesi	205
6.4. Zamanın Mahiyeti	206
IV. BÖLÜM: METAFİZİK	217
1. Metafiziğin Konusu, Araştırma Problemi ve Ayrırımları	218
2. Ontoloji (el-Umûru'l-âimme).....	220
2.1. Varlık ve Mahiyet	220
2.1.1. Varlığın Tanımlanamazlığı	220
2.1.2. Varlık, Mümkünlerin Mahiyetine Eklenmiştir	223
2.1.3. Varlığın Müşterekliği	228
2.1.4. Zihnî Varlık.....	230
2.1.5. Basit Mahiyetlerin Bir Fâili Var mıdır?	235
2.2. Birlik ve Çokluk (Vahdet ve Kesret).....	237

2.2.1.	Birlik ve Çokluk Kavramları.....	239
2.2.2.	Birlik Zâta Eklenmiştir.....	240
2.2.3.	Birliğin Varlık ve Hüviyet ile Farkı	242
2.3.	Vücûp, İmkân ve İmtinâ‘	243
2.3.1.	Vücûbun (Zorunluluk) Tanımı ve Taksimleri	244
2.3.2.	Vücûb Sübûtî midir, Selbî midir?	245
2.3.3.	İmkân Kavramı.....	249
2.3.4.	İmkân Sübûtî midir, Selbî midir?	253
2.3.5.	İmkân - Mümkün İlişkisi.....	256
2.3.6.	Mümkün Varlığın Başkasına Olan İhtiyacının Kaynağı: Mümkünün Müessire Muhtaç Olmasının Sebebi Nedir? İmkân mı, Hudûs mu?	258
2.4.	Kıdem ve Hudûs.....	262
2.4.1.	Kıdem ve Hudûs Kavramları	263
2.4.2.	Hudûsun Fâile İhtiyacının Kaynağı.....	264
2.4.3.	Her Hadisi Önceleyen Bir Madde Var mıdır, Yok mudur?	265
3.	Teoloji (İlahiyât)	268
3.1.	Zât	268
3.1.1.	İsbât-ı Vâcib	268
3.1.2.	Zorunlu Varlığın Zâtı	277
3.1.3.	Zorunlu Varlığın Vücûbu ve Taayyünü: Tevhid	291
3.2.	Sıfatlar ve İsimler	297
3.2.1.	İlim	302
3.2.2.	İrade	320
3.2.3.	Kudret.....	328
3.3.	Fiiller.....	333
3.3.1.	Âlemin Yaratılışı.....	334
3.3.2.	Sudûr Eleştirisi	343
SONUÇ		355
KAYNAKÇA		363

TABLO VE ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: Râzî'nin filozoflara atfettiği varlık taksimi.....	50
Şekil 2: Râzî'nin kelamcılara atfettiği varlık taksimi.....	51
Tablo 1: Râzî'nin eserleri ile Beyzâvî, Îcî ve Tûsî'nin Eserlerinin Konu Tertibi Bakımından Karşılaştırılması.....	57
Tablo 2: Râzî'nin mantık eserleri ile eş-Şifâ ve el-İşârât mantık bölümlerinin konu tertiplerinin karşılaştırılması	72

KISALTMALAR

a.e.	aynı eser	Ktp.	kütüphane, kütüphanesi
a.g.e.	adı geçen eser	md.	madde, maddesi
a.g.m.	adı geçen makale	MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
a.mlf.	aynı müellif	MÜ	Marmara Üniversitesi
a.y.	aynı yer	MÜİFAV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
AÜİF	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	MÜİFD	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AY	Arapça Yazmalar	nr.	numara
ayr. bk.	ayrıca bakınız	nşr.	neşreden
b.	bin, ibn	ö.	ölümü, ölüm tarihi
bk.	bakınız	s.	sayfa/sayfalar
bs.	basım, baskı, tab'	sy.	sayı
c.	cilt	TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
CÜİFD	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi	thk.	tahkik eden
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi	trc.	tercüme, tercüme eden
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı	ts.	tarihsiz
ed.	editör	tür.yer.	türlü yerde, birçok yerde
hak.	hakkında	v.	volume
haz.	hazırlayan	v.dğr.	ve diğerleri
H.z.	Hazreti	vb.	ve benzeri, ve bunun gibi
İA	İslâm Ansiklopedisi	vd.	ve devamı
İÜ	İstanbul Üniversitesi	vr.	varak
İÜEF	İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi	y.	yıl
krş.	karşılaştırınız	yk. bk.	yukarıya bakınız
		yy.	yayın yeri belirtilmemiş

GİRİŞ

1. Tezin Arkaplanı ve Konunun Önemi

Fahreddin er-Râzî kendi çağındaki Müslümanların düşünsel problemlerine verdiği cevaplar, sorduğu sorular, felsefe eleştirileri, ilgi alanları ve eserleri ile İslam düşünce tarihinin önemli bir simasıdır. O kalamî problemler üzerinde düşünürken Müslüman toplumun felsefî entelektüel geleneğini de göz ardı edememiştir. Bu zorunlu durum bir yandan İbn Sînâ felsefesinin Müslümanların düşünsel sorunlarına verdiği cevapların etkili ve kapsamlı oluşunun bir sonucu iken diğer yandan da kelimân Gazzâlî ve Şehristânî ile gelip dayandığı noktayla ilgilidir. Felsefe ile kelimân İbn Sînâ ve Gazzâlî ile birbirine gittikçe yaklaşan ve değişen yapıları, Râzî ile birlikte metot ve konuları itibariyle çakışma ve çatışmayı birlikte bulunduran bir kesişme noktasına varmıştır. Râzî'nin bir yandan kalamî ve diğer yandan felsefî geleneklere dayanan yüzden fazla eserinin metot ve içerikleri bu kesişme noktasının göstergelerinden biridir.

Fahreddin er-Râzî önceki (mütেকaddimîn) ve sonraki (müteahhirîn) usûlcülerin (ulemâ), filozofların (hükemâ), kelimâcılarının (mütেকellimîn) ve tahkîk gücüne sahip bilginlerin (muhakkikîn) hikmet ve şeriatı uzlaştırma yolundaki çabalarını önemsemiş ve hakikatin “hikmet ve şeriat” (el-cem‘ beyne'l-hikme ve'ş-şerî'a), diğer bir ifadeyle “nebevî hikmet” ile “felsefî kanunlar” arasını birleştirmekle (el-cem‘ beyne'l hikmeti'n-nebeviyye ve'l-kavânîni'l-felsefiyye) tecelli edeceğini düşünmüştür.¹ Bunun içindir ki Râzî kendinden önceki entelektüel gelenekler karşısında “tahkîk”i bir yöntem olarak uygulamış, doğru kabul ettiği düşüncelerin delillerini güçlendirmiş, yanlış bulduklarını ise eleştirmiş ve reddetmiştir.

İbn Sînâ ise kendisinden sonraki filozofların ve kelimâcılarının felsefeyi metinlerinden okuyup öğrendiği “eş-Şeyhü'r-reîs”tir. Gazzâlî'nin ve Râzî'nin felsefe eleştirilerinin onun metinlerine yönelmesi, Şîî ve Doğu Sünnî Müslüman dünyasındaki felsefî tartışmaların arka planında onun metinlerinin olması tesadüf değildir. İbn Sînâ felsefesinin bu başarısının ve yaygınlığının arkasında onun felsefî açıdan Yeni Eflâtunculuk ve Aristotelesçiliği dinamik ve ikna edici bir şekilde birleştirmesi, dinî açıdan ise zorunlu varlık, nübüvvetin mahiyeti ve ispatı, ölüm sonrası hayat, ahlakî arınma, rüyaların yorumları gibi konulara ilgisi yatmaktadır. İbn Sînâ çağındaki Müslümanların entelektüel problemlerine ve ilgi alanlarına hitap edecek şekilde

¹ Râzî, *Kitâbü'l-Erba'in fî 'usûli'd-dîn I-II* (thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire 1986, II/71-72; Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s.13.

birçok farklı üslupta eserler vermiş, böylece içerik ve üslup bakımından felsefesini İslam kültürünün ana çizgilerinden biri haline getirerek toplumsal ilgisizliğe mahkûm olmaktan da kurtulmuştur. İbn Sînâ felsefesinin Doğu İslam dünyasında yayılmasında onun hayatını yazan yakın dostu ve öğrencisi Ebû Ubeyd el-Cüzcânî; *el-Mubâhasât*'ın yazılmasını sağlayan sorularıyla İbn Zeyle (ö.440/1048), Behmenyâr b. Merzûban (ö.458/1066) ve Bîrûnî (ö.453/1061)'nin İbn Sînâ'ya sorduğu sorulara cevap veren Ebû Abdullah el-Ma'sûmî'nin etkileri büyük olmuştur. Onun fikirlerinin Horasan ve İran bölgesinde yayılmasını sağlayan Muhammed b. Yusuf el-Îlâkî (ö.536/1141); Râzî'nin de mantık çalışmalarında atıfta bulunduğu Ömer b. Sehlân es-Sâvî (ö.535/1140 yaklaşık) ve yine Behmenyâr'ın öğrencisi Horasan'da faaliyet gösteren Levkerî (ö.517/1123) ve Râzî'nin "imam" olarak tanıtıp kendisiyle çeşitli tartışmalara girdiği, Levkerî'nin öğrencisi İbn Gaylân (ö.590/1194)'dır.²

İbn Sînâ düşüncesinin felsefî muhtevası ve yaygınlığı beraberinde dinî/kelamî açıdan ve felsefî açıdan kendisine yöneltilen çeşitli eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*, Şehristânî'nin *Kitâbü'l-Musâra'a*, Râzî'nin "şerh değil, cerh"³ şeklinde şöhret kazanan *Şerhu'l-Îşârât* ve *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, Sühreverdî'nin *Resfû'n-nesâihi'l-imâniyye* ve *keşfü'l-fadâihi'l-Yûnâniyye* ve İbn Teymiyye'nin *er-Redd 'ale-l mantıkıyyîn* ve *Der'u te'âruzi'l-'akl ve nakl* adlı eserleri dinî/kelamî çerçeveden yapılmış eleştirileri içermektedir.⁴ Gazzâlî'nin eleştirilerine İbn Rüşd tarafından yazılan *Tehâfütü't-Tehâfüt* ve Osmanlı'daki tehafüt geleneğine ait çalışmalar günümüzde daha çok bilinse de Râzî'nin eserleri üzerine şerh, telhîs ve hâşiye tarzındaki çalışmalar, 13. ve 14. yy.daki filozof ve kelamcılar tarafından adeta bir zorunlu görev bilinciyle yapılan çalışmalar olarak oldukça yaygındır.⁵ İbn Sînâ'nın yaşadığı çağdan itibaren sonraki yüzyılların Gutas tarafından "Arap felsefesinin altın çağı" olarak adlandırılması, bu tarz çalışmalar sayesinde doğru bir adlandırmadır. Diğer yandan İbn Sînâ düşüncesinin felsefî açıdan eleştirisi Abdüllâtîf el-Bağdâdî ve Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî tarafından yapılmış, özellikle Ebû'l-Berekât'ın eleştirilerini içeren *el-Mu'teber*

² Gutas, Dimitri, "İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı (1000-yaklaşık 1350)" (*İbn Sînâ'nın Mirası* (trc. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2004, içinde s.133-151) s.142; Karlığa, H. Bekir, "İbn Sînâ (Etkileri)" md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, XX/346 vd.

³ Tûsî, Râzî'nin eleştirilerinin yoğunluğu nedeniyle bazı entelektüellerin eseri "şerh" yerine "cerh" diye isimlendirdiklerini nakletmektedir. Tûsî, *Şerhu'l-Îşârât ve't-tenbîhât I-IV*, (İbn Sînâ, *el-Îşârât ve't-tenbîhât* (nşr. Süleyman Dünyâ), Dâru'l-Maârif, Kahire 1960, birlikte), I/162; Kâtip Çelebi'nin aynı doğrultudaki ifadeleri "cerh" nitelemesinin Osmanlı döneminde de yaygınlığını göstermesi bakımından kayda değerdir. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (nşr. Şerafettin Yaltkaya-Rifat Bilge) MEB, İstanbul 1971, I/94.

⁴ Gutas, "İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı (1000-yaklaşık 1350)", *a.g.e.*, s.142-143.

⁵ Râzî'nin *Şerhu'l-Îşârât*, *Muhassal* ve *el-Mulahhas*, *Şerhu'l-Kânûn* adlı eserlerine yapılan bazı şerh, telhîs ve hâşiyelerin listesi için bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*'da *Şerhu'l-Îşârât* için: I/94-95; *Muhassal* için: II/1614; *el-Mulahhas* için: II/1819; *el-Erba'in* için: I/61; *Şerhu'l-Kânûn* için: II/1312.

Râzî'nin sık başvurduğu kaynaklardan biri olmuştur. Râzî'den hemen sonra onun fikirlerinin tashihi ve tahkiki bağlamında Ebherî, Tûsî, Necmeddin el-Kâtibî, Kutbüddin et-Tahtânî, Sirâceddin el-Urmevî ve Seyfeddin el-Âmidî gibi kelamcı ve filozoflar felsefî çerçeveden İbn Sînâ'nın fikirlerini işlemişlerdir.⁶

Râzî'nin süzgecinden geçmiş İbn Sînâ felsefesinin Osmanlı ilim dünyasında da önemli etkilerinin olduğunu Kemal Paşazâde'nin Râzî atıflarından takip etmek mümkündür.⁷ Nitekim Osmanlı âlimleri arasında felsefî konulara ilgisi, muhtemel alternatiflerin sıralandıktan sonra sonuca varılması şeklinde bir tasnifçiliği içeren metodu esas alması bakımından bir entelektüel tarz olarak “Râzî ekolü”nden bahsedilmesi kayda değerdir.⁸ Osmanlı âlimleri arasındaki Râzî ekolünü icazetnamelerden de takip etmek mümkündür. Buna göre dinî ilimlerde Hz. Peygambere, mevzû ilimlerde o ilmin imamına kadar geriye giden icazetnameler Osmanlı dünyasında felsefe ve kelam gibi mevzû ilimlerde Urmevî, Molla Fenârî, Cürçânî ve Taftazânî kollarından geriye doğru giderek Râzî'de kesişmektedir.⁹ İran ve Maverâünnehir bölgelerinde de Râzî'nin eleştirel yorumuyla benzer bir seyir izleyen İbn Sînâ felsefesi kelamın hedefleri doğrultusunda yeniden örgütlenmiş ve böylece Doğu İslam dünyasının temel paradigması haline gelmiştir.¹⁰

Kelam ve felsefenin birleşimini/birlikteliğini esas alan bu paradigmanın siyasî ve toplumsal nedenlerinden de söz edilebilir. Gazzâlî'nin birçok eserinin ta'limî düşüncelerin ve felsefenin eleştirisine yönelik olmasının temelinde onun hakikat arayışının etkisi kadar hizmetinde bulunduğu siyasî otoriteyle de ilgilidir.¹¹ Gazzâlî'nin hilafetin ve Selçukluların hizmetinde olması, yıkıcı ta'limî ekollerin ve genellikle küçük emirliklerin hizmetinde bulunan filozofların eleştirisini gerektirmiştir. Râzî de mezhebi, felsefe eleştirileri, kelamî ilgileri ve daha başka birçok bakımdan Gazzâlî ile benzer özellikler taşımaktadır. Gazzâlî'nin batınî ekollerle ve emirlikler tarafından himaye edilen felsefeyle mücadelesine benzer bir durum Râzî'nin hayatında da vardır. Nitekim Râzî Horasan, Afganistan ve Maverâünnehir bölgelerinde

⁶ Gutas, “İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı (1000-yaklaşık 1350)”, *a.g.e.*, s.133, 144-149; Karlığa, “İbn Sînâ (Etkileri)” md., *a.g.e.*, XX/346 vd.

⁷ Arslan, Ahmet, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, Ankara 1999, s.262; Öçal, Şamil, *Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000, s.52, 56-57; Sözen, Kemal, *İbn Kemal'de Metafizik*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001, s.26 vd.

⁸ Yavuz, Yusuf Şevki, “Fahreddin er-Râzî” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, XII/93.

⁹ Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1988, s.75-77.

¹⁰ Karlığa, “İbn Sînâ (Etkileri)” md., *a.g.e.*, XX/346 vd.; Nasr, Seyyid Hüseyin, “Fahreddin Râzî” (trc. Burhan Köroğlu), *İslam Düşünce Tarihi* (ed. M.M. Şerif) İnsan Yayınları, İstanbul 1990, II/270-271.

¹¹ M. Said Şeyh, “Gazzâlî (Metafizik)” (trc. Mustafa Armağan), *İslam Düşünce Tarihi* (ed. M.M. Şerif) İnsan Yayınları, İstanbul 1990, II/214.

antropomorfist inançlara sahip olan Kerrâmiyye ile mücadele etmiş ve onlar aleyhine *Esâsü't-takdîs* adlı eserini yazmış, İbn Sînâ felsefesini eleştirmiş ve Bâtıniyye'ye karşı etkili bir mücadele yürütmüştür.¹² Dolayısıyla Râzî'nin siyasî ve toplumsal alandaki fonksiyonunun Gazzâlî örneğinde olduğu gibi sünnî otoritelerin yararına felsefeyi eleştirmek ve Gazzâlî'den daha fazla olmak üzere Şîî emirlerin hizmetindeki akılcı felsefeyi kelimada içselleştirmek olduğu söylenebilir.¹³

Râzî'nin İbn Sînâ üzerine çalışmalarının “araştırma, şerh ve te'lif” şeklinde üç aşamalı bir çalışma olduğunu söylemek yanlış değildir. Birinci aşama Râzî'nin İbn Sînâ okumaları ve tetkikleridir. Bu aşamanın en önemli eseri İbn Sînâ felsefesine ve onun “meşrikîler” ifadesine atıf yapan “meşrikî felsefe araştırmaları” anlamındaki *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'dir. Bu aşama basit bir nakletme ameliyesi olmadığı gibi, basit bir anlama çabası da değildir. Bu aşama aynı zamanda Râzî'nin İbn Sînâ'ya ait fikirlerden hangisine hangi bağlamda ilgi duyduğu ile ilgilidir ve kısaltma, çıkarma, ekleme, tercih etme şeklinde daha sonraki şerh ve teliflerine yön verecek ameliyelerdir.¹⁴ Nitekim onun bu eserdeki konu seçimleri ve konuların tertibinin kelamı nasıl etkilediğini göreceğiz. Diğer yandan onun sonraki eserlerinde var olan eleştirilerinin nüvelerinin *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de bulunabilir olması da bunun basit bir okuma ve araştırma olmadığını göstermektedir.

Râzî'nin çalışmalarının ikinci aşaması şerh aşamasıdır. Burada şerhi oryantalistlerin ifade ettiği şekliyle herhangi bir ibareyi inşâî sığalarla veya eşanlamlı kelimelerle ifade eden, yaratıcılıktan uzak taklitçi bir tutum ve tekrar içinde olan, doğrudan daha çok yanlış yapan, karıştıran, muğlâklaştıran bir ameliye olarak anlamamak gerektir. Zira Râzî'nin şerhi sentez ve yorumdan uzak, sadece ne olduğunu ortaya koyan bir “açıklama tarzı”nda değil, aynı zamanda adaptasyon ve sentezin de yer aldığı bir “telif tarzı”nda şerh yöntemidir. Bu yorum tarzı Râzî'nin eleştiri, tahlil ve tenkit yeteneği, problemi anlaşılır bir şekilde bütün yönleri ile ortaya koyup soruları sorma yeteneği ile ilgilidir. Böylece Râzî'nin şerhleri kendi zihin dünyasındaki sürekliliği ifade eden bilimsel gelenek ve bilimin evrenselliği çerçevesinde İbn Sînâ'ya

¹² Râzî'nin “Bâtıniyye'ye yönelttiği tenkitlerden rahatsız olan bir Bâtınî'nin, derslerini gizlice takip ederek yaptığı tenkitlerin ardından kendisine bıçağını gösterip onu ölümle tehdit etmesinden sonra eleştirilerini aniden kesmesi üzerine bunun sebebini soran öğrencilerine, “Bâtınîler'in burhân-ı kâtı'ları vardır” cevabını vermesi onun espiрі gücüne örnek teşkil eder.” Yavuz, “Fahreddin er-Râzî”, *a.g.e.*, XII/90.

¹³ Nasr, “Fahreddin Râzî”, *a.g.e.*, II/268-269.

¹⁴ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât* I-II (nşr. M. M. el-Bağdâdî), Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1990, I/88-89.

bağımlılığı değil saygıyı ifade etmektedir.¹⁵ Sonuç itibariyle orijinal metnin kendi bağlamı içerisinde anlaşılmasını, Râzî'nin ortaya koyduğu düşüncelerle mukayesesini ve problemlerin kendi çağındaki kültürel ortamda yeniden üretilmesini sağlamıştır. Ayrıca onun şerhinin sonsuza dek öğrenmek gayesi güden bir araç değil, felsefenin mevcut kalamî sisteme yönelik tehdit ve tehlikelerine dikkat çeken bir yönünün olduğu da belirtilmelidir.¹⁶ Nitekim Râzî'nin en bilinen şerhleri *Şerhu'l-İşârât* ve *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*'nin İbn Sînâ'nın düşüncesinin eleştirileri ve reddiyeleri ile dolu olması onun şerh yöntemi hakkında bilgi vermektedir.

Râzî'nin çalışmalarının üçüncü aşaması telifdir. Râzî araştırma, açıklama ve eleştiriden sonra telif aşamasına geçmiş, böylece hedefinin sadece şerh ve eleştiri değil aynı zamanda bir telif ve inşa faaliyeti olduğunu ortaya koymuştur. Onun özellikle *el-Metâlibü'l-âliye* isimli eserini bu çabaların ürünü saymak mümkündür.¹⁷

Sonuç itibariyle Osmanlı ve Şîî düşünce sisteminin oluşmasında kurucu ve merkezi bir role sahip olan Râzî'nin felsefe yorumu ve eleştirisini araştırmak günümüz dinî düşüncesinin anlaşılması açısından da önemlidir. Ayrıca “şerhler ve haşiyeler edebiyatının” düşüncenin ortadan kalkmasına zemin hazırladığı şeklindeki batılı araştırmacıların iddialarının test edilmesi bakımından da bu araştırmanın önemli veriler sunacağı ortadadır.

2. Tezin Konusu, Sınırları ve Amacı

Tez bir kalamcı olarak Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ felsefesini nasıl anladığı ve nasıl yorumladığını ele almaktadır. Bu çerçevede Râzî'yi İbn Sînâ felsefesi üzerinde çalışmaya yönelten entelektüel gelenek ve ortam Râzî'nin mantık, fizik ve metafizik alanlarda İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştiriler tezin ana konusudur. Râzî'nin İbn Sînâ yorumu, bu yorum çerçevesinde müteahhirin kalamında İbn Sînâ'nın nasıl varolduğu ve kelamın sistemleşmesine nasıl katkı sağladığı da konunun içeriğine dâhildir.

¹⁵ Gelenek, süreklilik ve evrensellik çerçevesinde Kindî'nin bilginin kümülatif olduğuna ve geçmiş bilginlere saygının esas olması gerektiğine ilişkin ifadelerine (Kindî, “İlk Felsefe Üzerine” *Felsefi Risaleler* (trc. Mahmut Kaya) İz Yayıncılık, İstanbul 1994, içinde, ss.1-56), s.3-4); İbn Sînâ'nın Fârâbî'ye hürmetini dile getiren ifadelerine (Bedevî, Abdurrahman, *Aristo inde'l-Arab*, Vekâletü'l-Matbûât, Kuveyt, 1978 s.122) ve hikmetin kökenine ilişkin ifadelerine (İbn Sînâ, *Kitâbu 'Uyûni'l-hikme* (thk. Mücteba Minovi), Danişgah-ı Tehran, Tahrân 1954, s.13) atıf yapılabilir.

¹⁶ Şerhin ilk dönem İslam felsefesindeki rolü üzerine bk. Hanefî, Hasan, *İslâmî Araştırmalar* (trc. İbrahim Aydın, Ali Durusoy), İnsan Yayınları, İstanbul 1994, s.74-75; 89.

¹⁷ Câbirî, Râzî'nin kalam-felsefe etkileşimi sonucunda ortaya çıkan çalışmalarını telif (uzlaştırma, birleştirme) ile değil, telif (derleme) ile isimlendirmektedir. el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı* (trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli) Kitabevi, İstanbul 1999, s.605 vd.

Bu tez, konusu itibariyle Râzî'nin gözüyle İbn Sînâ okuması şeklindeki tek yönlü bir okuma olduğundan İbn Sînâ felsefesinin kendinde ne olduğunu değil, Râzî'nin gözüyle ne olduğunu incelemektedir. Ancak Râzî sonrası felsefenin yönelimini göstermesi bakımından çift yönlü bir okuma olarak da değerlendirilebilir. Tezin konusu kelamın "imâm"ı Râzî ve felsefenin "şeyhü'r-reis"i İbn Sînâ'nın görüşlerini ele almak bakımından bir kelam-felsefe münasebeti olarak değerlendirilebilirse de amaç, kelam-felsefe münasebetlerini araştırmak değildir. Ancak bu münasebete ilişkin verilerin çokça geçtiği bir tez olması bakımından kelamdaki felsefî etkinin izlerini de göstereceği açıktır.

Sonuç itibariyle bu tez Râzî'nin İbn Sînâ'yı eleştirmesi ve yorumlaması çerçevesinde;

- a) Râzî'yi İbn Sînâ yorumuna ve eleştirilerine götüren sebepler nelerdir? Kısaca eleştirilerin arka planı nedir?
- b) Râzî, İbn Sînâ'yı hangi konularda nasıl eleştirmiştir? Bu eleştirilerin değeri nedir?
- c) Râzî'nin eleştirilerinin kelam ve felsefeye katkısı nedir? gibi soruların cevaplarını araştırmaktadır.

3. Tezin Kaynakları ve Kaynakların Değerlendirilmesi

Bu çalışmanın birinci derece kaynakları Râzî'nin ve İbn Sînâ'nın eserleridir. Râzî'nin çok sayıda eseri vardır ve bunlar farklı taksimlere tabi tutulmuşlardır. Râzî'nin eserlerini konumuzu ilgilendirdiği kadarıyla felsefe ya da kelam yöntemine göre yazılmış olmaları bakımından bir tasnife tabi tutmak mümkündür. Ancak Râzî örneğinde bu tür bir tasnifin onun düşüncesinin eklektik özelliği nedeniyle problemli olduğu aşîkârdır. Nitekim kelamî metoda göre yazıldığı kabul edilen eseri *Muhassal*'da İbn Sînâ ile arasındaki en temel anlaşmazlık noktası olan varlık-mahiyet ayrımında İbn Sînâ'nın görüşünü paylaşan Râzî'nin felsefî olarak nitelenen *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, *Şerhu'l-İşârât* ve *el-Mulahhas*'da kendi varlık görüşünü ikame etmesi bunun bir göstergesidir. Ayrıca Râzî'nin eserlerindeki birçok felsefî konunun diğer eserleri göz ardı edilse bile sırf *Tefsir* kullanılarak yeniden tertip edilebilir olması felsefî-kelamî şeklindeki bir tasnifin sadece onun görüşlerinin bütüncül bir çerçevede ortaya konulmasının önünde bir engel oluşturabileceğini belirtebiliriz. Üstelik Râzî her eserinde kelamî- felsefî şeklinde bir ayırım yapmaksızın sürekli farklı eserlerine atıf yapmaktadır. Sonuç itibariyle eserlerinin bir bütün olduğu anlayışından hareketle Râzî'nin düşüncelerinin izinin sürülebileceği kronolojik bir tasnifin onun erken dönem eserlerindeki Eş'arîci ve İbn Sînâci çizgisinden daha bağımsız bir yapıya evrilen düşünce serüveninin anlaşılmasında önemli bir katkı sağlayacaktır.

Bu anlayış göz önünde bulundurulmak şartıyla bu çalışmada, Râzî'nin eleştirisi ve düşünceleri öncelikle onun felsefe ve kelam konusundaki temel eserleri göz önüne alınarak ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu çerçevede çalışmanın birinci derece kaynakları olarak *Şerhu'l-İşârât*, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, *el-Metâlibü'l-âliye*, *el-Erba'în*, *el-Mulahhas*, *Muhassal*, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, *Me'âlimu 'usûli'd-dîn*, *Tefsir* ve *Münâzarâtü Fahrreddîn er-Râzî fî bilâdi Maverâünnehir* adlı eserler sayılabilir. İkinci derecede ise *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, *Lübâbu'l-İşârât*, *İtikadâtü fıraki'l-müslimîn* ve *l-müşrikîn*, *Esâsü't-takdîs fî ilmi'l-keîâm* adlı eserlere başvurulmuştur. Ve son olarak ise üçüncü derecede kendisinden faydalanan *el-Mesâilü'l-hamsûn fî usûli'd-din*, *Câmiu'l-'ulûm*, *es-Sırru'l-mektûm*, *er-Riyâzü'l-mûnikatü fî ârâi ehli'l-'ilm*, *en-Nefs ve'r-ruh* ve *şerhu kuvâhumâ*, *Acâibü'l-Kur'an*, *el-Kâşif an usûli'd-delâil* ve *fusûsi'l-'ilel*, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkıh*, *en-Nübüvvât vemâ yete'allaku bihâ*, *Esrârü't-tenzîl* ve *envârü't-te'vîl*, *Münâzara fî'r-redd ale'n-Nasârâ*, *Kitâbü'l-Firâse*, *Şerhu esmâillâhi'l-hüsnâ*, *Şerhu Müşkilati Kitâbi'l-Kânûn* adlı eserler sayılabilir.

Râzî'nin İbn Sînâ eleştirilerinin anlamlandırılabilmesi için İbn Sînâ'nın felsefî görüşlerinin kendi sistemi içinde doğru kavranması gerekmektedir. Eleştirilerin doğru bir zemine dayanıp anlamlı olup olmadığı ancak İbn Sînâ'nın kendi eserlerine başvurularak anlaşılabilir. Çünkü sadece Râzî'nin metinlerine dayanan bir İbn Sînâ portresi eksik ya da yönlendirilmiş olabilir. Diğer yandan Râzî'nin eleştiriler dışında felsefeden kelama taşıdığı kavram ve fikirlerin de kaynak ve miktarının tespitinde İbn Sînâ eserlerine başvurmak zorunludur. Bu nedenle çalışmanın ikinci başat kaynakları İbn Sînâ'nın *el-İşârât* ve *t-tenbihât*, *Kitâbü'n-Necât* adlı eserleri ve *eş-Şifâ'nın* mantık, fizik ve metafizik kısımlarına ait bölümleri ile Râzî sonrası yorumculardan özellikle Tûsî'nin şerhi olacaktır.

Modern dönemlerde Râzî üzerine çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Yüzyılın ilk yarısındaki yerli ve yabancı müelliflerin öncü çalışmaları bir yana bırakılırsa Râzî üzerine yapılmış çalışmalar birkaç kategoride değerlendirilebilir. a) Râzî üzerine çalışmaların önemli bir kısmı onun birçok alandaki eserleri üzerine yapılan incelemeler ve bu eserlerin basımına yönelik çalışmalardır. Ancak özellikle Mantık kısmı dışında *el-Mulahhas*'ın ve *Nihâyetü'l-'ukûl*'un hâlâ basılmamış olması kaydedilmelidir.

b) İkinci tür çalışmalar M. Salih ez-Zerkân'ın *Fahrüddin er-Râzî ve arâuhu'l-keîamiyye ve'l-felsefiyye* (Kâhire 1963) adlı eseri, Fethullah Huleyf'in *Fahrüddin er-Râzî* (İskenderiyye 1976) ve Türkçede Süleyman Uludağ'ın *Fahrettin Râzî* (Ankara 1991) adlı eserleri gibi Râzî'nin hayatı, eserleri, felsefî ve kelamî görüşleri hakkında genel bir perspektif

sunan eserlerdir. Bu tür çalışmalara Râzî'nin hayatını, eserlerini, patronaj ilişkilerini, hoca ve öğrencilerini konu edinen ansiklopedi maddeleri ve türlü makaleler dâhil edilebilir. Bu makaleler arasında Ayman Shihadeh'in "From al-Ghazâlî to al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology"¹⁸ adlı çalışması Râzî'nin düşünsel tarih arka planını göstermesi bakımından kayda değerdir.

c) Râzî'yi bir müfessir olarak ele alan ve onun tefsiri üzerine yoğunlaşan çalışmalar ise oldukça yaygındır. Muhsin Abdülhamîd'in *er-Râzî müfessiren* (Bağdad 1974) ve Cerrahoğlu'nun Râzî'nin tefsirdeki metodunu inceleyen makalesi dışında Râzî'nin tefsirdeki metodunu, çeşitli surelerin tefsirini konu alan çalışmalar bunlardandır. Bu çerçevede ikinci bir grup çalışma ise Râzî'nin çeşitli konulardaki görüşlerini sadece tefsirden hareketle inceleyen eserlerdir. Türkiye'de lisans ve yüksek lisans düzeyinde Râzî'nin tefsirinden hareketle dua, sabır, tevhid, şia tenkitleri vb. şeklinde çeşitli konuları araştıran tezler yaygındır. Bu alandaki son çalışmalardan biri ise tefsirden hareketle Râzî'nin tefsir metodunu, kelamî okullara eleştirilerini, kozmolojik ve psikolojik görüşlerini ele alan Tarig Jaffer'in *Fahr al-Dîn al-Râzî (d.606/1210): Philosopher and Theologian an Exegete* (Yale University 2005) adlı doktora tezidir.

d) Râzî'nin mantık görüşleri ise A. Djavad Falaturi'nin "Fakhr al-Din al-Râzî's Critical Logic"¹⁹ ve mantık çalışmalarının kelimadaki etkilerini araştıran M. Farid M. Shahrân'ın "A Survey on Fakhr al-Din al-Râzî's Works on Logic and Their Influence on Kalâm"²⁰ adlı makaleleri dışında ele alınmamıştır. Türkçede İbrahim Çapak'ın "Fahreddin Râzî'nin İslam Mantık Tarihindeki Önemi ve Bazı Mantık Konuları Hakkındaki Görüşleri"²¹ adlı çalışması ise kaynak bakımından Râzî'nin mantık eserlerini görmemiş olması ve sadece *Muhassal*'a dayanması nedeniyle içeriği bakımından da sınırlıdır. Yine bu alanla ilgili olmak üzere psikoloji görüşleri çerçevesinde Râzî'nin bilgi teorisini konu edinen Mustafa Bozkurt'un *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü 2006) doktora çalışması da burada belirtilmelidir.

¹⁸ Shihadeh, Ayman, "From al-Ghazâlî to al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology *Arabic Sciences and Philosophy*, v.15 (2005), Cambridge University Press, 2005, pp.141-179.

¹⁹ Falaturi, A. Davad, "Fakhr al-Din al-Râzî's Critical Logic" *Yadname-i İraniye Minorsky*, (ed. Mücteba Minovi-İrec Afşar) Tahran 1969, içinde), pp.51-79.

²⁰ Shahrân, Mohd Farid Mohd, "A Survey on Fakhr al-Din al-Râzî's Works on Logic and Their Influence on Kalâm", *al-Shajarah*, v.7, Nr:2, International Islamic University, Malaysia 2002, pp.253-281.

²¹ Çapak, İbrahim, "Fahreddin Râzî'nin İslam Mantık Tarihindeki Önemi ve Bazı Mantık Konuları Hakkındaki Görüşleri, *Dini Araştırmalar*, Ankara 2005, sy.23, s.111-126.

e) Râzî'nin tabiat felsefesi ile ilgili görüşleri üzerinde henüz fazla durulmamış ise de onun doğa, atomculuk, zaman, hareket, değişim ve mesafe anlayışının kelimada yansımalarını ele alan Adi Setia'nın kaynağı *el-Metâlibü'l-âliye* olan *The Physical Theory of Fakhr al-Dîn al-Râzî* (Kuala Lumpur: İSTAC 2005) adlı doktora tezine ve bu teze dayanan yayınlanmış makalelerine konu edinilmiştir. Bu makaleler kaynakçada gösterilmiştir.

f) İlahiyat alanında ise Tanrı'nın ispatı, hakikatinin ve sıfatlarının bilinebilirliği, zorunlu varlık ve varlık-mahiyet ilişkilerini ele alan çalışmalar yapılmıştır. Farklı konular dışında özellikle Allah'ın ispatı ve sıfatlarını ele alan Yasin Ceylan'ın *Theology and Tafsîr in the Major Works of Fakhr al-Dîn al-Râzî*, (Kuala Lumpur 1996) adlı eseri; Muammer İskenderoğlu'nun *el-Metâlibü'l-âliye*'nin ilgili bölümünü temel kaynak olarak kullanan âlemin ezeliyeti hakkındaki karşılaştırmalı incelemesi *Fakhr al-Dîn al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World* (Leiden 2002) adlı eseri belirli metafizik konuları ele alan çalışmalar arasında sayılabilir.

g) Râzî'nin İbn Sînâ eleştirilerini ve felsefe ilişkilerini ele alan eserler ise oldukça azdır. Bu çerçevede Tûsî'nin Râzî'ye eleştirilerini ele alan Horten (Leipzig 1912)'in erken çalışması bir yana bırakılırsa Hânî Nu'man Ferhât'ın Allah, âlem ve insan başlıklarıyla Râzî ve Tûsî'nin teoloji, tabiat, psikoloji ve ahlak görüşlerini karşılaştıran *Mesâilü'l-hilâf beyne Fahrüddin er-Râzî ve Nasîrüddîn et-Tûsî* (Beyrut 1997) adlı eseri metinler üzerinden hareket etmektedir. Benzer şekilde metin merkezli bir çalışma *el-İşârât*'ın dördüncü namatının ve Râzî ile Tûsî'nin bu bölüme şerhlerinin bir yorumunu içeren Fahrettin Olguner'in *Üç Türk-İslâm Mütefekkeri İbn Sînâ –Fahreddin Râzî – Nasîreddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş*, (İstanbul 2001) adlı eseridir. İbn Sînâ ve Râzî okuması yapan bir başka eser zorunlu varlık kavramını İbn Sînâ'nın *el-İşârât* ve Râzî'nin *Muhassal*'ından hareketle inceleyen Shalahudin Kafrawi'nin *Necessary Being in Islamic Philosophy and Theology: Study of Ibn Sînâ's al-Ishârât wa al-Tanbîhât: And Fakhr al-Dîn al-Râzî's Muhassal Afkâr al-Mutaqaddimîn wa al-Muta'akhhirîn* (Binghamton University, 2004) adlı doktora çalışmasıdır. Bu çalışma zorunlu varlık kavramı yanında, varlık-mahiyet, yaratma ve sudûr konularını da içermesi bakımından kayda değerdir. Türkçede İbn Sînâ ve Râzî'yi kelam ve felsefe ilişkileri üzerinden ele alarak felsefenin kelimada, özellikle Gazzâlî ve Râzî'deki etkilerini göstermeye çalışan bir başka çalışma ise Şaban Haklı'nın *Müteahhirin Dönemde Felsefe Kelam İlişkisi: Fahreddin Râzî Örneği* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001) adlı doktora tezidir.

Sonuç itibariyle bu çalışmalarda Râzî'nin İbn Sînâ eleştirileri bütün yönleriyle ele alınmamış, ele alınan konular ise Râzî'nin en azından kelimî ve felsefî eserlerine değil, belli metinlere odaklanmıştır. Bu nedenle de onun eleştirilerindeki sürekliliği ve değişkenliği yansıtmak bakımından sınırlıdır. İşte *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirileri* adlı bizim bu çalışmamız, Râzî'nin kelam ve felsefeye ilişkin hemen hemen bütün eserlerinden hareketle İbn Sînâ eleştirileri ele alması bakımından, işlenen konularla ilgili çapraz atıflar yaparak Râzî düşüncesinin sürekliliğini ya da değişkenliğini göstermesi bakımından önceki çalışmalardan farklıdır. İçeriği bakımından bilimler tasnifi, mantık, fizik ve metafiziğe ait konular üzerinde durması bakımından ise bütüncül bir yaklaşımı sunmayı istemiştir.

4. Tezin Metodu

Konuların işlenmesinde öncelikle İbn Sînâ'nın ilgili fikirleri kendi anlatımından ya da Râzî'nin sunumuyla verilecektir. Konunun merkezi noktası tespit edildikten sonra Râzî'nin bakış açısı ve eleştirileri verilecektir. Bu eleştiriler bazen madde madde sıralanacak bazen de onun fikirlerinin anlatımıyla farklılıklara dikkat çekilecektir. Böylece Râzî'nin ilgili temel eserleri gözden geçirilecek, aynı anlatımın farklı eserlerde olması durumunda birisi esas alınarak diğerlerine atıflar yapılacaktır. Zira Râzî'nin eserleri birçok konuda hemen hemen benzer veya aynı paragraflara sahiptir ya da bizzat kendisi tarafından konuyla ilgili daha derin araştırılması için başvurulacak eserinin adı verilmektedir.

Râzî'nin eserlerinden faydalanmanın zorluk derecesi de yüksektir. Şöyle ki: Râzî bir konuyla ilgili bütün tarafların görüşlerini sıralamaktadır. Öncelikle bu sıralanan görüşlerin atfedildikleri kimseler tarafından ileri sürülüp sürülmediklerinin araştırılması gerekmektedir ki bunu yapmanın zorluğu ortadadır. Konuyla ilgili açıklamalar peş peşe verilirken onlara başkaları tarafından verilen cevaplar, Râzî'nin kendi cevapları, maddeler ve alt maddeler iç içe geçmiş şekilde verilir. Bu görüşlerin kime ait olduğunun anlaşılmasını güçleştirdiği gibi, konuyu daha da karmaşık hale getiren “biz deriz ki”, “şöyle cevap veririz”, “şöyle şöyle denilirse deriz ki” ya da “niçin şöyle de denilmesi caiz olmasın” şeklindeki ifadelerle konuların anlatılmasıdır. Burada “biz” ile her zaman Râzî'nin kendisi değil, muhataplardan birinden de alıntı yapılmış olabilir. Ayrıca ilzamî tavrı esas alan bir metinde Râzî'nin, muhatabı İbn Sînâ'ya karşı ileri sürdüğü bütün eleştirilere katılması da gerekmemektedir. Dolayısıyla nakledilen görüşlerin iktibas şekli dikkate alınmadığı zaman başkalarına ait görüşlerin Râzî'ye atfedilmesi mümkündür.

Yukarıda sayılan nedenlerle bir konuyla ilgili Râzî'nin eserlerinin tamamı dikkate alınmadan yapılan yorumlar konusunda da uyanık olunmalıdır. Bu nedenle bu çalışmada Râzî'nin görüşünün ortaya konulması sürecinde konunun bütünlüğü dikkate alınacak ve diğer eserleriyle karşılaştırma yapılarak bir sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır. Râzî'nin henüz bütün eserlerinin matbu olmaması nedeniyle yazma halindeki eserlerinden de faydalanılacaktır.

Konuyla ilgili sadece eleştiriler sıralanmayacak, Râzî'nin bu eleştirileri sunmasının arka planının ne olabileceği araştırılacak ve bunun üzerine onun yorumları da verilecektir. Çünkü *Şerhu'l-İşârât* örneğinden gidersek Râzî'nin temel düşüncesi şerh olmakla birlikte “Birisî şöyle diyebilir” şeklinde başlayan itirazların bazen genel düşünceye, bazen delildeki öncülün bir terimine, bazen delilin tümüne, bazen de bütün detaylarına varıncaya kadar konunun geneline yönelmektedir. Bütün bu eleştirileri nakletmenin imkânsızlığı bir yana faydası da olmayabilir. Bunun için delillere ve konuya ilişkin eleştiriler sıralanacak olmakla beraber detay eleştiriler nakledilmeyecek, eleştirinin arka planındaki düşüncenin açığa çıkarılmasına gayret edilecek, Râzî'yi bu eleştirilere götüren düşüncelerin de belirlenmesine çaba gösterilecektir. Örneğin; imkânın varlığa ilişkin bir kavram olup olmadığına yönelik Râzî'nin eleştirileri gramer çözümlemeleri, kavram tahlilleri ve imkânın kategorisi vb. gibi oldukça detay içermektedir. Bu detaylardaki eleştirilerin önemi ancak arka planda felsefe ve kelam arasındaki büyük bir problem olan “evrenin yoktan yaratılması” meselesinin bulunduğu bilindiğinde kavranabilir.

Râzî üzerine yapılan çalışmalar genellikle onun *Tefsir*'i üzerinde olup son yıllarda kelamî ve felsefî görüşleri üzerine çeşitli çalışmalar da yapılmıştır. Bununla birlikte Râzî'nin bir kelamcı olarak felsefeye duyduğu ilginin nedenleri, felsefe eleştirileri ve bunun sonucunda Râzî'de ortaya çıktığı görünümüyle müteahhirin kelamının özelliklerine yönelik çalışmaların yoğunlaştığı görülmektedir. Bu çalışma İbn Sînâ felsefesinin Râzî tarafından nasıl okunduğunu ve hangi noktalardan eleştiriye tabi tutulduğunu araştırmaktadır.

5. Tezin Planı

Bu tez giriş ve sonuç bölümleri dışında dört ana bölümden oluşmuştur. Birinci bölümde yöntem ve ilimler tasnifi ele alınacak, bu çerçevede Râzî'nin İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin kesişim noktasında bir kelamcı olarak geçmişten devraldığı miras üzerinde durulacaktır. Zira onun eklektik tavrı nedeniyle öne çıkarılması gereken bu miras, bir yandan İbn Sînâ'nın aşılması güç sisteminin etkilerini taşıırken diğer yandan da bu sisteme tepkileri içeren kelamın eleştirilerini içermektedir. Bu eleştirilerde öne çıkan Gazzâlî olmakla birlikte, Râzî'nin tecrübesinde Ebu'l-

Berekât el-Bağdâdi ve Şehristanî'nin katkıları da işlenecek ve Râzî'nin kaynaklarına atıflar yapılacaktır. Yine aynı bölümde Râzî sonrası felsefe ve kelamın Râzî'ye atıflarının değerlendirilmesi yapılacaktır. Bu bölüm aynı zamanda Râzî'nin İbn Sînâ eleştirileri ile vardığı noktanın bir değerlendirilmesi mahiyetinde olacaktır.

İkinci bölüm Râzî'nin mantık ve bilgi felsefesi ile ilgili düşünce ve eleştirilerini tartışacaktır. İlk olarak Râzî'nin mantık ilminde daha önce İbn Sînâ'nın işaret ettiği birçok konunun nasıl yorumlandığı araştırılacaktır. Bu çerçevede mantığın konu değişimleri ve mantık konularının yeni tertibine dikkat çekilecektir. Devamında bilginin imkânı çerçevesinde kendisinden sonra sürekli bir mesele olarak ilgi çeken Râzî'ye özgü tasavvur ve tasdik anlayışı ve onun tanım eleştirileri incelenecektir. İbn Sînâ'nın izinden giderek kategorilerin mantıktan çıkarılması ve nihayet burhan kısmında da Râzî'nin kıyasın maddesine yönelik eleştiri ve şüpheleri ele alınacak ve onun kıyasın içeriğine yönelik olumsuz tutumunun nedenleri tartışılacaktır.

Üçüncü bölümde Râzî'nin fizikle ilgili düşünceleri tartışılacak, bu çerçevede onun tabiat kavramı, cisim, nedensellik, hareket, mekân ve zaman konularındaki eleştirileri ele alınacak, bu eleştirilerin kökenlerine işaret edilecektir. Bu bölümde Râzî'nin İbn Sînâ eleştirileri tartışılacak ancak onun klasik dönem kelamcılarının savunduğu şekilde cisim, mekân ve zaman anlayışını benimsemediğine de dikkat çekilecektir.

Dördüncü bölüm varlık hakkında en genel kavramlar olan ontolojik kavramları sırasıyla ele almaktadır. Bunlar varlık-mahiyet, birlik-çokluk, vucûp-imkân ve imtina', kıdem-hudûs kavramlarından oluşmaktadır. Dördüncü bölümün ikinci kısmında ise Râzî'nin ilahiyat ile ilgili düşünceleri tartışılacaktır. Burada Zorunlu Varlık'ın zâtı, ispatı ve birliği çerçevesinde İbn Sînâ eleştirileri üzerinde durulacak; sıfatlarından ilim, irade ve kudret ile ilgili eleştiriler sıralanacak ve Tanrı'nın fiilleri olarak âlemin yaratılışı ve sudûr eleştirileri verilecektir.

**I. BÖLÜM: RÂZÎ'NİN YÖNTEMİ VE İLİMLER
SINIFLAMASI (TASNÎFU'L-'ULÛM)**

1. Râzî Öncesi: Râzî'nin Tevarüs Ettiği Miras: Kelam ve Felsefe

Râzî'nin İbn Sînâ yorumunda şüphesiz felsefenin nasıl anlaşıldığı önemli bir yer tutmaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi müslüman filozoflar tarafından felsefenin aynı zamanda bir ilimler sistemi olarak anlaşıldığını biliyoruz. İlimlerin sınıflaması varlığı incelemek bakımından ontolojik bir perspektifi zorunlu kılarken diğer yandan ilimlerin sıralanması, öğretimi ve diğer ilimlerle ilişkileri açısından da metodolojik ve epistemolojik bir meseledir. Bu çerçevede bu bölümde Râzî'nin kelam ve felsefe arasındaki konumunu belirlemek üzere İbn Sînâ'nın ilimler taksimi ve bu taksimin kitaplarındaki konu düzeni ile Râzî'yi önceleyen kelamcılarının ilimler sınıflamaları ve kitaplarının konu düzeninin kısa bir karşılaştırmasını yapmak istiyoruz. Bu, Râzî'nin İbn Sînâ mirası ile kelam geleneğinden tevarüs ettiği miras arasındaki tercihlerini göstermesi açısından önemli olduğu gibi, bu tercihin nedenleri üzerinde de fikir yürütme imkânı verecektir. Diğer yandan konu Râzî'nin eserlerinde uyguladığı düzenle “felsefede kelam” ve “kelamda felsefe”²² yapma tarzını göstermesi açısından da üzerinde durulması gereken bir konudur.

Bu perspektif esas alınmak kaydıyla bu bölümde kendi özgün tarihleri içerisinde felsefe ve kelam arasındaki münasebetlere kısaca değindikten sonra bu ilişkilerin Râzî'deki şeklini göstermesi açısından onun ilimler sınıflamasına bakışını ve kitaplarında ilimler sınıflamasını nasıl uyguladığını belirlemeye çalışacağız. Bu noktada Râzî'nin fikirlerinin felsefe ve kelam geleneklerinden farklılığını tespiti için İbn Sînâ'daki şekliyle felsefî ilimler taksimini ardından da mütekaddimîn kelamı ile Gazzâlî'deki kelamın yöntem, şekil ve konularını, her iki kelamın farklılıklarını kısaca vereceğiz. Râzî'nin içinde bulunduğu kelam ve felsefe muhitinin kısa bir tanıtımıyla beraber Râzî'nin İbn Sînâ'nın ilimler taksimini nasıl yorumladığını ve bu yorumun eserlerinde nasıl işlendiğini göstermeye çalışacağız. Son bölümde de kitaplarda uygulanan kelamî sistem açısından, diğer yandan kelamın konu, muhteva ve şekli açısından Râzî sonrası kelamcılarının Râzî ile kısa bir karşılaştırmasını yapacağız.

1.1. İbn Sînâ'nın İlimler Sınıflaması

İbn Sînâ felsefeyi, insan nefsinin beşerî kapasitesinin yettiği kadarıyla gerçeklere ilişkin kavramları tasavvur etmek, teorik ve pratik gerçeklikleri tasdik etmek suretiyle yetkinleştirilmesi arzusu olarak tanımlar. İnsanın yetkinliğinin nefsanî, bedenî ve ruhanî olmak üzere üç temel yetkinlikle mümkün olduğunu ifade eden Râzî, insan nefsinin pratik ve teorik iki

²² Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.623; İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, I. Kitap, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1339-1341, s.86 vd.

tür kuvveti olduğunu belirtir. Dolayısıyla insanî nefsin yetkinleştirilmesini sağlayan felsefe teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayrılır. Nazarî hikmet metafizik, matematik ve fizik bilimler olmak üzere üçe ayrılırken, pratik ilimler de siyaset, ahlak ve ev ekonomisi olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Teorik felsefenin amacı yalnızca bilmek suretiyle nefsi yetkinleştirmek iken, pratik felsefenin amacı ise yapılacak şeyleri bilmek ve yapmak suretiyle nefsi yetkinleştirmektir.²³

Râzî İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ının ilimler taksimi ile ilgili bölümünü *eş-Şifâ*, *el-Mantık*; *el-Burhan*'dan ilgili bölümleri özetleyerek şerh eder.²⁴ Râzî'nin şerhine göre bazı ilimler konuları açısından herhangi bir karışma olmaması ve aynı cins altında olmamaları bakımından farklı (mütebâyine) ilimlerdir. Örneğin aritmetik ve doğa ilimleri böyledir. Geometri ve aritmetik ise nicelik cinsinin altına dâhil olduklarından rütbe itibarıyla eşit seviyede (mütesâviye) ilimlerdir. Aynı cins altındaki iki konunun biri daha genel diğeri daha özel olabilir ve daha genel olan daha özel olanın cinsi olmayabilir ki bir ve varlık böyledir. Aynı cins altındaki iki konu daha genel ve daha özel olabilir ve daha özel olan genel olanın türü olabilir. Örneğin konikler ilmi (mahrûtât), cisimsel geometrinin (mücessemiyyât), cisimsel geometri de ölçüler ilminin (mekâdîr) türüdür. Dolayısıyla daha özeli inceleyen ilim daha geneli inceleyen ilmin parçası olmaktadır. İnsanın bedenini sağlıklı olması açısından inceleyen tıp ise konularının bir türü olması bakımından insan bedenini mutlak olarak inceleyen doğa ilminin altındadır. Hareketli küreler ilmi ise uzak arazlarını incelemesi bakımından cisimsel geometrinin altında yer alır. Optik uzak arazları incelemekle beraber zâtında bir heyet değil de bir nispeti konu kabul ederek inceler ki o nispet ışık çizgilerinin göze nispetidir. Tek bir konuda ortak olan ilimler ise bazen konuyu mutlak (örneğin, doğa biliminin insan bedenini incelemesi) veya mukayyet (tıp ilminin sağlık bakımından insan bedenini incelemesi) olmak bakımından inceleyebilirler, bazen de iki farklı bakış açısından ele alabilirler. Örneğin; doğa bilimi ve astronomi âlemin cirmini konu almalarına rağmen inceleme yönleri birbirinden farklıdır.²⁵

İlimler böylece birbirleriyle münasebetleri açısından konularının zâtı ve inceleme yönleri nedeniyle biri diğerinden farklı, mertebeye eşit, bazısı diğerinin parçası ya da altında olurlar. Konularının farklılığı alt-üst ya da bütün-parça ilişkileri ilimleri, ilkeleri ve meseleleri

²³ İbn Sînâ, *‘Uyûnü'l-hikme*, s.12-13.

²⁴ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık* (thk. Ali Rıza Necefzâde), Encümen-i Âsâr, Tahran 2005, I/348-355; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât I-IV* (nşr. Süleyman Dünyâ), Dâru'l-Maârif, Kahire 1960, I/523-527; *eş-Şifâ*, *el-Mantık: el-Burhân* (thk. Abul Alâ Afîfî), el-Hey'etü'l-Amme li Şuûni'l-Matâbi'i'l-Emiriyye, Kahire 1965, s.162-168.

²⁵ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık*, I/348-350.

açısından da farklılaştırmaktadır. Râzî'ye göre başka bir ilmin altında konusu tikel olan ilmin konulmuş usûllerinin (el-usûlü'l-mevdûa) çoğunluğu konusu tümel olan üstteki ilimde doğrulanır. Çünkü genel olan daha bilinir olandır. Nadiren de olsa bazen üstteki genel ilmin ilkeleri alttaki başka bir ilimde açıklanabilir. Ancak Râzî bir ilmin ilkelerinin ilmin kendisinde açıklanabilir olmasına kısır döngü olacağı sebebiyle karşı çıkmaktadır. İlimlerde bu şekildeki daha özeller ve daha geneller dizisi, kendisinden daha genel olmayan bir konuda yani varlık ve varlığın zâtî eklentilerinin araştırılmasında son bulur ki işte bu en genel konuyu inceleyen ilim de ilk felsefedir.²⁶

İbn Sînâ'nın ilimler sınıflamasının *eş-Şifâ*, *en-Necât* ve *el-İşârât ve't-tenbihât* gibi temel eserlerinde uygulandığını görürüz. Buna göre ilk olarak insan zihninde mevcut bilgilerden öğrenilmesi istenen bilgilere nasıl geçileceğini, bu geçiş işlemlerinin düzgün olan ve düzgün olmayan yapıların nasıl sıralandığını öğreten alet ilmi olarak "mantık" ele alınır. Bundan sonra mevcutları harekete ve değişime konu olmaları itibariyle "tabiî hikmet", varlığı değişime karışmış olmakla beraber değişimden zihinle soyutlanan şeylerle ilgili "riyazî hikmet" gelir. Değişime karışmaktan müstağni olan, değişime asla karışmamış, karışmış olsa bile zâtî olarak değil arızî olarak karışmış olan, varlığın gerçekleşmesinde kendisine muhtaç olunan varlıkla ilgili olan hikmet "ilk felsefe", diğer adıyla tabiat sonrasında ele alınması itibariyle metafizik (mabadettabia) ise en son incelenir.²⁷

1.2. Kelamî Sistemin Gelişimi

Râzî'nin yöntemi ve eserlerindeki konu organiasyonunun farklı yönlerini bulmak için İbn Sînâ sınıflaması yanında, bizi ilgilendirdiği yönleriyle kelamın yöntemi ve kelamî eserlerde uygulanan düzeni vermemiz gerekir.

İbn Haldûn müteşabih olmayan ayetleri tercih ederek tenzihe inanan sahabe ve tabiûnu kelam öncesi dönemi temsil eden selef olarak adlandırır. Kelamın başlangıcı olarak ise müteşabih ayetlerin yorumunda özellikle Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili teşbih ve tecsim gibi problemlerin tartışılmasında fikhî kıyasa benzer şekilde aklî yöntemlerin kullanılmasını

²⁶ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme I-III* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), Müessesetü's-Sâdık, Tahran 1415, I/218-219; *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât: Mantık*, I/351-355; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, I/529 vd.

²⁷ İbn Sînâ, *'Uyûni'l-hikme*, s.13; Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/16 vd.; İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* adlı ansiklopedik eserini esas alırsak Mantık, el-Medhal, el-Mekûlât, el-İbâre, el-Kıyâs, el-Burhân, el-Cedel, el-Hatâbe, es-Safsata, eş-Şiir olmak üzere dokuz kitaptan müteşekkildir. Tabiiyyât ise Fizik, Gökyüzü ve Âlem, Oluş ve Bozuluş, Etkiler ve Edilgiler, Mineroloji ve Meteoroloji, Psikoloji, Botanik ve Zooloji şeklinde sıralanır. Riyaziyyat ise Geometri, Aritmetik, Musiki ve Astronomi'den müteşekkildir. Metafizik ise konuları itibariyle ontoloji, ilkeler ve teleolojiyi ihtiva etmektedir.

gösterir.²⁸ Ayrıca Cemel savaşı ve cüzî irade, büyük günah işleyenlerin durumu gibi diğer siyasi kaynaklı problemler, Kur'an ve hadislerin sadece nakledilmesi yerine belli bir akli yorumla tartışılmaya başlanmasıyla Mutezile öncesi kelim doğmuştur.²⁹

Allah'ın zâtının ve sıfatlarının teşbih ve teciimi Mutezile'yi Allah'ın selbî sıfatlarıyla ilgili tenzihi ayetleri daha geniş çerçevede anlayarak, Allah'a ortak olacakları iddiasıyla onun ilim, irade, kudret ve hayat gibi manevî sıfatları ve görme, işitme ve kelim gibi sübûtî sıfatları nefyetmeleri sonucuna götürmüştür. Teşbih, tecsim, hulûl ve nübüvvetin inkârı gibi cereyanlarla mücadelede büyük başarılar sağlayan Mutezile, Allah'ın kudreti karşısında insanın irade hürriyetini savunmalarıyla, sıfatların inkârı inançlarıyla ve bu iki inancın ürünü olarak adalet ve tevhit taraftarları olarak tanınmışlardır.³⁰

Fıkhî kıyasta olduğu gibi benzerlik ilkesinden hareketle kullanılan kelimî istidlal ve kıyas yerine, felsefî eserlerin tercümesinin etkisiyle yeni bir metot gelişti ve buna kelim adı verildi. "Kelim" adının verilmesinde, tartışılan konunun Allah'ın kelim olması ya da kullanılan deliller ve tartışma metodu itibariyle mantık ilmine telmihen aynı anlama gelen "kelim" isminin kullanılması etkili olmuş olabilir. Vasil b. Ata (ö.131/748), el-Allaf (ö.235/849-50) ve öğrencisi en-Nazzam (ö.231/845) gibi Mutezilî kelimcilerin felsefî kitaplara ilgileri de göstermektedir ki Mutezile'nin bu ikinci döneminden itibaren kelim ve felsefe arasındaki münasebetler kati bir surette başlamıştır.³¹

İbn Küllâb (ö.240/854), Kalânîsî (ö.X yy. başı) ve el-Muhâsibî (ö.243/857)'nin sünnet yoluna uyan görüşlerini Mutezile'den ayrılan Eş'arî (ö.324/936) kelimî metotla savunmaya başlamış, böylece ehl-i sünnet kelim doğmuştur.³² Bununla birlikte Eş'arî'nin kendi kelimindeki felsefî terimlerin yaygınlığı ona yöneltilen eleştirilerden biri olmuş gibidir. Çünkü Eş'arî *Risâle fî istihsâni'l-havz fî ilmi-l-kelâm* adlı eserinde cevher, araz, cisim, cüz, hareket, sükûn, tavra, renkler ve oluşumlar gibi felsefî terimler üzerinde konuşmayı bidat ve sapkınlık

²⁸ İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn* (nşr. Halil Şehhâde), Dâru'l-Fikr, Beyrut 2001, I/586.

²⁹ Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri Müslüman Hristiyan Yahudi Kelâmı* (trc. Kasım Turhan), Kitabevi, İstanbul 2001, s.22.

³⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I/603.

³¹ Râzî, *İ'tikâdâtü fırakâ'l-müslimîn ve'l-müşrikîn* (thk. Ali Sâmî en-Neşşâr), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1402, s.42; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (thk. Muhammed S. Kiylânî), Beyrut 1975, I/46,50, 53 vd.; İbn Haldûn, *Mukaddime*, I/603.

³² İbn Haldûn, *Mukaddime*, I/603 vd.

olarak niteleyenlere karşı bu terimlerle konuşmanın nedenlerini ve gerekliliğini anlatmaktadır.³³ Eş‘arî’nin din ve mezheplerin görüşlerini verdiği *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*’in basit bir incelemesi kelamdaki felsefî etkiyi kesin bir şekilde yansıtacaktır.³⁴ Örneğin Bâkılânî (ö.403/1013) delillerin dayanağı olan aklî mukaddimleri tertip ederek atom, boşluk, arazın başka bir arazla kaim olmadığı, arazın iki zamanda baki kalmadığı gibi mukaddimler üzerinde durmuştur. Bu konulara dalmasının sebebi ise itikadın ispatı için delillerin ispat edilmesi gerektiği, başka bir tabirle delilin butlanının medlûlün butlanını gerektirmesidir. Delilin butlanının medlûlün de butlanını gerektirmesi inancı, itikadî meselelerin ispatında kullanılan öncülleri, örneğin atomculuk dâhil birçok felsefî fikri kelâmın ana meseleleri haline getirmiştir.

Kelâmın konularının, risaleti inkâr edenlere karşı nübüvvet, ahireti inkâr edenlere karşı mead, imametin dinî akidelerden biri olduğunu iddia edenlere karşı imamet bahislerinin eklenmesiyle tamamlandığını belirten İbn Haldûn, Eş‘arî’nin takipçileri Bâkılânî ve Cüveynî gibi kelamcılar tarafından tamamlanmış şekliyle kelâmın nazarî ve dinî ilimlerin en güzellerinden biri haline geldiğini belirtir. Ancak atom, boşluk, bir arazın başka bir arazda bulunmaması ve delilin butlanının medlûlün butlanını gerektirmesi gibi konulardaki akıl yürütmeler ve tertip edilen kıyasların suretleri mantık ilmine uygun değildir.³⁵

Mütekaddimîn kelâmının kuruluşu ve metotlarına dair bu bilgilerden sonra Râzî’nin eserleriyle karşılaştırma yapmamızı mümkün kılacak şekilde konuların tertibi üzerinde kısaca durmamız gerekmektedir. Bâkılânî’nin *Temhîdü’l-evâil ve telhîsü’d-delâil*’inin konuları şöyledir: a) Giriş mahiyetinde bilgi bahisleri, b) Allah’ın varlığı, sıfatları ve bu konuda farklı fırkaların söylediklerini red, c) Nübüvvet, icazü’l-Kur’an, nübüvvet konusunda Yahudileri red, d) Sıfat, halku’l-Kuran’ın nefyi, sıfat-ı haberiyye, rüyetullah, irade, kaza ve kader e) İman, İslam ve küfür f) Şefaah bahsi g) İmamet.³⁶

İbn Haldûn’un mütekaddimîn-müteahhirîn şeklindeki tasnifine göre mütekaddimîn kelamcılarının sonuncusu *el-İrşad* adlı eserin müellifi ve Gazzâlî’nin hocası Cüveynî

³³ Eş‘arî, *Risale fi istihsâni’l-havz fi ilmi’l-keâm*, Dâiretü’l-Maarifi’n-Nizâmiyye, Haydarabad 1344, s.87 vd. Eş‘arî’nin felsefî terimleri içeren bu eserin gerçek adının *el-Has ale’l-bahs* (araştırmaya teşvik) olması dikkat çekicidir. Çünkü felsefî konular üzerine araştırmalar Râzî tarafından da “el-bahs” kökünden “el-Mebâhis” diye adlandırılmış olup, kelâmın felsefe üzerine araştırmalarının yaygınlığını göstermesi bakımından ilginçtir.

³⁴ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-musallîn* (nşr. Hellmut Ritter), 2.bs. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1963, örnek olarak cevher hak. bk.: s.301 vd.

³⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I/588 vd.

³⁶ Bâkılânî, Ebû Bekir, *Temhîdü’l-evâil ve telhîsü’d-delâil* (thk. İmadüddin Ahmed Haydar), Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekafiye, Beyrut 1986/1407.

(ö.478/1085) dir. Cüveynî'nin *el-İrşad* adlı eserinin konularının da Bâkılânî'nin eserinin konularıyla benzer olduğunu görürüz. *el-İrşad*, a) Nazar bahisleri, ilmin hakikati, b) Allah'ın varlığı ve sıfatları, rüyetullah, c) Nübüvvât: Hz. Muhammed'in nübüvveti, i'câzü'l-Kur'an, c) Semiyât: Ahiret, iman ve küfür meseleleri, şefaat ve tevbe, d) İmamet gibi ana bölümlerden oluşur. Benzer bölümlerlerin Gazzâlî'nin *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*³⁷ ve Maturidî kelamcı Nesefî (ö.508/1115)'nin *Tabsiratü'l-edille* adlı eserlerinde de görmek mümkündür.³⁸ Buna göre mütekaddimîn kelamının ana konuları araştırma metodunun belirlendiği giriş mahiyetindeki nazar bahisleri, teolojik meselelerin incelendiği ilahiyat bölümleri, peygamberlik konularının işlendiği nübüvvât bölümleri, eskatolojik meselelerin verildiği ahiret ve siyasî meselelerin araştırıldığı imamet bölümlerinden müteşekkildir.

1.3. Gazzâlî'nin Mirası

Mütekaddimîn kelamının kısa bir değerlendirmesi Gazzâlî (ö.505/1111) tarafından *el-Munkız*'da yapılmıştır. Buna göre mütekaddimîn dönemdeki kelamın amacı ehl-i sünnet akidesini bidatçilerin karıştırmalarından muhafaza etmek, yöntemi ise karşıtların sözlerindeki çelişkilerin ortaya konulması ve batıl fikirlerin nakillere dayanarak çürütülmesidir. Şu var ki Gazzâlî'ye göre bu tür yöntemlerin bedihî sözlerden başkasını kabul etmeyenlere bir faydası yoktur. Bundan dolayı kelamcılar sünneti müdafaa ederken zamanla eşyanın hakikatlerini anlatmaya özenmişler ve cevher-araz gibi felsefî konulardan bahsetmeye başlamışlardır.³⁹ Ancak ona göre felsefî konulardaki bilgilerinin çelişkili, karışık ve sığ oluşu kelamcılarının amaçladıkları faydayı sağlamadığı gibi filozofları reddetme konusundaki başarısızlıklarının da sebebi olmuştur.⁴⁰

Mantıkla ilgili kitaplarının satır aralarından Gazzâlî'nin fıkıh ve kelamla ilgili çeşitli eleştiriler sıraladığını görürüz. Ona göre kelamcılar arasındaki görüş ayrılıkları mana yerine lafzı dikkate almaktan kaynaklanmaktadır ve hissî idrakte aklî idraki ayıramamaları sebebiyle küllî kavramına sahip olmadıklarından dil ile düşüncenin arasını da ayıramaz durumdadırlar. Küllî kavramına sahip olmamaları, onları bölme yoluyla değil temyizle elde edilmiş tanımlarla yetinmeye itmiştir. Önergelerin tikelliği ve tümelliği konusundaki eleştirilerine Şafîî fikhından

³⁷ bk.: Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd* (thk. İbrahim Agah Çubukcu-Hüseyin Atay), Nur Matbaası, Ankara 1962; *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*'ın konu tertibi klasik dönemin tertibi olmakla beraber, bilgi problemleri ve kullandığı mantikî deliller itibariyle mütekaddimîn kelamından farklıdır. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.548 vd, 616 vd.

³⁸ Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul 1993, s.59 vd.

³⁹ Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl* (thk. Cemil Salîbâ, Kâmil İyâd), Dârü'l-Endelüs, Beyrut 1967, s.71-72.

⁴⁰ Gazzâlî, *el-Munkız*, s.74.

örnekler sunan Gazzâlî'nin eleştirilerinin en önemlisi kelim ve fıkhıta kullanılan kıyasla ilgilidir. Orta terimde ifade edilen illeti araştırmadan gaibin şahide kıyası şeklindeki benzerlik ilkesine (mümâselet) dayanarak yapılan kelimî-fıkhî kıyasla (temsîl) herhangi bir şeyi kanıtlamak mümkün değildir. Diğer yandan kelimde kıyasın şekil ve darplarının birbirine karıştırılması ve içerik açısından da meşhur önermelere dayanılması zarurî ve yakînî bilgilerin elde edilemeyeceğinin bir göstergesidir.⁴¹

Mütekaddimîn kelamının içeriğine değil de yöntemine yönelik eleştirileri Gazzâlî'ye yeni bir yol açmıştır. Gazzâlî mevcut kelamın yöntem noktasındaki yetersizliğini aşmak için mantığı dinî ilimlerin yöntemi haline getirmiş diğer yandan da hak yolunu muhafaza için filozoflarla ve diğer bidatçı akımlarla epistemolojik yapısı mantıkla güçlendirilmiş bu yeni kelimla etkin bir şekilde mücadele etmek istemiştir.⁴² Bunu gerçekleştirmek için Gazzâlî bir yandan filozofların özellikle metafizik alandaki fikirlerine ve bidatçı fırkaların reddine yönelik *Tehâfütü'l-felâsife* ve *Fedâihü'l-bâtıniyye* gibi ilk dönem eserlerini kaleme alırken, diğer yandan da metafizik dışındaki felsefî ilimlerin esasları itibariyle din açısından müspet ya da menfî bir yönlerinin olmadığını belirterek mantığın dinî ilimler için bir yöntem olmasını sağlamıştır.⁴³

Gazzâlî'nin *el-Munkız*'da anlattığı epistemolojik krizi,⁴⁴ filozofları reddettiği *Tehâfütü'l-felâsife*'de mantık için âletü'l-fikir ve medârikü'l-'ukûl nitelemelerini kullanması, kelimcilerin mantığı kitâbü'n-nazar ve kitâbü'l-cedel başlıkları altında incelediklerini söylemesi,⁴⁵ eserlerini mihakk, kıstas, miyar, mizan, hüccet gibi kelimelerle isimlendirmesi Gazzâlî'nin temel kaygısının epistemolojik bir yöntem ve temellendirme kaygısı olduğunu göstermektedir. Bu yöntem sorunu Gazzâlî'yi *Mi'yâru'l-'ilm*'de mantığı tanıtmaya, tanım ve kıyas üzerinde durmaya; *Mizânü'l-amel*'de dinî eylemlerin yöntemini ele almaya; *Mihakkü'n-nazar*'da mantığın kelim ve fıkhıta kullanıldığını göstermeye ve mantık terimlerinin dinî ilimlerdeki karşılıklarını vermeye; *el-Kıstâsü'l-müstakîm*'de mantıkta kullanılan bazı kıyas türlerinin Kur'an kökenli olduklarını ispatlamaya; *Esâsü'l-kıyâs*'da ise kelimcilerin kıyas dedikleri şeyin kıyas olmadığını göstermeye yöneltmiştir.⁴⁶ Gazzâlî mantığa dayalı bu yeni

⁴¹ Durusoy, Ali, "Gazzâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", *İslamî Araştırmalar*, c.13, sy. 3-4, 2000, s.306 vd.

⁴² Gazzâlî, *el-Munkız*, s.74.

⁴³ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, (thk. Süleyman Dünyâ), 6. bs., Darü'l-Maârif, Kahire 1980, s.86 vd.; *el-Munkız*, s.83 vd.

⁴⁴ Gazzâlî, *el-Munkız*, s.63-68.

⁴⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s.87.

⁴⁶ Durusoy, "Gazzâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", *a.g.e.*, s.315 vd.

yönteme uygun olarak kelimada *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*'ı yazıp *Mi'yâru'l-'ilm* ve *Mihakkü'n-nazar* gibi eserlerine atıfla “menâhicü'l-edille” bölümünü⁴⁷, fıkıh usûlünde ise *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*'un girişinde yine *Mi'yâru'l-'ilm* ve *Mihakkü'n-nazar*'a atıf yaparak mantıkla ilgili mukaddimleri koymaktadır. Sonuç itibariyle Gazzâlî, *el-Mustasfâ*'daki mantığı içeren “bu mukaddime, bütün ilimlerin bir mukaddimesidir ve bu mukaddimeyi tam olarak kavrayamamış kimselerin ilimlerine kesinlikle güven olmaz.”⁴⁸ demektedir. Ancak Gazzâlî mantığı maddesinden yani metafizik muhtevâsından soyutlayarak tamamen formu açısından, yani kavram, önerme ve önermeler arası ilişkiler açısından incelemiş böylece mantığı dinî içeriğin tanzimi için kullanmıştır. Bu nedenle mantık kelâmî ilkeleri ispatlama ve koruma amacına hizmet etmektedir.⁴⁹

Gazzâlî'nin mantığı dinî ilimlere özellikle kelama bu şekilde dâhil ettiğini gördükten sonra -Râzî ile karşılaştırmayı mümkün kılması için- onun ilimler sınıflaması, kelâmın amacına yönelik tespitleri, kelâmın konusu çerçevesindeki görüşleri ve yegâne sistematik kelâm kitabı *el-İktisâd*'ın yöntemi ve muhtevâsı üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

Gazzâlî, *el-Munkız*'da felsefî ilimleri dine menfî ve müspet bir taalluku olmayan Mantık ve Riyaziye; Allah'ın emri ve izniyle yürüyen bir âlem tasavvuruna sahip olmak, kıdemi ve determinizm gibi konuları dışta tutmak şartıyla dinî açıdan bir sorun oluşturmeyen Tabiiyyat; filozofların burhanın şartını yerine getiremedikleri ve bir çok meselede bidate ve üç meselede de küfre düştükleri İlahiyyat; geçmiş peygamberler, veliler ve mutasavvıflardan alınan Siyasiyat ve Ahlak şeklinde sınıflandırır.⁵⁰

el-Mustasfâ'daki sınıflama ise itaatin amel ve ilim olmak üzere ikiye ayrıldığı fikri üzerine kuruludur. Buna göre yöntemleri açısından ilimler, şeriatın teşvik etmediği, ebedi mutluluk için faydasız olan matematik, geometri ve astronomi gibi “sırf aklî ilimler”; ezberin yeterli olduğu aklı gerektirmeyen hadis ve tefsir gibi “sırf naklî ilimler”; akıl ve naklin birleştiği, rey ve şeriatın birlikte kullanıldığı ilimlerin en şerefli olan fıkıh ve fıkıh usûlü olmak üzere üçe ayrılır.⁵¹ Yine konuları bakımından ilimler, tıp, matematik, geometri gibi “aklî ilimler”; kelâm, fıkıh, fıkıh usûlü, hadis, tefsir ve kalbi kötü huylardan arındırma ilmi olan bâtin

⁴⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s.15 vd.

⁴⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, el-Matbaâtü'l-Emîriyye, Bulak 1322-1324, I/10.

⁴⁹ Aydın, Yaşar, *Gazzâlî: Muhafazakar ve Modern*, Arasta Yayınları, Bursa 2002, s.157.

⁵⁰ Gazzâlî, *el-Munkız*, s.79 vd.; Gazzâlî'nin diğer eserlerindeki ilimler tasnifi için bk.: Aydın, *Gazzâlî: Muhafazakar ve Modern*, s.50 vd.

⁵¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I/3-4.

ilmi gibi “dinî ilimler” olmak üzere ikiye ayrılır. Aklî ve dinî ilimlerin her biri de kendi içinde küllî ve cüzî diye ayrılır. Tefsir, hadis, fıkıh ve fıkıh usûlü cüzî iken, kelim küllî ilimdir. Kelam en genel şeylerden yani mevcuttan başlayıp ayrıntılara doğru tedricî olarak incelerken, diğer dinî cüzî ilimlerin Kitap, Sünnet ve peygamberin doğruluğu gibi ilkelerini koyar. Hz. Peygamber'in sözünün doğruluğu ve hüccet oluşu kelam ilminde ispat edildiğinden kelam ilmi bütün dinî cüzî ilimlerin ilkelerini (mebâdîü'l-'ulûm) ispat görevini yüklenmiştir. Bundan dolayı kelam ilmi rütbece en yüksek ilimdir.⁵² Böylece tasnifte mantık ve metafiziği zikretmeyen Gazzâlî⁵³ kelamı metafiziğin yerine ikame etmektedir.

Sûrî mantığının dinî ilimlerde yöntem haline getirilmesi konusundaki başarısı bir yana bırakılacak olursa Gazzâlî, kelamın amacı ve mevzuu hakkında *el-Mustasfâ*'da işaret ettiği değişiklikleri tamamıyla uygulayamamış gözükmektedir. Şöyle ki Gazzâlî kelamın yeni amacını “varlığı araştırmak ve dinî cüzî ilimlerin ilkelerini koymak”⁵⁴ olarak belirlemesine rağmen onun elinde kelam, eski kelamın amacına uygun bir şekilde akidenin ispatı, bidatçi fırka ve filozoflara karşı savunma ve onları reddetme aracı olma özelliğini korumaktadır. Mantık konuları dışında yazdığı eserlerin önemli bir kısmının bu amaca yönelik olduğu kendisi tarafından da ifade edilmektedir.⁵⁵

Gazzâlî kelamın yeni mevzuunu mevcudat ve semiyat şeklinde belirlemesine rağmen *el-İktisâd fî'l-itikâd*'ın konularının tertibi açısından Bâkılânî ve Cüveynî'nin eserlerinden farklı olmadığını görürüz. *el-İktisâd* mütekaddimîn kelamının yönteminden ayrılarak kelamın ilimler ve öğrenme açısından statüsünü belirledikten sonra mantıkî kıyasın tanıtıldığı mukaddimleri ve delillerin kaynaklarını (menâhicü'l-edille) sıralar. Bu mukaddimler Gazzâlî'nin sebr ve taksim

⁵² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I/6-7; Gazzâlî'nin farklı eserlerinde farklı ilimler tasniflerine rastlamak mümkündür. Örneğin, *Mizânü'l-amel*'de ilimleri konusuna göre bir sınıflamaya tabi tutar. Buna göre a) Lafzın manaya delaletini inceleyen bilim ki bunlar iştikak, irab, sarf, nahiv, aruz, kafiye, harflerin mahreci vb. gibi dilbilimler, b) Mücerred olarak manayı inceleyen bilim ki münazara, cedel, burhân, hatabe gibi mantık bilimleri, c) Amelden mücerret olan nazari ilim ki Allah'ın, onun sıfat ve fiillerinin, meleklerin, nübüvvetin, semavî yıldızların ve göksel etkilerin (meteoroloji), mevcudatın kısımlarının, ahiretle ilgili konuların bilgisini içeren kelam, d) Amelle ilgili olan ilim ki dinî ve dünyevî davranışların bilgisini veren şeriat hükümleri, sünnet, siyaset, ahlak vb. konuları kapsayan fıkıh, e) Tasavvuf, lugat fıkıh için öğrenildiği gibi, fıkıh da tasavvuf için öğrenilir. Gazzâlî, *Mizânü'l-amel* (thk. Süleyman Dünyâ), Dârü'l-Maârif, Kahire 1964, s.352-355; Durusoy, “Gazzâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi”, s.316.

⁵³ Aydın, *Gazzâlî: Muhafazakar ve Modern*, s.55.

⁵⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I/6 vd.

⁵⁵ Gazzâlî, *Makâsîdü'l-felâsife* (thk. Süleyman Dünyâ), Dârü'l-Maârif, Kahire 1961; s.31 vd.; *Tehâfütü'l-felâsife*, s.75; *el-Munkız*, s.74 vd.; *el-İktisâd fî'l-itikâd*, s.8 vd.; *el-Fedâihü'l-bâtiniyye* (thk. Abdurrahman Bedevî) ed-Dârü'l-Kavmiyye, Kahire 1964, s.3.

diye isimlendirdiği mantıktaki munfasıl şartlı kıyası, yüklemli kıyası ve hulf kıyasını⁵⁶ ele aldıktan sonra, akıl yürütmenin dayandığı ilkeleri, a) duyular (hissiyyât), b) sırf akıl (bedihiyyât), c) tevâtür, d) bir başka kıyasa dayanılarak aslın ispatı, e) şeriatın bildirdiği şeyler (sem'ıyyât) ve f) aslın hasmın inançlarından ve ön kabullerinden alınmış olması şeklinde sıralar.⁵⁷ Böylece bu mukaddimelerde Gazzâlî, mütekaddimîn kelimcilerin gaibin şahide kıyası şeklindeki kıyası (temsîl) ve Aristo'nun apriori bilgiler, aksiyom ve hipotezlere dayanan kıyası (burhân) yerine aklın (bedihiyyât) ve naklin (sem'ıyyât) karışımıyla yeni bir yöntemi esas alır. Burada kelamın yeni yöntemi bütün sonuçları itibariyle mantık olmadığı gibi, kullanılan delillerin de klasik kelimadan bütünüyle farklılaştığını söylemek zordur. Bundan sonra kitap dört kutba ayrılmıştır. İlk üç kutup sırasıyla Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiillerini incelerken dördüncü kutup sırasıyla nübüvvetin ispatı, ahiret, imamet ve mezheplere ayrılmıştır. Hem mantıkta hem kelimada felsefî kavramlardan mümkün olduğunca kaçınmaya çalışan Gazzâlî'nin bu kitapta savunduğu fikirler ve görüşlerinin de mütekaddimîn Eş'arî kelamının tezlerinden farklılık göstermediğini görürüz.⁵⁸

1.4. Gazzâlî Sonrası Dönem

İbn Sînâ eleştirileri Gazzâlî sonrasında canlılığını korumuş gözükmektedir. Râzî'ye gelinceye kadar bu konuda oldukça yoğun bir entelektüel faaliyetin yürütüldüğünü ifade edebiliriz. Gazzâlî'nin felsefe eleştirilerinin açtığı yol başlangıçta amacını sapkın fikirleri reddetme üzerine kurmuş bir kelam için yeni bir şey olmasa gerektir. Bu yoldan giden Şehristânî (ö.548/1153), Râzî'nin daha sonra *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de belirttiği anlayışa benzer bir anlayışla *Kitâbü'l-Musâra'a*'yı yazacağını belirtmektedir. Buna göre Şehristânî İbn Sînâ'nın eleştirisi yaparken bilimin gerektirdiği;

“yöntemin dışında müzakere etmeyeceğime dair kendime şart koştum. Hakikatine ve manasına vakıf olduğum şeyin lafzına karşı çıkmayacağım. *Cedelci bir mütekellim ve inatçı bir sofist* olmayacağım. Dolayısıyla ben, maddesi ve suretiyle onun burhanî metinlerindeki hataları

⁵⁶ Gazzâlî'nin mantığı (hulf kıyası), Kuran'da (Enam/91) arama çabaları Râzî tarafından *Tefsir*'de eleştirilmektedir. Râzî, *Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî I-XXXII*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981, III/82.

⁵⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-itikâd*, s.20 vd.

⁵⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-itikâd*, s.3 vd.; Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.616 vd.; Shihadeh, “From Al-Ghazâlî to Al-Râzî: 6th/12th Century Developments In Muslim Philosophical Theology”, *a.g.e.*, s.145 vd.

keşfetmek suretiyle sadece lafız ve mana olarak metinlerin özündeki çelişkilerin ardından gideceğim.”⁵⁹

demektedir. Şehristânî’nin filozoflara ait imkân delili ile kelimcılara ait hudûs delilini birleştirme çabaları, yansımalarını Râzî’de gördüğümüz felsefe eleştirilerinin güçlülüğü onun bu sözlerinin değerine işaret etmektedir. Ancak Gazzâlî’nin felsefeyi çürütme ve red şeklindeki şiddetli tavrını yukarıdaki ifadelerinden olumlamadığı anlaşılan Şehristânî’nin *Kitâbü’l-Musâra’a*’sı, adının da işaret ettiği üzere özünde bir mücadele ve saldırdır (musâra’a).⁶⁰ Râzî’nin cedelci tavırdan uzak durma noktasındaki yönteminin Şehristânî’nin yöntemiyle benzerliği bir yana bırakılacak olursa Râzî onun *el-Milel ve’n-nihal*’indeki mezheplerle ilgili bilgilerin Abdülkahir el-Bağdâdî (ö.429/1037/38)’nin *el-Fark beyne’l-fırak*’ından, filozoflarla ilgili bilgilerin *Sivânu’l-hikme*’den, eski Arap inançlarının Câhız (ö.256/869)’ın *Edyânu’l-Arab*’ından nakledildiğini⁶¹ belirterek kitabın orijinaliteden uzak olduğunu belirtmektedir. Râzî’nin kendisinin Batınîlerle yoğun mücadelesi göz önüne alındığında Şehristânî’nin Hasan Sabbah (ö.518/1124)’ın *el-Fusûlü’l-erba’a* adlı eserini Arapçaya çevirip ondaki “hezeyanlar”ı cevap verme gayretini eleştirmekte Gazzâlî’nin mezkûr kitapta geçen fikirlere karşı getirdiği delilleri yetersiz bulmaktadır.⁶²

Râzî’nin yüzyılında, Gazzâlî’nin İbn Sînâ eleştirilerinin oluşturduğu entelektüel dinamizmin canlılığını *Münâzarât*’tan takip etmek mümkündür. *Münâzarât*’ta anlattığına göre Râzî bir yandan Hanefî-Maturidî çevrelerle fikhî tartışmalara diğer yandan Gazzâlî çizgisindeki İbn Sînâ eleştirmenleri ile de çeşitli felsefî tartışmalara girmiştir. Râzî’nin yüzyılı için İbn Gaylân birçok müslümanın kitaplarında filozofların sapkın fikirlerini araştırmaya daldıklarını belirtmektedir. Bu felsefî eğilim bir yandan aritmetik, geometri, tıp gibi bilimlerle, hilaf ve mantığın öğrenilmesiyle, diğer yandan da metafizik ve fizik ile ilgili ilimlerin derinlemesine araştırılmaya başlanmasıyla olmaktadır.⁶³ Özellikle sudûrun eleştirilmesi, nâtık nefsin bekâsı,

⁵⁹ Şehristânî, *Kitâbü’l-Musâra’a*, (Muhammad b. Abd al-Karim b. Ahmad al-Shahrastani, *Struggling with the philosopher: A refutation of Avicenna’s metaphysics* (translated by Wilferd Madelung-Toby Mayer, London: I.B. Tauris, 2001, içinde orijinal metin: *Kitâb al-Musâra’a*, pp.1-135), s.3-4; Bu eserde Şehristânî varlıkların kısımları, Zorunlu Varlık’ın varlığı, birliği, ilmi, âlemin yaratılışı ve ilkelerin hasrı konularında İbn Sînâ’nın ifadelerindeki çelişkileri göstermeyi amaçlamaktadır.

⁶⁰ Şehristânî, *Kitâbü’l-Musâra’a*, s.3-4, 5; Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, s.75.

⁶¹ bk. *GALSuppL*, I, 496.

⁶² Râzî, *Münâzarâtü Fihreddîn er-Râzî fî bilâdi Maverâünnehir* (thk. Fethullah Huleyf), Dâru’l-Meşrik, Beyrut 1984, s.39-42.

⁶³ Shihadeh, “a.g.m.”, s.149.

kasrî hareket vb. konularda Râzî'nin de doğrudan faydalandığı⁶⁴ Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî (ö.547/1152)'nin *Kitâbü'l-Mu'teber*'de İbn Sînâ felsefesini eleştirirken kelimâ çizgisinde de İbn Sînâ felsefesine eleştiriler yaygınlık kazanmış gibi gözükmetedir. Örneğin Ali İbn Zeyd el-Beyhakî'nin (ö.565/1169) geleneksel dinî ilimlerle başlayan ilmî yolculuğu, *Tetimme Sivânî'l-hikme* ile filozofların hayat hikâyelerine ve İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* ve *en-Necât*'ının şerhleriyle felsefeye kadar genişlemiştir.⁶⁵

Râzî'nin *Münâzarât*'ta adını Ferid el-Gaylânî⁶⁶ *Muhassal*'da ise el-İmam Efdalüddin el-Gaylânî diye andığı⁶⁷ İbn Gaylân fıkıh, mantık, aritmetik, geometri ve astronomi çalıştıktan sonra *Tehâfütü'l-felâsife*'nin argümanlarıyla ve kelimâ aracılığıyla İbn Sînâ metafiziğini reddetmeye çalışmıştır. İbn Sînâ düşüncesi Behmenyâr (ö.458/1066) ve onun öğrencisi Levkerî (ö.517/1123) ile büyük bir yaygınlık kazanmış ve Râzî'nin tartışmalara girdiği ve İbn Gaylân da Levkerî'nin öğrencisi olmuştur.⁶⁸ İbn Sînâ geleneğinden gelen İbn Gaylân'ın İbn Sînâ'nın mantık ve felsefe ile ilgili görüşlerine eleştirilerini içeren *et-Tavti'a*, İbn Sînâ'nın *el-Kânûn*'unun bazı bölümlerine karşı yazılmış *et-Tenbîhu ala'l-ihtilâfi ve't-tefâvüti ve't-tenâkuzi fî kitâbi'l-edviyeti'l-mufredeti mine'l-Kânûn* ve *el-İşârât*'ın bazı bölümlerinin reddiyesi olan *et-Tenbîhu ala temvîhâti Kitâbü't-Tenbîhât* adlı eserlerinin, Râzî'nin eserleriyle aynı konuları ele alması da oldukça dikkat çekicidir.⁶⁹ Onun eserlerinden biri olan *Hudûsü'l-âlem*'den Râzî'nin İbn Gaylân'ın bizzât kendisi tarafından haberdar edildiğini *Münâzarât*'tan öğreniyoruz. Burada Râzî felsefeden ve tartışma kurallarından (rûsûmü'l-cedel) uzak biri olarak gördüğü İbn Gaylân ile adı geçen kitabı çerçevesinde âlemin sonradan yaratıldığı konusunu tartıştığını anlatmaktadır. Râzî İbn Gaylân'ın eserinin gerçekte sadece cisimlerin ezelden hareketli olduklarına dair Aristo ve İbn Sînâ'nın sözlerini çürütmüş olduğunu, ancak cisimlerin ezelde sakîn olduğu ve sonradan hareket ettiği şeklindeki Ebû Bekir er-Râzî'nin görüşünü asla çürütemeyeceğini iddia etmektedir. Yüksek tartışma yeteneğiyle Râzî iddia ve ispatları karşısında İbn Gaylân'ın sıkıntı içinde suratının renginin değiştiğini ve söz söylemekten aciz olarak susup kaldığını büyük bir zevkle anlatmaktadır.⁷⁰ Bununla birlikte Aristocu zaman anlayışıyla ilgili bazı eleştirileri *Muhassal*'da İbn Gaylân'dan naklettiğini göz önüne alarak ve

⁶⁴ Feyyâz, Habib, "Arzun ve takdîmun li-menheciyyeti'l-Fahri'r-Râzî fî Şerhi'l-İşârât", (Ahmed Beheştî, *Mebâhisü'l-İlâhiyyât İnde İbn Sînâ*, Dârü'l-Hâdî, Beyrut 1998, içinde, s.31-38), s.33.

⁶⁵ Shihadeh, "a.g.m.", s.151.

⁶⁶ Râzî, *Münâzarât*, s.59.

⁶⁷ Râzî, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn* (nşr. Taha Abdurrauf Sa'd), Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire ts., s.91.

⁶⁸ Karlığa, "İbn Sînâ (Etkileri)" md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, XX/346.

⁶⁹ Shihadeh, "a.g.m.", s.153.

⁷⁰ Râzî, *Münâzarât*, s.59-63.

onun eserleriyle kendi eserlerinin benzer konularını dikkate alarak diyebiliriz ki Râzî, onun görüşlerinden çeşitli alıntılar yapmıştır.⁷¹

Râzî'nin *Münâzarât*'ta kendisinden “şeyhü'l-imam” olarak bahsettiği ve onunla yaptığı tartışmaları naklettiği⁷² Şerefüddin Muhammed b. Mes'ûd el-Mes'ûdî (ö.1189-1194 arası)'nin de dinî ilimler ve astroloji araştırmaları yanında İbn Sînâ eleştirilerinin olduğunu biliyoruz.⁷³ Râzî'nin kendisiyle astrolojik meseleleri tartıştığı el-Mes'ûdî⁷⁴, *eş-Şükûk ve 'ş-şüphe alâ'l-İşârât* adlı eserinde Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'sine ve kitabın yazıldığı zamanda henüz yaşayan Bağdâdî'nin *el-Mu'teber*'ine atıf yapmaktadır.⁷⁵ *eş-Şükûk*'ün İbn Sînâ'yı tekfir etmeyen felsefe karşıtı kelamcı tavrı yerine felsefe-kelam arasındaki ilişkileri daha olgun ele alışının Râzî'nin sentezci tavrıyla paralel olduğu söylenebilir.

İbn Sînâ düşüncelerinin yoğun olarak tartışılıp eleştirildiği bir çağda öğrenimini sürdüren Râzî'nin Gazzâlî'den kendisine ulaşan kelamî geleneğin temsilcisi olduğu da göz ardı edilmemelidir. Râzî ilk eğitimini babası Rey'in ünlü hatibi Ziyaeddin Ömer'den almıştır.⁷⁶ Ziyaeddin Ömer, dinî eğitimini ünlü Şafîî hukukçusu Muhyissünne Beğavî (ö.516/1122)'den⁷⁷ ve ilahiyat eğitimini Nişabur'da Nizamiye Medresesi'nde Gazzâlî geleneğini sürdüren Ebü'l-Kasım el-Ensârî (ö.512/1118)'den almıştır. Râzî babasının ölümünden sonra eğitimini Nişabur'da Kemaleddin es-Simnânî (ö.575/1180)'den ders alarak sürdürmüştür. Simnânî, bizzat Gazzâlî'nin öğrencisi olan Muhammed b. Yahya (ö.549/1154)'nın öğrencisidir.⁷⁸

Râzî'nin asıl hocası felsefe ile yakınlığı bilinen ve Merâğa'da Mücahidiyye Medresesinde müderris olan Mecdüddin el-Cîlî'dir.⁷⁹ Cîlî de Gazzâlî'nin öğrencisi Muhammed b. Yahya'nın arkadaşıdır.⁸⁰ Râzî Merâğa'da el-Cîlî'den felsefî ilimleri tahsil etmiştir.⁸¹ Cîlî'nin

⁷¹ Râzî, *Muhassal*, s.91.

⁷² Râzî, *Münâzarât*, s.31 vd.

⁷³ Habib Feyyâz, “a.g.m.”, s.33.

⁷⁴ Râzî, *Münâzarât*, s.31-33.

⁷⁵ Shihadeh, a.g.m., s.155; Rescher, Nicholas, *Tatavvuru'l-mantiki'l-'Arabî* (trc. Muhammed Mehran), Dâru'l-Meârif, Kahire 1985, s.399.

⁷⁶ İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-etibbâ*, (thk. Nizar Rıza), Daru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, ts., s.465; Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefayât*, Wiesbaden 1979, IV/248.

⁷⁷ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ* (thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulüvv - M. Muhammed et-Tenâhî), İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâsı, yy. ts., VIII/86.

⁷⁸ Griffel, Frank, “On Fakhr al-Dîn al-Râzî's Life and the Patronage He Received” *Journal of Islamic Studies*, 18/3 (2007), s.313-344, s.318.

⁷⁹ Mecdüddin el-Cîlî'nin *el-Lâmî fî 'ş-şekli'r-rabî'* Nasrullah Pürcevâdî tarafından *Mecmua-i Felsefe-i Merâğa*, Iran University Press, Tahran 2002, içinde s.346-364 yayımlanmıştır.

⁸⁰ el-Yâfî, *Mir'âtü'l-cinân ve ibretü'l-yakzân fî marifeti mâ yu'teberu min havâdisi'z-zaman*, Müessesetü'l-Âlem li'l-Matbûât, Beyrut 1980, IV/8.

Merâğa Okulu çevresinde canlı bir felsefî geleneğin olduğundan bahsetmek mümkündür. Râzî burada kendisinden farklı bir tarzda entelektüel faaliyetlerini sürdüren İşrakî okulun kurucusu Sühreverdî (ö.587/1191)'nin görüşlerinden haberdar olmuş olabilir.⁸² Râzî'nin tanıma yönelik eleştirilerinin Sühreverdî ile benzerliği dikkat çekici olduğu gibi yine o İbn Sînâ eleştirilerinin birçoğunu Merâğa kökenli Mes'ûdî ve es-Sâvî'den, filozof Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'den, kalamcı Şehristânî'den ve İbn Gaylân'dan nakletmiştir.⁸³ Râzî Gazzâlî'nin fikhî ve kalamî görüşlerine atıflar yaparken felsefî eserlerinde derin bir sessizliğe gömülmektedir. Nitekim Râzî *Tefsir, Nihayetü'l-'ukûl, Esâsü't-takdîs, el-Mahsul* vb. eserlerinde ona bazı konularda atıflar yaparken *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye, el-Mulahhas, Şerhu'l-İşârât, Şerhu 'Uyûni'l-hikme* gibi felsefî eserlerinde Gazzâlî'nin felsefî konulardaki görüşlerine atıf yapmamaktadır. Râzî *İtikadâtü firâki'l-müslimîn, Muhassal* ve *Me'âlimu 'usûli'd-dîn* gibi kalamî eserlerinde Gazzâlî'ye çok az atıf yaparken İbn Sînâ'nın görüşlerini ister kabul ister ret bağlamında olsun defalarca zikreder. Râzî *Münâzarât*'tan anladığımız kadarıyla Mes'ûdî başta olmak üzere Gazzâlî çizgisindeki bilginlerle tartışmalara girmiş ve onun görüşlerini çürütmek için çeşitli deliller ileri sürmüştür. Örneğin; Râzî Gazzâlî'nin Batınîlere karşı kullandığı argümanları,⁸⁴ astroloji ile ilgili olarak gökkürelerin tabiatlarına dair delilleri⁸⁵, fıkıh usûlü ile ilgili olan *el-Mustasfâ*⁸⁶ ve *Şifâü'l-'alîl*⁸⁷ adlı eserlerini ve tanım anlayışıyla birlikte ilim tanımını⁸⁸ eleştirmektedir.

2. Râzî'nin Yöntemi ve İlimler Sınıflaması

2.1. Râzî'nin Yöntemi

Râzî *İtikadât*'ta filozofların hakkındaki bir bölümde muhtemelen kendisinin sünnî olmadığını ve filozofların görüşlerine meylettiğini ifade eden dost ve düşmanlarına karşı kalamî

⁸¹ İbn Ebî Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ*, s.462.

⁸² Pürcevâdî, Nasrullah, *Mecmua-i Felsefe-i Merâğa*, s.18; Râzî'nin Sühreverdî'nin görüşlerinden haberdar olduğuna dair bir iddiayı içermesi açısından Nasr'ın bir pasajı ilgi çekicidir. "Ne tuhaftır ki, okul arkadaşlarından felsefenin büyük düşmanı Fahrüddin er-Râzî, Süreverdî'nin ölümünden yıllarca sonra *Telvihât*'ın bir nüshası kendisine sunulduğunda onu öpecek ve kendisinininkinden öylesine farklı bir yol izleyen okul arkadaşının anısına gözyaşı dökcektir." Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge* (trc. Ali Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul, ts. s.69.

⁸³ Habib Feyyâz, "a.g.m.", s.33; Pürcevâdî, *Mecmua-i Felsefe-i Merâğa*, s.19; Mes'ûdî'ye ait olduğu tahmin edilen *Risâle fi'l-kıyâsât* adlı eser, Pürcevâdî'nin *Mecmua-i Felsefe-i Merâğa* adlı derlemesinde s.307-344'de yayınlanmıştır.

⁸⁴ Râzî, *Münâzarât*, s.40-42.

⁸⁵ Râzî, *Münâzarât*, s.34-38 vd.

⁸⁶ Râzî, *Münâzarât*, s.45.

⁸⁷ Râzî, *Münâzarât*, s.43.

⁸⁸ Râzî, *Münâzarât*, s.46-47; *Tefsir*, II/221 vd.

çalışmalarının ve eserlerinin iki ana hedefinin a) dinin asıllarının açıklanması, b) filozofların ve diğer muhaliflerin şüphelerinin iptali olduğunu ifade etmektedir.⁸⁹ Bununla birlikte Râzî aşağıda ele alacağımız üzere birçok eserinin mukaddimesinde kendi eserlerinde uyguladığı yöntemin öncekiler (mütekaddimîn) ve sonrakilerden (müteahhirîn) herhangi bir kimsenin uygulamadığı bütün görüşleri dikkate alan bir yöntem olduğunu bildirmektedir.

Râzî'nin bu iddiasının gerçekliğini görmek için ilk olarak onun yöntem açısından önceki kelimcilerden ayrılan noktalarının neler olduğu üzerinde durmak gerekmektedir. Râzî'nin eserleri yazıldıkları yöntem açısından temel olarak iki grupta mütalaa edilebilir. Felsefî ilimlerle ilgili eserleri: *Lübâbü'l-işârât*, *Şerhu'l-İşârât*, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme* ve *el-Mulahhas fi'l-mantık* ve *l-hikme*, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, *Şerhu'l-Kânûn*, *el-Cevherü'l-ferd*, *es-Sirrü'l-mektûm*, *el-Firâse*, *el-Ervâhü'l-âliye* ve *s-sâfile*, *el-Ahkâmü'l-alâiyye fi'l-'a'lâimi's-semâviyye*, *en-Nefs* ve *r-rûh* ve *şerhu kuvâhümâ*.

Kelamî yöntemi takip ettiği eserler: *el-İşâre fi'l-keîâm*, *Nihâyetü'l-'ukûl*, *el-Erba'in*, *el-Mesâilü'l-hamsûn fi usûli'd-dîn*, *Me'âlimu 'usûli'd-dîn*, *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn* ve *l-müteahhirîn*, *el-Metâlibü'l-âliye*.⁹⁰

Râzî'nin kelamcı mı filozof mu olduğu tartışmasını yapan Zerkân, onun kelamcı ve filozof olduğuna dair farklı nitelemeleri aktarır. Buna göre âlimlerin çoğu Râzî'yi “kelamcı”, İbn Ebi Usaybia ve Taşköprüzâde “filozof” sayarken İbn Teymiyye onu “felsefe yapan kelamcı” şeklinde nitelemektedir.⁹¹ Râzî eserlerinde felsefe ve kelam arasında seçme konusunda bir fark gözetmeksizin *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* gibi felsefî eserlerinin kelamî nitelikleri gereği yine

⁸⁹ “Biz de ilm-i kelamı tahsilimizin başlangıcında filozofların kitaplarını reddetmek için öğrenmeye arzu duyduk. Ömrümüzün verimli yıllarından önemli bir kısmını bu konuda harcadık. Öyle ki Allah bizi onları reddetmeyi içeren *Nihâyetü'l-'ukûl*, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, *Kitâbü'l-Mulahhas*, *Şerhu'l-İşârât* gibi, (.....ve diğer) kitapların tasnifine muvaffak kıldı. Bu kitaplar, bütünüyle dinin asıllarının açıklanması ve filozofların ve diğer muhaliflerin şüphelerinin iptalini tazammun etmektedir.” Râzî, *İ'tikâdât*, s.91-92.

⁹⁰ Râzî'nin eserlerini yöntem açısından a) felsefî (*Şerhu'l-İşârât*, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, *el-Mulahhas* ve *el-Mebâhis*), b) kelâmî (*Nihâyetü'l-'ukûl*, *el-Erba'in*, *Me'âlimu 'usûli'd-dîn*), c) memzûc (*Muhassal* ve *el-Metâlibü'l-âliye*), d) Kur'an yöntemi üzere (*Tefsir*, *Aksâmü'l-lezzât*, *Esrârü'l-Kur'an*, *Esrârü't-tenzil*, *Vasiyetnâme*) yazılanlar şeklinde dört grupta mütalaa eden Zerkân, içerikleri itibariyle de a) Aristocu-İbn Sînâcî (*el-Mebâhis*), b) Eflâtuncu (*el-Mulahhas*) c) İbn Sînâ'nın reddedilmesi (*Şerhler*) şeklinde üçe ayırmaktadır. Bu tasnife bağlı olarak Râzî'nin entelektüel serüveni a) kelamcı olarak başlamış (*el-İşâre*), b) İbn Sînâ etkisinde meşşâî felsefeye bağlanmış (*el-Mebâhis*), c) meşşâî fikirler konusunda kararsız kaldığı, *el-Mebâhis*'teki bazı görüşlerini te'vil ettiği Eflâtuncu döneme girmiş (*el-Mulahhas*), d) İbn Sînâ felsefesini reddederek felsefî birikimiyle kelama geri dönmüş (*Şerhler*, *Muhassal* ve *el-Metâlibü'l-âliye*), e) ömrünün sonunda da felsefe ve kelamla uğraşmaktan pişman olarak Kur'an yöntemine (*Tefsir*, *Aksâmü'l-lezzât*, *Esrârü'l-Kur'an*, *Esrârü't-tenzil*, *Vasiyetnâme*) sarılmıştır. ez-Zerkân, Muhammed Salih, *Fahrüddin er-Râzî ve ârâuhü'l-keîâmîyye ve'l-felsefiyye*, Dâru'l-Fikr, Kahire 1963, s.618 vd.

⁹¹ Zerkân, *Fahrüddin er-Râzî*, s.616 vd.

Muhassal gibi kalamî eserlerinin de felsefî nitelikleri gereği hem “kelamcı filozof” ve hem de “filozof kelamcı” olarak nitelenmiştir. Râzî’nin esasen farklı sıfatlarla nitelenmesi kelam ve felsefe ilişkisinde dönüm noktasını temsil etmesinden kaynaklanmaktadır. Kelamcılar doğuşundan itibaren kelam ilminin tanımı gereği Mutezilî olsun Eş‘arî olsun felsefeye karşı çıkmışlar ve filozoflara reddiyeler yazmışlardır. Kelam ve felsefe arasındaki etkileşimin fazla olduğu geç dönemdeki Eş‘arî kelamcılar Gazzâlî’nin *Tehâfütü’l-felâsife*’si ve Şehristânî’nin *Kitâbü’l-Musâra‘a*’sı bu konuda örnek olarak verilebilir.⁹² Oysa ilk defa Râzî kendinden önce hiç uygulanmayan bir yöntem benimseyeceğini belirtmektedir.⁹³

Bu onun eserlerinde sırf felsefe eleştirisi (tehâfüt) yapmadığını, aynı zamanda yeni bir yapı (inşâ) peşinde olduğunu da göstermektedir. Bu yapı, yöntem bakımından Gazzâlî’nin işaret ettiği üzere mantığın kuralları çerçevesinde geliştirilen ancak dinî ilimler için de kullanılabilen bir yöntemi esas almaktadır. Nitekim aşağıda geleceği üzere onun kelamın yöntemine yönelttiği eleştirilerin ve burhanî kıyasa vurgusunun inşâ süreciyle doğrudan ilgili olduğunu görürüz. Ancak bu yeni yöntem açıktır ki burhanî bir yöntem değildir. Nitekim Râzî’nin bütün burhan vurgularına rağmen mantıkla ilgili en sert eleştirilerinin tanım ve burhan konusunda olması tesadüf değildir. Mantık kısmında da gösterileceği üzere Râzî kıyasın maddesi (içerik) olan beş sanat üzerinde neredeyse hiç durmayarak ve hatta eleştiriler yönelterek kıyasın formu üzerinde odaklanmıştır. Bunun anlamı dinî ilimlerin verili içeriklerinin mantıksal formda ifadesini sağlayacak bir yöntemin Râzî tarafından kabul edilebilir olduğudur. Bu yöntemin nasıl olduğunu eserlerinin girişinde Râzî’nin kendisi açıklamaktadır.

Râzî sırasıyla *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye*, *Nihâyetü’l-‘ukûl*, *el-Mulahhas*, *Şerhu’l-İşârât*, *Muhassal*’da kullandığı yöntemi anlatmaktadır. Buna göre ilk defa Râzî kendi yönteminin Aristo gibi filozofların görüşlerini her yönüyle onaylamak (İbn Sînâ ve meşşâîler kast ediliyor), ya da onların görüşlerine her yönüyle karşı çıkmak (felsefeye reddiye yazan Gazzâlî ve Şehristânî gibi kelamcılar kast ediliyor) olmayacağını, orta bir yolla sorunların çözümüne uygun olan görüşleri seçeceğini ve bu yöntemin kendinden önce hiç uygulanmadığını belirtmektedir.⁹⁴ Râzî’nin tavrı konuların tetkikinde öncekilerin söylediklerinin özünü almak ve seçme yapmak, icaz ve mugâlâadan kaçınarak orta bir yol tutmak, bütün yanlış fikirleri çürütmek, şüpheleri

⁹² Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.619.

⁹³ Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye*, I/88-89; Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.620-621.

⁹⁴ Râzî ve Maimonides’in Aristo eleştirileri ile Râzî’nin İbn Sînâ eleştirilerinin literatür düzeyinde bir karşılaştırması için bk. Langermann, Y. Tzvi, “Criticism of Authority in The Writings of Moses Maimonides and Fakhr al-Din al-Râzî”, *Early Science and Medicine* c.7, s.3, Brill, Leiden 2002, pp.255-275.

saymak ve çözüm yollarını araştırmak, kapalı yerleri şerh etmek, her şeyi kabul ve her şeyi reddetmek yerine orta bir yol izlemek şeklinde özetlenebilir.⁹⁵ Nitekim Râzî Müslümanların birbirini tekfir ettikleri eleştirisine karşı bunun doğru olmadığını, tekfir etseler dahi bunun gerçek anlamda değil bidat anlamında alınması gerektiğini söylemiştir.⁹⁶ Bu onun daha önceki kelamcılarının tekfir anlayışlarına getirdiği yorumu göstermesi bakımından ilginçtir.

Râzî erken dönem kelamî eserlerinden biri olan *Nihâyetü'l-'ukûl*'un girişinde ehl-i sünnet dışındaki görüşlerin reddedilmesinde ilzamı esas alan klasik kelamın cedelî tavrı yerine burhanî delilleri ikame ettiğini belirtmektedir. İlzâm hasım tarafından kabul edilen delilin doğrunun ortaya çıkması için değil, hasmın susturulması ve kabule zorlanması için kullanılmasıdır. Açıkta ki bu cedelî bir tavidir. Çünkü cedel müsellemaat ve meşhurattan telif edilen kıyastır. Cedel ile maksat hasmı ilzam etmek ve burhanî delilleri idrakte zorlananları susturmaktır.⁹⁷ Diğer yandan kitabın öncekilerden ayrılan bir yönü olarak Râzî onun yöntemini, tertibini ve eklektik (telfik) tarzını öne çıkarmaktadır:

“Benim kitabım bu ilim dalında yazılan diğer kitaplardan üç ana konuda ayrılmaktadır:

Birincisi: Soruları ve cevaplarını araştırma ve problemlerin derinliklerine dalma konusundadır. Şöyle ki her görüş sahibi o görüşün bağlılarının tasnif ettikleri kitaplardan daha çok benim bu kitabımdan faydalansın diye, bütün sözlerin özünü ve bütün araştırmaların esas noktasını naklettim. Ancak bu görüşün bağlılarının güvenilen veya görüşlerinin değerini veren ve destekleme konusunda özen gösteren bir sözünü bulamadığım zaman bizzat ben bu mezhebin açıklanmasında ve istenenin araştırılmasında söylenmesi mümkün olan şeyi en fazla gayretle ortaya koydum. Böylece onların Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın seçtiklerinin dışındaki bütün görüşlerini çürüttüm. Bunları da hemen uyulması gereken şeyin ta kendisi olan apaçık burhanlarla ve kahreden delillerle açıkladım.

İkincisi: (Benim kitabım) zikredilmesindeki nihaî maksadı sadece susturma ve aciz bırakmak olan *ilzamlar* ile değil, tam bir yakîn ve hakikî ilim için kaydedilen yakîni *burhanlar* konusunda ve hakikî delillerin çıkarımı konusunda (diğer eserlerden ayrılır.)

⁹⁵ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/88-89; Şehristânî'nin *Kitâbü'l-Musâra'a*'daki kendi yönteminin tarafsız olduğu şeklindeki ifadeleri ile Râzî'nin bu ifadeleri arasında paralellikler vardır.

⁹⁶ Râzî, *Hristiyanlığın Reddine Yönelik Tartışmalar Münâzara fî'r-Redd ale'n-Nasârâ* (trc. Hidayet Işık), İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s.85; Işık, Hidayet, “Fahreddin Râzî'nin “Münazara fî'r-reddi ale'n-Nasara” Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme”, *Marîfe*, y.1, sy.3, Konya, ss.119-132, s.126-127.

⁹⁷ Cürçânî, *et-Ta'rîfât* (nşr. İbrahim Ebyârî), Dâru'd-Dıvan, yy. ts. s.101, 140, 292.

Üçüncüsü: Kitabın alışılmamış tertibi ve güzel telfikidir ki bunun kabulü, kabul edenin bütün şüphe ve şekle müdahil olarak zikretmesini ve gereksizliklerden ve mübalağalardan kaçınmasını gerektirir.”⁹⁸

Râzî aynı eserde konunun devamında kelamcılarının kullandıkları yöntemlerden “zayıf delillerin tezyifi” başlığıyla dört tanesini tenkit etmektedir. Bunlardan birincisi “delilin butlanı medlûlün butlanını gerektirir” şeklinde ifade edilen ve *inikas-ı edille* olarak bilinen hakkında delil bulunmayan şeyin nefyedilmesi gerektiğidir.⁹⁹

İkincisi ise *gaibin şahide kıyası ya da şahidin gaibe kıyası*dır. Bu delilin tenkidini gerektiren hususlardan biri öyle görünüyor ki Râzî’nin “Allah’ın hakikatının zâtına mahsus varlığından dolayı bütün diğer mahlûklardan farklı olduğu” anlayışıdır. Kelam bilginlerinin büyük çoğunluğunun zâtların zât olmak bakımından eşit olduklarını ve bu zâtların birinin diğerinden kendilerine özgü çeşitli sıfatlarla ayrıldıklarını ve bu temele dayanarak Allah’ın zâtının diğer zâtlara eşit olduğunu söylediklerini iddia etmektedir. Oysa Râzî’ye göre doğru olan Allah’ın sadece kendine özgü sıfatlarıyla değil zâtıyla diğer varlıklardan farklı olduğudur. Bunun içindir ki gaibin şahide kıyasında ontolojik anlamda bir hükmün bir mahiyet için geçerli olması, hükmün benzerinin başka bir mahiyet için de geçerli olmasını gerektirmemektedir.¹⁰⁰

Üçüncü eleştirilen delil yukarıda da adı geçen *ilzâm*dır. Râzî bunun gerçekte bir kıyas türü olduğunu belirterek Eş’arîlerin amellerin yaratılması ve istitaat, Allah’ın bilgi ile âlim ve kudret ile kâdir olması konusundaki akıl yürütmelerini buna örnek verir. Dördüncüsü ise *akli konularda yakine ulaşılmak için naklî deliller kullanmaktır*.¹⁰¹

el-Mulahhas’ın girişinde Râzî bazı eklemelerle mütekaddiminin fikirlerinin ve araştırmalarının özetini ve neticesini içeren bir kitap yazdığını, doğru düşünce ve gerçek araştırmanın ölçülerine itibar ettiğini ve burhan ufuklarından doğan gerçeğin apaçıklığının daha

⁹⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr.: 782, vr.1b-2a.

⁹⁹ Râzî’nin *Me‘âlimu 'usûli'd-dîn*’de verdiği şu örnek onun bir şeyin delilinin yokluğundan medlûlün yokluğunun gerekmediğinin pratik bir uygulamasıdır. Ezelde Allah’ın varlığına delil olan şeyler yoktu. Eğer bu kural kabul edilseydi delilin yokluğunda Allah’ın da yokluğu gerekecekti ya da onun hadis olduğuna hükmetmek gerekecekti. Râzî’nin diğer bir örneği, sıfatlarla ilgilidir. Bildirilen sıfatları ikrar gerekir, ancak sıfatları bunlarla sınırlamanın bir delili yoktur. Bu konuda tevakkuf gerekir. Çünkü celal ve kemal sahibi Allah’ın sıfatları insan aklının kapasitesini aşmaktadır. Râzî, *İslam İnancının Ana Konuları Me‘âlimu usûliddîn* (trc. Nadim Macit), İhtar Yayıncılık, Erzurum 1996, s.64-65.

¹⁰⁰ Râzî, *el-Erba‘în*, II/138.

¹⁰¹ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, vr.5b-9a; Naklî delilin hükmü için bk. Râzî, *Me‘âlimu 'usûli'd-dîn*, s.27-28; *Muhassal*, s.51-52; Bu dört delilin eleştirisinin iktibası için bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf I-III* (thk. Abdurrahman Umeyre), Dârü'l-Cil, Beyrut 1997/1417, I/194 vd.

tercih edilebilir olduğunu belirtmektedir.¹⁰² Psikoloji ve ahlak görüşlerini anlattığı *en-Nefs ve'r-ruh ve şerhu kuvâhuma* adlı eserinin girişinde de nefsin güçlerini felsefî bakış açısından işlediğine işaret etmek üzere burhanî metodla yazdığını, iknâî hatabî yöntemle kaleme almadığını özellikle vurgular.¹⁰³ Diğer yandan *Şerhu'l-İşârât*'ta ilmin en büyük saadet ve kemallerin en faziletlisi olduğunu, gerçek ilmin zaman, mekân, şeriat ve dinlerin değişmesiyle değişmeyeceğini, gerçek ilmin maddeden soyutlanmış mevcudatın bilgisi olduğunu, mevcudatın en ekmelinin ise Allah'ın zâtı ve sıfatları olduğunu belirtir. Râzî ömrünün en verimli yıllarını *el-İşârât*'ın anlaşılması için harcamış biri olarak onun kapalı sırlarını, zor nazmını, görülmemiş nükte ve faydalarını şerh etmeye kendini yetkili görmüştür. Bunun sebebi ise insanların *el-İşârât*'ın manasını tahkik etmek istemeleri ve buna rağmen bir şey anlamadan eli boş geri dönmeleridir.¹⁰⁴

Râzî'nin kalamî eseri *Muhassal*'ın tam adı *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*'dir ve içeriğini tamamen yansıtır. Buna göre kitap önceki ve sonraki âlimler, filozoflar ve kalamcılarının fikirlerinin bir özeti ve neticesi olarak kaleme alınmıştır. Âlimlerin ve hâkimlerin faziletli olan kendisinden kalam ilmi hakkında usûl ve kaideleri kapsayan özet bir eser tasnif etmesini talep ettiklerini kendisinin de ekleme ve teferruattan uzak durarak bu talebi yerine getirdiğini belirtmektedir.¹⁰⁵ Onun amacı herhangi bir düşüncenin savunması değildir. Onun nihai amacı ister felsefî ister kalamî metodla olsun hakikati elde etmektir. Kesinlik talebi ve hakikat arzusu kendini öncekilerin öğrencisi olarak görmesine yol açmıştır.¹⁰⁶ Bunun içindir ki dinin usûllerini açıklamak üzere yazılan bu eserin, adının da gösterdiği üzere, din bilginleri ve kalamcılarının görüşleri yanında Aristo, Eflâtun, Sofistler gibi Eski Yunan filozof ve akımlarının fikirlerini de içermektedir.

Râzî ilk eserlerinden biri olan *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de birçok konuda görüş belirtmekten kaçınır (tevakkuf), okuyucunun konuyu iyi araştırması gerektiğini belirtir ve ilgili konuda Allah'ın kendisine yardım etmesini ister. Örneğin; her cismin tabîî bir mekânı olduğu ile ilgili başlığın sonunda “işte bu, bu konudaki araştırmanın sonudur. Bu problemlerin çözümü üzerinde düşünmemiz gerekmektedir. Umarım ki Allah Teâlâ bu konudaki gerçeğe ulaşmayı

¹⁰² Râzî, *Mantûku'l-Mulahhas* (thk. Ahad Ferâmerz Karamelikî ve Âdîne Asgarînejad), İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık, Tahran 1381 (2003), s.3-4.

¹⁰³ Râzî, *en-Nefs ve'r-ruh ve şerhu kuvâhumâ* (M. Sagîr Hasan el-Masûmî), Ma'hadu'l-Ebhâsî'l-İslâmiyye, Tahran 1985, s.3.

¹⁰⁴ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık*, I/1-2.

¹⁰⁵ Râzî, *Muhassal*, s.15.

¹⁰⁶ Ureybî, Muhammed, *el-Muntalakâtü'l-fikriyye inde'l-İmami'l-Fahri'r-Râzî*, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1992, s.38.

muvaaffak kılar.”¹⁰⁷ Nitekim onun çalışmalarındaki araştırma tonu son dönem eseri *el-Metâlibü’l-‘âliye*’de de görünür bir şekildedir. *el-Metâlibü’l-‘âliye*’de Râzî bir konuda filozofların ve kelamcılarının delillerini ve hatta cevaplarını sıraladıktan sonra delillerin gücüne göre kendi görüşünü ifade eder. Ancak onun başlangıçtaki bilimsel araştırmacı tavrı düşüncesinin gelişimi süresince kelamî dünya görüşünü de felsefî terminoloji ile ifade etmesine doğru evrilmiş gözükmemektedir. Râzî’nin en önemli özelliklerinden biri de kuşkusuz karşılaştırmalı bir yöntem kullanmış olmasıdır. Örneğin atomcu ve hilomorfist cisim anlayışlarını karşılaştırmalı olarak ele aldığı gibi, kelamda ilk defa uzay-zaman gibi problemleri bütün detaylarıyla tartışan kelamcı da yine odur.¹⁰⁸

Gazzâlî’nin ve onu takip eden kelamcılarının felsefeyi tahsil amacındaki şiddetli savunmacı tavrı dikkate alındığında¹⁰⁹ Râzî’nin yönteminin tarafsızlığı, sentezci yapısı ve şerhi esas alan çabalarının anlamı kavranabilir. İbn Haldûn’a göre Râzî tarafından uygulanan bu yöntem nedeniyle onu takip edenler kelam ve felsefî ilimleri birbirinden ayırt edemeyecek hale gelmişler ve bu iki ilmin konusunu aynı zannetmişlerdir.¹¹⁰

Buraya kadar ifade ettiğimiz üzere Râzî burhanî yönteme göndermeler yapmakta ve iknaî hatabî delillerden uzak duracağını ifade etmektedir. Hatta *Nihayetü’l-‘ukûl*’un girişinde olduğu gibi kelamî geleneğin delillerini eleştirmektedir. Bu, onun benzerliği (temsîl) esas alan fikhî kıyas (analogie) yerine mantıkî kıyası (syllogism) esas aldığını ifade etmektedir. Ancak bu, Râzî’nin eserlerini felsefenin burhanî sistemini takip ederek oluşturduğu anlamına gelmemektedir. Metodolojik bakımdan ilmîliğin, epistemolojik bakımdan kesinliğin kıstası olarak burhanî yöntemin Râzî’nin bütün eserlerinin yöntemi olduğunu ifade etmek zordur. Çünkü burhanî kıyasın mukaddimleri olan bedihiyyâtın (evveliyât, tecrübiyyât, mahsûsât, mütevâtirât, hadsiyyât) Râzî tarafından bu tezin Mantık kısmında Burhan başlığıyla ele alınan çeşitli eleştirilere tabi tutulduğunu görmekteyiz. O halde burada sözkonusu olan, kıyasın maddeleri olmak bakımından burhanın temel önermeleri nassa dayanan kelam tarafından kabulü değildir. Burada Râzî’nin kastettiği epistemolojik kesinliğin ve metodolojik bir kriter olarak bilimsel bir disiplinin ifadesi olarak burhan değil, belli öncüllere dayanan bir delil olarak mantıkî kıyas kastedilmiştir. Râzî kelamın teorik bakımdan verilerinin sağlamlığını yöntem

¹⁰⁷ Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrikıyye*, II/71.

¹⁰⁸ Setia, Adı, “The Theologico-Scientific Research Program of the Mutakallimûn: Intellectual Historical Context and Contemporary Concerns with Special Reference to Fakhr al-Dîn al-Râzî”, *Islam&Science*, v.3 (Winter 2005), nr.: 2, s.140 vd.

¹⁰⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, s.75; *Makâsıdü’l-felâsife*, s.31.

¹¹⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I/590.

bakımından burhanî kıyaslarla desteklemek istemiştir. Öte yandan bu çaba felsefenin dinî çerçevedeki teorik yetersizliğinin aşılaraq onun metodik gücünün kelama aktarılması noktasında da bir işlev görmüştür. Böylece sırf burhanî bir metot yerine aklın ve naklin karışımıyla yeni bir yöntem gelişmiştir. Burada Râzî'nin yeni yöntemi bütün sonuçları itibariyle mantık olmadığı gibi, teorik anlamda konuları da tamamen kalamî değildir.

O halde Râzî'nin yöntemi kelamın inikas-ı edille, kıyas ve ilzam yöntemlerinin ve felsefenin burhanî yönteminin dışında “muhakkik”lerin yolu olan tahkik yoludur. Onun eserlerinde “tahkîk” kelimesi bazen delillerin mukaddimelerinin ve anlamlarının tahkiki anlamında kullanılıp, doğrudan küllî bir yöntemin adı olarak kullanılmamaktadır. Bununla birlikte zaman zaman bazı görüşlerine istinaden kalamcılara; “hikmet ve şeriat” arasını birleştiren (el-cem‘ beyne'l-hikme ve'ş-‘şerî'a), kendisinin diğer bir ifadesiyle “nebevî hikmet” ile “felsefî kanunlar” arasını birleştiren (el-cem‘ beyne'l hikmeti'n-nebeviyye ve'l-kavânîni'l-felsefiyye) anlamında “muhakkikîn” adını vermektedir.¹¹¹

Tahkik; bir inancın, bir rivayetin, bir görüşün aslını araştırmak anlamında kullanıldığı gibi; fıkıh, kelam ve felsefede bir görüşün dayanaklarını araştırmak, bir şeyin hakikatini yakinen idrak etmek anlamında da kullanılmaktadır. Bununla birlikte bir metod olarak tahkîk, h. VI. asır ve sonrasında Maverâünnehir bölgesinde yetişmiş Râzî ve onun takipçilerinin eserlerinde bir düşünme tarzının metodik hususiyetini ifade etmek için kullanılmıştır.¹¹² Bu metodun ismi ne olursa olsun onun yöntemini ifade eden, semantik olarak birbirine bağlanabilecek geniş bir kavramlar dizisi mevcuttur. Bu kavramların bir kısmı onun eserlerinin ismi olarak geçerken, bir kısmı eserlerinin metodolojik özelliklerini açıklayan bölümlerdeki kavramlardır.

Râzî'nin yönteminin birinci basamağı “*zamanın ve mekânların farklılaşması, şeriat ve dinlerin değişmesiyle değişmeyen yakînî amaçlar (el-metâlibu'l-yakîniyye) ve hakikî bilgiler (el-'ulûmü'l-hakikiyye)*”in evrenselliğidir.¹¹³ Bu evrensel bilgiler bir gelenek içinde nakledilmektedir. Dolayısıyla Râzî kendisinin üzerinde konuştuğu araştırma problemleri ve bilgilerin bir geçmişinin olduğunu farkındadır. Bu geleneğin taşıyıcıları farklı dinlere ve milletlere ait önceki (mütekaddimîn) ve sonraki (müteahhirîn) usûl bilginleri (ulemâ), kalamcılar (mütekellimîn), filozoflar (hükemâ) dan oluşan bilginlerdir. Bunun anlamı hakikatin

¹¹¹ Râzî, *el-Erba'în fî 'usûli'd-dîn I-II* (thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), Mektebetü'l-Külliyyâtî'l-Ezheriyye, Kahire 1986, II/71-72.

¹¹² Görgün, Tahsin, “Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy.17, İstanbul 2007, s.49-78, s.51.

¹¹³ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık I*, s.1.

bir grubun tekelinde olmadığı, Râzî'nin de kendisinden öncekilerin bir mirasçısı olduğudur.¹¹⁴ Bu bakımdan Râzî hakikatin tecellisi için gelenekle irtibat kurarken meşhur olarak bilinen fikirlere muhalif olan ve cumhur bilginlerin görüşlerini çürüten deliller ileri sürebileceğini belirtir. Çağında bazılarının kör yarasa gibi taklitçi (mukallid), bazılarının da her şeyi reddeden (mu'teriz, muhâlif) bir tutuma girdiğinden bahseden Râzî kendi tutumunu orta (vasat) yol olarak tanımlamaktadır.¹¹⁵

Râzî'nin gelenekle irtibatı kurma biçimi kendi ifadelerinden hareketle şöyle tasvir edilebilir. Entelektüel ilgileri olan birinin yapması gereken bir problemin haklı gerekçeleri ortaya konulduktan sonra onu terk etmemek, doğru kabul edilen (maruf) bir görüşün doğru olmadığına dair açık ya da kapalı deliller (delil, hüccet, burhân) ortaya konulduğunda da bu görüşe rağbet etmemektir. Araştırılması gereken problemleri (metâlib) adım adım ve derinlemesine bütün incelikleriyle araştırmak (tahkîk-tedkîk), doğru olanları güçlendirmek (ihkâm), bazı meseleleri yanlış olarak ilan etmek (nakz), şüpheler (şükûk, şübuhât), itirazlar (i'tiraz) ileri sürmek, sorular (es'ile) sormak ve bunların çözümlerinin (hall) olup olmadığını, cevaplarının (ecvibe) verilip verilemeyeceğini araştırmak gerekmektedir. Felsefî gelenekten ulaşan eserler (zübürü'l-evvelîn) sözkonusu olduğunda ise mutlak kabul ve mutlak red yerine gerekçeleri incelenerek orta yol (vasat) tutulmalıdır. Orta yol, Râzî'nin ifadesinde kendisine ulaşan kavramlar (kelimât) ve görüşleri (makâlât) anlatmak (takrîr), kapalı ve sorunlu noktaları (müşkil, nükte, esrâr) yorumlamak (tevil) ve gereğinden fazla olanları kısaltmak (icmâl, telhîs) suretiyle öz olanı bulmaya (zübde) çaba göstermek (ictihad) tir.

Burada Râzî'nin gelenekle irtibat düzeyini, biçimini ve irtibatın içeriğini gösteren farklı kavramlara atıf yapılabilir. Araştırma (tahrîr, bahs: *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*), özet (lübâb: *Lübâbu'l-İşârât*), kısaltma (telhîs: *el-Mulahhas fî'l-mantık ve'l-hikme*), açıklama (tafsil), yorumlama (te'vîl), açma (şerh: *Şerhu 'Uyûni'l-hikme* ve *Şerhu'l-İşârât*), açıklama (tefsîr: *Tefsîr-i kebîr*), elde etme (tahsîl: *Muhassal*) gibi kavramlar onun metodunun gelenekle irtibat kurma biçimlerini göstermesi bakımından ve birçoğunun eserlerine isim olarak verilmesi bakımından dikkat çekicidir. Bu yöntem sayesinde Râzî kendi eserlerinin öncekilerin eserlerinden düzen (tertîb), doğru görüşleri seçme (telfik), başlıklandırma (tebvîb), ifade ve konu güzelliğine sahip olma (tehzîb) nedeniyle şekil bakımından; küllî asılları (usûl-i külliyye), gerçek kuralları (kavâid-i hakikiyye), ilmî incelikleri (nüket-i ilmiye), hikemî sırları (esrâr-i

¹¹⁴ Râzî, *Muhassal*, s.15; *Nihâyetü'l-'ukûl*, vr.1b-2a.

¹¹⁵ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/88-89.

hikemiyye), araştırmaya yönelten soruları (es'ile müteveccihe) ve apaçık cevapları (ecvibe vâzıha) muhtevî olması nedeniyle de içerik bakımından ayrıldığını ifade etmektedir.¹¹⁶

2.2. Râzî'nin İlimler Sınıflaması

Râzî'nin *Şerhu 'Uyûni'l-hikme* dışındaki eserlerinde ilimler taksimine ilişkin bağımsız bir bölüm olmaması nedeniyle öncelikle onun bu eserindeki İbn Sînâ yorumlarını sunmak istiyoruz. Ancak Râzî'nin İbn Sînâ'nın yorumunda verdiği ilimler taksimine ilişkin bilgilerden hareketle onun konuyla ilgili görüşleri hakkında bir neticeye varmak mümkün değildir. Bu nedenle de -'Uyûnü'l-hikme'nin ilimler tasnifine ait kısımlarının şerhi dışında- Râzî'nin bir ilimler tasnifi yaptığını söylemek zordur. Nitekim onun *Câmiu'l-'ulûm* adlı eseri bir ilimler tasnifi değildir, kırk ilmin sayıldığı bir ilimler ansiklopedisidir.¹¹⁷ Bu durumda konuyu 'Uyûnü'l-hikme'nin Tabiiyyat kısmının "Hikmet ve kısımları" adlı ilk bölümü üzerinden incelemeye başlayabiliriz.

Hikmet, insanî nefsin gücü ölçüsünce kavramların tasavvuru; amelî ve nazarî hakikatlerin tasdikî suretiyle kemale erme arzusudur. Uygulamamız değil de bilmemiz gereken nazarî işlerle ilgili olan hikmet, *nazarî hikmet* diye isimlendirilir. Bilmemiz ve uygulamamız gereken amelî işlerle ilgili olan hikmet ise *amelî hikmet* diye isimlendirilir. Bu iki hikmet kısmından her biri de üç kısma hasredilmiştir.¹¹⁸

Râzî'nin yorumuna göre insanın yetkinliği (kemâl) nefsânî yetkinlik, bedenî yetkinlik ve ruhânî yetkinlik olmak üzere üç kısımdır. Hikmet ise bu iç yetkinliğin toplamıdır. İnsanî nefsin "bilen (âlime)" ve "eyleyen (âmile)" şeklinde iki kuvveti vardır. "Bilen güç" sebebiyle insan nefsi eşyayı doğru olarak idrak eder. "Eyleyen güç" sebebiyle insan nefsi doğru ve mükemmel bir tarz üzere bedenini yönetmeye uygun hale gelir. Bilen güç, eyleyen güçten mertebeye daha üstündür. Çünkü bilen gücün sonuçları sonsuza dek kalırken, eyleyen gücün eserleri bedeninin bozulmasıyla kesilir.

Bilen gücün kemali mahiyetleri tam bir şekilde tasavvur etmek ve eşyayı durumlarına uygun bir şekilde tasdik etmektir. Eyleyen gücün kemali ise en uygun ve en doğru bir şekilde bedenini yönetme noktasında ifrat ve tefritten uzak olmak ve orta yol olan adalet üzere kalmaktır. Râzî bu nokta da hikmeti, insanî nefsin kendi nazarî gücünde kemal arzusu olarak

¹¹⁶ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/88-89; *Nihâyetü'l-'ukûl*, vr.1b-2a; *Mantiku'l-Mulahhas*, s.3-4; *Muhassal*, s.15.

¹¹⁷ Râzî, *Câmiu'l-'ulûmi'l-erba'in*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya, Nr:3832/1.

¹¹⁸ İbn Sînâ, *'Uyûnü'l-hikme*, s.12-13.

isimlendirenlerin kemali, tasavvurî ve tasdikî idraklerde kuvveden fiile çıkıştan ibaret olarak gördüklerini belirtir. Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın ifadeleri bu görüşte oluşunu göstermektedir. Çünkü İbn Sînâ hikmeti ister nazarî ister amelî konulardaki bilgiler olsun tasavvurat ve tasdikat ile insan nefsinin yetkinleşme arzusu olarak yorumlamaktadır. Ancak erdemli fiillerden kurulu tam melekenin kazanılmasını İbn Sînâ hikmetin kısımlarından saymamaktadır. Oysa bir başka grup hikmeti tasavvurî ve tasdikî idraklerle nazarî gücün kemaline; ifrat ve tefritten uzak erdemli fiiller üzerine kurulu melekenin yetkinleştirilmesiyle amelî gücün kemaline isim olarak vermektedirler.¹¹⁹

Râzî bu noktada hikmetin her iki durumda da bilgi olduğuna özellikle dikkat çekmektedir. Çünkü âlemin muhdes oluşu ve bir yaratıcısının olması, bu yaratıcının âlim, kadîr ve kadîm olması, nefsin baki olması gibi bilgiler varlıkları noktasında bizde bir tesiri olmayan bilgilerdir. Sırf bilinmek için olan bu bilgiler nazarî hikmettendirler. Oysa çirkin huyların nasıl giderileceğini ve erdemli melekelerin nasıl kazanılacağını bilmek, hastalığın nasıl tedavi olunacağını bilmek ve sıhhatin nasıl korunacağını bilmek gibi bilgiler var kılınmaları noktasında bizde tesiri olan bilgilerdir. Kendilerini yapmak ya da yapmamak üzere tahsil ettiğimiz bu bilgiler ise amelî hikmettendirler. Ancak şu var ki nazarî hikmet de amelî hikmet de gerçekte sonuç itibarıyla bilgidirler.¹²⁰

Râzî Kur'an-ı Kerim'de birçok ayetin Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. İsa gibi peygamberler nezdinde hem nazarî hem de amelî hikmete dikkat çektiğini belirtir.¹²¹ Yine Râzî'ye göre Allah'ın Hz. Muhammed'e "Bil ki, Allah'tan başka ilâh yoktur." hitabı nazarî gücün kemaline; ayetin devamında "(Habibim!) Hem kendinin hem de mümin erkeklerin ve mümin kadınların günahlarının bağışlanmasını dile!"¹²² hitabı ise amelî gücün kemaline işaret etmektedir. Sonuç itibarıyla Râzî, İbn Sînâ'ya atfettiği hikmet tanımının aksine: "Vahyin nuru ve hikmetin nuruyla açığa çıkmıştır ki insanın kemali ilim ve amele hasredilmiştir." demektedir.¹²³

İbn Sînâ'nın hikmet tanımının yorumundan sonra Râzî amelî ilimlerin kısımlarını, mebde ve kemallerini yorumlamaktadır. Râzî'nin yorumuna kaynaklık eden İbn Sînâ metni şöyledir:

¹¹⁹ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/4.

¹²⁰ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/4-5.

¹²¹ Sırasıyla: Şuara 26/83; Taha 20/13-14; Meryem 19/30.

¹²² Muhammed 47/19.

¹²³ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/5-6.

*Amelî hikmet*in kısımları *medenî hikmet*, *menzîlî hikmet* ve *ahlakî hikmet*dir. Bu üçünün ilkesi ilahî şariat yönünden olup ölçülerinin kemalleri de ancak ilahî şeriatta açıklanmıştır. (Bu ilkelerin konuluşundan ve ölçülerin kemallerinin açıklanmasından) sonradır ki beşere ait nazarî kuvvet, (bu üç hikmet türünden) amelî kanunları bilmek suretiyle ve bu kanunları cüzî meselelere uygulamak suretiyle (ilahî şeriatta) tasarruf hakkına sahiptir. Medenî hikmetin faydası ise bedenlerin yararı ve insan türünün bekasının yararı konusunda yardımlaşmaları için insanların fertleri arasında ortak olan keyfiyetlerin bilinmesidir. Menzîlî hikmetin faydası ise evle ilgili maslahatların kendisiyle tanzim edilmesi için bir evin halkı arasında olması gereken ortaklığın bilinmesidir. Evle ilgili ortaklıklar karı-koca, çocuk-baba, efendi-köle arasında tamamlanır. Ahlakî hikmetin faydasına gelince nefsin kendisiyle tezkiyesi için faziletlerin ve (bu faziletleri) elde etmenin keyfiyetinin bilinmesi; nefsin kendisinden temizlenmesi için reziletlerin ve (bu reziletlerden) korunmanın keyfiyetinin bilinmesidir.¹²⁴

Râzî'nin yorumuna göre filozofların çoğunluğu İbn Sînâ'nın bu kitabında olduğu gibi amelî ve nazarî hikmetin üç kısma ayrıldığını kabul etmişlerdir. Bu taksimin arka planında yatan anlayışı Râzî, her akıllı varlığın eylemlerinde belli bir amaç gözetmesine göre yapmaktadır. Bu amaç insanın sadece kendisine özgü ise *ahlak*, eğer insanın kendisiyle birlikte yakınları ve ailesine özgü ise *ev ekonomisi*, kişiyle birlikte kamuyu ilgilendiriyorsa *siyaset* olarak adlandırılmaktadır. Râzî bu noktada İbn Sînâ'nın “*el-Hikmetü'l-meşrikiyye*” adlı eserinde amelî ve nazarî hikmeti dört kısma ayırdığına dikkat çekmektedir. Dördüncü ilim olarak İbn Sînâ iyiliklerin celbi ve kötülüklerin defî için şehir halkının derecelerini ve şehrin yapısını bilmeyi gerektiren *şehir yönetimini* saymaktadır.¹²⁵ Ancak Râzî'ye göre amelî hikmetin üç kısım olarak kabul edilmesi durumunda şehir yönetimi siyasetin bir parçası sayılmalıdır.

Râzî amelî ilimlerin her birinin ilkeleri (mebde') ve kemalleri olduğuna dikkat çekerek amelî ilimlerin ilke ve kemallerinin ilahî şeriattan alındığını söyleyen İbn Sînâ'nın sözlerini yorumlamaktadır. Burada “ilahî şeriattan alınma” ifadesinden maksat, insanlara fiillerinde ve amellerinde en doğruyu gösteren peygamberlerin irşat için gönderilmiş olmasıdır. Râzî'nin buradan vardığı sonuç amelî hikmetin hem ilkelerinin ve hem de kemallerinin öğretiminin peygamberler tarafından gerçekleştirildiğidir. Ancak bu, kim şu iyi huyu istiyorsa şu amelî yapsın şeklinde küllî tarzda olmuştur. Râzî İbn Sînâ'nın metninde geçen “hudûdun kemalleri ancak ilahî şariat tarafından açıklanır.” ifadesinde geçen “hudûd” kavramını ise ibadetlerin,

¹²⁴ İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, s.13.

¹²⁵ bk. İbn Sînâ, *Mantıku'l-meşrikiyyîn ve'l-kasîdetü'l-müzdevce fi'l-mantık* (nşr. Âyetullâhi'l-Uzmâ el-Mar'âşî), Matbaâtu'l-Velâye, 2. bs., Kum 1405, s.6-7.

muamelâtın ve cezaların ölçüleri olarak anlamlandırmaktadır. Çünkü bu ölçüler ancak ilahî şariat tarafından açıklanabilirler.

Râzî'nin yorumladığı İbn Sînâ'nın nazarî hikmete ilişkin metni şu şekildedir:

*Nazarî hikmet*in kısımları üç tanedir: Hareket ve değişim hakkındaki şeylerle ilgili olan hikmet *tabiî hikmet* diye isimlendirilir. Varlığı değişime karışmış olmakla beraber zihinle değişimden soyutlanan durumlarla ilgili olan hikmet ise *riyazî hikmet* diye isimlendirilir. Değişime karışmaktan müstağni olan, aslî olarak değişime karışmamış, arazî olarak karışmış olsa bile zâtının varlığının gerçekleşmesinde değişime muhtaç olmayan varlıkla ilgili olan hikmet ise *İlk Felsefe*'dir. İlahî felsefe bunun bir bölümüdür ki bu da Rubûbiyyetin bilinmesidir. Nazarî felsefenin bu kısımlarının ilkeleri ise ilahî dinlerin erbabından tenbîh yoluyla alınmıştır. Bu kısımların kemalini tahsilinde ise hüccet yöntemi üzere aklî kuvvet yetki sahibidir. Her kime bu iki hikmetle nefsin kemale erdirip bunların her biriyle amel etmesi nasip edilmişse, muhakkak ona büyük bir hayır verilmiştir.¹²⁶

Râzî nazarî hikmetin üç kısma ayrılmasının nedeninin iki açıdan açıklanabileceğini ifade etmektedir. İlk olarak mahiyet hem dış dünyada hem zihinde maddeye muhtaç ise bu fizik ilimlerin konusudur. Değer bakımından ise en aşağıdır. Eğer mahiyet dış dünyadaki varlığında maddeye muhtaç fakat zihnî varlık alanında maddeye muhtaç değilse bu değer bakımından ortada olan matematik ilimlerinin konusudur. Eğer mahiyet hem dış dünyada hem de zihnî varlık alanında maddeye ihtiyaç duymuyorsa bu da ilk felsefenin konusudur ki ilk felsefe değer bakımından en üstte yer alır. Burada Râzî mahiyetin zihinde maddeye muhtaç olması ve dış dünyada muhtaç olmaması ihtimalinin ise imkânsız bir durum olduğunu ifade eder.

Nazarî ilimlerin üçe ayrılması noktasındaki dayanağın ikincisi ise bir şeyin maddede meydana gelip gelmemesine dayanmaktadır. Eğer bir şey muayyen bir maddede varlık alanına çıkıyorsa onu fizik ilimleri, eğer belirli olmayan bir maddede husûle geliyorsa onu matematik ilimleri, eğer maddede husûle gelmesi imkânsız ise onu da rubûbiyyet ilmi araştırır. Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın "*el-Hikmetü'l-meşrikiyye*"de nazarî hikmetin dördüncü kısmı olarak yer verdiği "ilmü'l-küllî" ise¹²⁷ bazen maddede olanı, bazen de maddeden soyutlanmış olanı

¹²⁶ İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, s.13.

¹²⁷ İbn Sînâ, *Mantiku'l-meşrikiyyin*, s.6-7.

araştırmaktadır. Çünkü vahdet-kesret, küllî-cüzî, illiyet-malûliyet, kemal-noksan gibi anlamlar bazen soyut varlıklarda bazen de cisimsel varlıklarda bulunmaktadır.¹²⁸

Râzî “felsefe-i ûlâ”, “ilm-i ilâhî” ve “ilm-i küllî” isimlendirmelerinin neye göre yapıldığına dikkat çekmektedir. Eğer nazârî hikmeti üç kısım olarak sayıp “ilm-i küllî” ve “ilm-i ilâhî” ortak ifade edilmek isteniyorsa “felsefe-i ûlâ” (metafizik) denilmelidir. Eğer nazârî hikmet dört kısım kabul edilirse bu durumda da rububiyete ilişkin kısım “ilm-i ilâhî” (teoloji), varlıklara ilişkin en genel kavramların ifadesi olan kısım da “ilm-i küllî” (ontoloji) şeklinde ifade edilmelidir. Diğer yandan Râzî İbn Sînâ’nın “değişime karışmaktan müstağni olan, değişime asla karışmamış” ifadelerinin felsefe-i ûlayı, “arazî olarak karışmış olsa bile zâtının varlığının gerçekleşmesinde değişime muhtaç olmayan varlık” ifadeleriyle de ilm-i küllîyi kast ettiğini belirtmektedir.¹²⁹

Nazarî felsefenin ilkelerinin ilahî dinlerin erbabından tenbih yoluyla alındığı ve kemallerinin tahsilinde hüccet yöntemi üzere aklî gücün yetki sahibi olduğu konusunu ise Râzî İbn Sînâ’nın *el-Adhaviyye* risalesinden iktibasla yorumlar. Buna göre İbn Sînâ kanun koyucunun Allah’ın varlığını, onun zıtlıklardan ve eksikliklerden uzak olduğunu, celâl ve kemâl sıfatlarıyla muttasıf olduğunu kabul etmeye çağırdığını, ancak Allah’ın mekândan münezzeh olması gibi sıradan insanların anlayamayacağı meseleleri kabul etmeye çağırmadığını, bunların ileri kültüre sahip insanlarca anlaşılabilceğini belirtmektedir. Buna göre İbn Sînâ’nın “nazârî felsefenin ilkeleri ilahî dinlerin erbabından tenbîh yoluyla alınmıştır.” ifadesi halkın Allah’ın tenzihi, kemal ve celal sıfatlarının kabulüne atıf yapmaktadır. “Bu kısımların kemalinin tahsilinde ise hüccet yöntemi üzere aklî kuvvet yetki sahibidir.” ifadesiyle de bu konuların tetkik gerektiren detaylarının halkın bilgi bakımından ileri gelenlerinin bilmesi zorunlu olan kısımlar olduğuna dikkat çekilmektedir.¹³⁰

Râzî’nin ‘*Uyûnü’l-hikme*’nin şerhi dışında felsefî ilimler tasnifi yaptığını söylemek zordur.¹³¹ Hatta onun İbn Sînâ yorumunda verdiği bütün bilgilere rağmen felsefî ilimler, tasnife konu olmaları bakımından Râzî’nin ilgi alanına girmemektedir. Bu beraberinde ilimler arası ontolojik bağların koparak bağımsız birer ilim halinde incelenmelerini gerektirmiştir. Nitekim bireysel serüveninde matematik ve tabiî ilimlerde Râzî’nin ulaştığı bilgi seviyesine ulaşmış çok

¹²⁸ Râzî, *Şerhu ‘Uyûnü’l-hikme*, II/16-18.

¹²⁹ Râzî, *Şerhu ‘Uyûnü’l-hikme*, II/18.

¹³⁰ Râzî, *Şerhu ‘Uyûnü’l-hikme*, II/20-21.

¹³¹ Yaşar Aydın, *Gazzâlî’nin de bütün ilimleri içeren bir taksim yapmadığını belirtmekteir. Gazzâlî: Muhafazakar ve Modern*, s.51.

az kelamcı olduğu söylenebilir. Kelamcılar ve fıkıh âlimleri genellikle dinî ilimler dışındaki bilimlerle ilgilenmekten kaçınırken Râzî'nin eserleri arasında öncekilerden nakledilen matematik ve tabiî bilimler ('ulûmü'l-evâil) oldukça önemli bir yere sahiptir. Onun tıp alanında ansiklopedist tarzdaki eserleri dışında İbn Sînâ'nın *el-Kânûn*'unun eleştirel bir şerhi de bulunmaktadır. Râzî geometri, ziraat, siyaset tarih alanlarında da eserler yazmıştır. Ayrıca batınî ilimlerden olmak üzere büyüler, falcılık, feraset ve astroloji ile ilgili eserleri de vardır. Râzî birçok eserinde bu ilimleri eleştirmesine rağmen daha başka eserlerinde bu ilimlerle ilgili çeşitli savunmalar da yapmaktadır.¹³² Bu çelişkili tutumun nedeni muhtemelen onun bütüncül bir ilimler sınıflamasına sahip olmamasıdır.

Râzî'nin bütün bilimlerle ilgilenmesine rağmen belli bir bilimler tasnifine sahip olmadığını ifade etmemiz yanlış değildir. Nitekim yukarıda da ifade edildiği üzere onun *Câmiu'l-'ulûmi'l-erba'în* adlı eseri bir ilimler tasnifi değil, kırk ilmin sayıldığı (ta'dâd) ve ilke, konu ve problemlerinin açıklandığı bir ilimler ansiklopedisi (kırk-ambar) şeklindedir. Râzî bu eserinde önce dinî ilimleri, ardından dil ve tarih bilimleri, sonra tabiî ve batınî bilimleri ve nihayet matematik bilimleri yazıp konularını, özel ve genel meselelerini sıralamaktadır.¹³³ Bu haliyle Râzî'nin bu eseri genele yönelik olup incelemesi yüzeyseldir ve yukarıda da ifade

¹³² Nasr, "Fahreddin Râzî", *a.g.e.*, II/274-275; Râzî'nin astroloji eleştirileri için bk. Râzî, *Münâzarât*, s.31-38; Râzî'nin astroloji savunması için bk.: *es-Sırru'l-mektûm*, Süleymaniye Ktp. Carullah, Nr.:1480/1, vr.34b-38a.

¹³³ Bu eserin girişinde Râzî, naklî, aklî, temel ve türemiş bilimlerden derlenen bu ansiklopedik eserin her bir ilme dair kısmının üç ilke, üç konu ve üç tane de deneme (imtihan) olmak üzere dokuz mesele çerçevesinde ele alınacağını belirtmektedir. Örneğin Râzî kelamın ana problemleri olarak âlemin hudûsu, yaratıcının ve nübüvvetin ispatını ele almaktadır. (vr.5a vd.) Bu eserde sırasıyla kelam, usûl-i fıkıh, cedel, hilâfiyyât (mezhepler arası farklılıkları ele alan karşılaştırmalı mezhepler hukuku), mezâhib, ferâiz (miras hukuku), vesâyâ (vasiyetler), tefsir, delâilü'l-icâz, ilmu'l-kıraat, ehâdis, esmâ ve'r-ricâl, târih, meğâzî, nahiv, sarf, iştikâk, emsâl, arûz, kavâfi, bedü's-şiiir, müşkilâtü's-şiiir/beyân, mantık, tabiiyyât, ta'bir (rüyaların yorumu), ferâse (insanların dış görünüş özelliklerinden iç özelliklerine ve huylarına dair öngörü ilmi), tıb, teşrîh (anatomi), saydaniyye (eczacılık), havâss (ruhanî ve maddî varlıkların çeşitli özelliklerinden hareketle tedavi yöntemleri), iksîr (kimyâ), cevâhir (değerli taşlar ve kıymetli madenler ilmi), tılsımât (gökkürelerin ve yıldızların uygun zamanda yerküreye etkilerini araştıran sihre yakın ilim), fellâhe (ziraat), kal'u'l-âsâr (zamlık, boya ve renk gibi maddelerin elbiselerden; mürekkeplerin kâğıtlardan silinmesi ilmi), baytara (atların ve diğer hayvanların hastalıkları ile ilgili ilim), buzât, hendese (geometri), mesâhe (alan ölçümü bilimi), cerr-i askâl (mekanik: terazi ve kaldıraçlar gibi ağırlıklarla ilgili bilim) ilimlerini saymaktadır. Râzî, *Câmiu'l-'ulûmi'l-erba'în*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya, Nr.:3832/1. Bazı çalışmalarda *Hadâiku'l-envâr fî hakâiki'l-esrâr* adıyla da anılan bu eserin ismi, bazı kaynaklarda altmış ilim ihtiva ettiği gerekçesiyle *Kitâbu sittînî* olarak da belirtilmektedir. Örneğin; Nasr'ın verdiği listede kırk ilimden daha fazlası vardır. (Nasr, "Fahreddin Râzî", *a.g.e.*, s.275.); Ayrıca kırklı listede bulunmayan Mûsikî (48. ilim olarak) ilmine dair Nuruosmaniye Ktp. Nr.:3760 referansı ile yazılmış bir makale için bk. Tribuzio, Laura, "The Avicennian Tradition and Sound: A Treatise on Musical Science from Jâmi' al-'ulûm by Fahr al-Dîn al-Râzî", *Eurasian Studies*, IV/I (2005), Roma, ss.265-298; Katip Çelebi eserin kırk ilmi ihtivâ ettiğini (*Keşfü'z-zunûn*, II/565); ve son ilim olarak Râzî'nin mekanik terazi ve kaldıraç gibi ağırlık biliminin adı olan cerr-i eskâlı saydığını belirtmektedir. (*Keşfü'z-zunûn*, II/581-582).

edildiği üzere ansiklopediktir. Belli bir varlık görüşüne dayanmadığı için de belli bir ilimler sınıflaması da sunmamaktadır. Çünkü felsefî ilimler çizelgesinde olduğu gibi bütün ilimlerin yatay ve dikey düzlemde belli bir hiyerarşik yapıyla tertip edilmesi, metafiziğin varlığı inceleyen ve alttaki ilimlerin ilkelerini veren kuşatıcı bir ilim olma özelliği ile doğrudan ilgilidir. Diğer yandan felsefî bilginin ispatını, bu ispatın temellerini ve yöntemlerini göstermesi bakımından metodolojik bir çerçeve sunan; kıyasın dayandığı önermelerin kesinliği ve felsefî bilginin değeri açısından da epistemolojik bir çerçeve sunan burhanın Râzî tarafından eleştirilmesi kayda değerdir. Böylece ilkeleri, meseleleri ve problemlerinin tayinindeki süreçleri araştırması bakımından felsefî ilimler için metodolojik ve epistemolojik bir çerçeve sunan burhanın eleştirisi, Râzî açısından ilimlerin belli bir çizelge etrafında tasnif edilememesinin nedenini de açıklamaktadır.

Râzî kendine özgü bir sınıflama yapmamakla birlikte *Tefsir*'in basit bir taraması Râzî'nin çeşitli ilimler tasniflerine atıf yaptığını göstermektedir. Râzî ilimleri kaynağına, yöntemine, faydasına, şerefine, mensup olduğu insan gruplarına göre vb. çeşitli açılardan çeşitli sıfatlarla nitelemektedir. Bu nitelemelerin önemli bir kısmı da tasnifi göstermek üzere ikili olarak yapılmaktadır. Örneğin; ilimler elde edildikleri yöntem ve kesinlik derecelerine göre a) el-‘ulûmü’l-bedîhiyye, el-‘ulûmü’z-zarûriyye, el-‘ulûmü’l-fitrîyyeti’z-zarûriyye, el-‘ulûmü’l-yakîniyye; b) el-‘ulûmü’n-nazariyye, el-‘ulûmü’l-kesbiyye, el-‘ulûmü’l-istidlâliyye, el-‘ulûmü’l-fikriyye şeklindeki ifadelerle nitelendirilmektedir. Genel olarak aklî ve naklî ilimleri niteleyen sıfatlar da farklılık göstermektedir. Örneğin; a) el-‘ulûmü’l-‘akliyye, el-‘ulûmü’l-felsefiyye, el-‘ulûmü’l-hikemiyye, ‘ulûmü’l-hikme, el-‘ulûmü’l-‘akliyye ve’l-hikemiyye ilk grup için; b) ‘ulûmü’l-Kur’an, ‘ulûmü’l-menkûle, ‘ulûmü’l-usûl ve’l-furû’, ‘ulûmü’ş-şerîa ise ikinci grup için kullanılmaktadır. Taksim gösteren isimlendirmeler ise aklî ve naklî ilimleri birlikte niteleyen kalıplardır. Örneğin; el-‘ulûmü’l-‘akliyye ve’ş-şer’iyye, ‘ulûmü’l-keîâm ve’l-hikme, el-‘ulûmü’l-‘akliyye ve’n-nakliyye, el-‘ulûmü’n-nakliyye ve’l-akliyye, el-‘ulûmü’l-hikemiyyeti’l-Kur’aniyye ve’l-burhâniyye, ‘ulûmün dîniyyûn ve gayr-i dîniyyîn aklî ve naklî ilimler taksimine atıf yapan isimlendirmelerdir. Râzî'nin batınî ilimlere ise ‘ulûmü’l-mükâşefât, el-‘ulûmü’l-ilâhiyyeti’l-keşfiyye, el-‘ulûmü’l-ilâhiyye, ‘ulûmü’l-mükâşefâti’l-ilâhiyye, ‘ulûmü’l-hakîka isimleriyle atıf yaptığını görmekteyiz. Bunun dışında ilahî-beşerî, nazarî-amelî, hissî-aklî gibi çeşitli tasnifleri de kullanmaktadır.

İlimleri dinî ve dinî olmayan şeklinde ayıran Râzî, dinî ilimlerin dinî olmayan ilimlerden daha değerli olduğunu, dinî ilimlerin de en üstününün Allah'ın zâtını sıfatlarını ve fiillerini araştıran usûl ilmi olduğunu belirtir. Râzî'nin dinî ilimleri usûl ilimleri ve amelî ilimler

şeklinde ayırmasının bir sonucu olarak akaid ve dinler ilmi, amelî ilimlerden şeref bakımından daha önceliklidir. Çünkü nazarî usûl ilmi olan bu ilimler Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve âhiret gününü bilip tanımaktan ve Allah'ı bilip tanımak onun zâtını, celâl sıfatlarını, ikram ve cemâl sıfatlarını, fiillerini, hükümlerini, isimlerini bilip tanımaktan ibarettir. Ameller ilmi ise zâhirî olursa mükellefiyetleri belirten fıkıh ilmi, batınî olursa kalbin eğitilmesi ve temizlenmesi ile ilgili ilimlerdir.¹³⁴

İlimler sınıflamasını ontolojik temele dayanarak konusunun şerefi, epistemolojik temele dayanarak ilimlerin kökeni ve kanıtların kapsamı, teleolojik açıdan faydası, vb. kıstaslara göre yapmak mümkündür.¹³⁵ Râzî de kelamın birçok açıdan diğer ilimlerden daha üstün olduğunu birkaç farklı argümanla açıklamaktadır. a) Kelamın en önemli amacı yaratıcının zâtının, sıfatlarının ve fiillerinin keyfiyetini araştırmaktır. Varlığın en yücesinin araştırılması onu araştıran ilmi de en üstün kılar. b) Kelamın kullandığı deliller zarurî bilgilerden telif edildiği için en sağlam burhanlara dayanır. c) Dünya ve ahiret mutluluğu insanın en temel amacıdır. Ahiret mutluluğu Allah'a, peygamberlere ve ahirete inanmakla mümkündür ki bunları kelam ilmi konu alır. Dünya mutluluğu ise ancak Allah'a iman, ahiretteki ödül ve ceza ile tamamlanabilecek bir düzenliliğe bağlıdır. d) Diğer ilimler ilkelerini kelamdan alırlar: Dünyada zararın giderilmesi ve faydanın celp edilmesi esasına dayanan sanat ve meslekler ile kelam, hadis, fıkıh gibi dinî ilimler kelamın sıhhatine bağlıdır. Kelamcı diri, kâdir ve âlim bir Allah'ı ispat etmedikten sonra hadisçi, tefsirci ve fıkıhçı hangi zeminde hareket edecektir? Oysa kelam adı geçen ilimlere muhtaç değildir. Râzî kelamın üstünlüğünü gösteren daha başka sebepler sayar. Sonuç itibariyle örneğin; astronomi konusu bakımından tıp ilminden daha üstün, insanların ihtiyacı bakımından ise tıp, astronomiden daha üstündür. Matematik ise delillerinin sağlamlığı bakımından diğerlerinden daha üstündür. Kelam işte bütün bu özellikleri muhtevî olarak konusu, aklî delilleri ve kendisine duyulan ihtiyaç itibariyle diğer ilimlerden daha üstündür. Çünkü kelam Allah'ın zâtını, sıfatlarını, fiillerini, mevcut ve madum olan şeylere dair bilgilerin kısımlarını aklî ve naklî delillerle bilmeyi amaç edinir.¹³⁶

Râzî'nin bu anlayışının cüzî ilimlerdeki bir uygulamasını usûl-i fıkıhta görmek mümkündür. Râzî meşhur fıkıh usûlü eseri *el-Mahsûl*'un girişinde usûl ilminin dayanması gereken mukaddimeleri saymaktadır. Bu mukaddimelerden biri fıkıh usûlü açısından ilim, nazar, zan ve şer'î delil kavramlarını içermektedir. Râzî burada sübûtu açık olan bu kavramların

¹³⁴ Râzî, *Tefsir*, XVII/185; XVI/100.

¹³⁵ Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s.161.

¹³⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, vr.1b; *Tefsir*, II/95 vd.

ispat edilmesi için usûl ilminde burhan gerekmediğini belirtmektedir. Ona göre usûl ilminin bu mukaddimelerini “varlık ve varlığa eklenen levahıklar hakkında akıl yürüten” küllî ilimden almak zorundadır. Çünkü bir ilim kendi öncüllerini kendinde kesinleştiremez aksi halde kısır döngü gerekir.¹³⁷

2.3.Râzî’nin Eserlerinde Konuların Tertibi

Mütakaddimîn kelamının amacı akidenin ispatı ve sapkın inançlara karşı savunulması, yöntemi inikas-ı edille ve temsil, konusu ise Allah’ın zâtı ve sıfatları, nübüvvet, ahiret ve imamet olarak belirlenmişti. Gazzâlî ile birlikte yöntemde mantığın benimsenmesi amacının varlığı araştırmaya ve dinî cüzî ilimlerin ilkelerini koymak şeklinde tanımlanması ve konusunun ise mevcut, malum ve aklın kabul etmesi gereken semiyat olarak benimsenmesi müteahhirîn kelamının yönelimlerini oluşturmuştur. Böylece müteahhirîn kelamının başlangıç noktasındaki Gazzâlî, klasik kelamın metodlarını yeterli bulmuyor ama sonuçlarını kabul ediyordu. Diğer yandan felsefenin sonuçlarını kabul etmiyor ama metodunu uygun buluyordu. Bundan dolayı mantığın dinî ilimler için bir yöntem olarak kabul edilmesi mücadelesini veren Gazzâlî’nin, kelamın amacı ve konuların tertibi noktasındaki işaretlerinin Râzî tarafından gerçekleştirildiğini belirtebiliriz. Kısaca Gazzâlî’nin kelam için işaret ettiğini, Râzî İbn Sînâ felsefesinin yardımıyla hayata geçirmiştir. Böylece müteahhirîn kelamı metafiziğin felsefî ilimler bağlamında gördüğü görevi yani var olan hakkında düşünmek (Kelam’da daha genel bir çerçeve olarak malum), en genelden (mevcut) başlayıp ayrıntılara kadar tedricî bir şekilde inerek araştırmak ve cüzî ilimlerin ilkelerini koymak görevlerini üstlenmiş durumdadır.

İbn Haldûn; Gazzâlî ve Râzî ile değişen kelamî yöntemin felsefe ve kelamı birbirinden ayırt edilemeyecek duruma sokmasına rağmen, yine de kelam ve felsefe arasında konularının incelenmesi noktasında bazı farklılıklar olduğunu belirtir. Buna göre tabiiyyat alanında kelam ve felsefenin her ikisi de cismi inceler. Ancak filozof cismi hareket ve sükûn bakımından incelerken, kelimci yaratana delaleti bakımından inceler. İlahiyat alanında filozof varlığı var olması bakımından; kelimci ise varlığı onu yaratana delalet etmesi bakımından inceler.¹³⁸

Gazzâlî ve Râzî ile yerleşen bu süreçte kelam dinin usûllerini açıklayan ve muhalif akımlara karşı mücadele eden tavrı yerine, metafizikte olduğu gibi, varlığı ve ilintilerini

¹³⁷ Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli’l-fikh I-VI* (thk. Tâhâ Câbir Feyyaz el-Alvânî), Müessesetü’r-Risâle, yy. ts., I/82; el-Urmevî, Sirâceddin, *et-Tahsîl mine’l-Mahsûl* (thk. Abdulhamid Ali b. Züneyd), Müessesetü’r-Risale, Beyrut 1988, I/169.

¹³⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I/590.

araştıran (el-umûrû'l-âmme: ontoloji), tanrıyı ve sıfatlarını ele alan (teoloji), fıkıh, tefsir gibi dinî cüzî ilimlerin ve dünyevî sanatların en genel ilkelerini veren (mebâdîu'l-'ulûm) hakikatin araştırmacı bir küllî ilim olarak tasarlanmıştır.¹³⁹

Bütün yönleriyle Râzî'ye ait bir ilimler sınıflamasından bahsetmek zor olsa da onun felsefe ve kelamın metotlarını mezceden tavrının onun eserlerinin tertibine etkisi büyük olmuştur. Bu yöntemin Râzî'nin eserlerinin tertibinde nasıl sonuç verdiğini görmek için ilk olarak kelamî eserlerindeki düzeni yansıtması açısından *Muhassal*'ın düzeni üzerinde, felsefî eserlerindeki düzeni yansıtması açısından da *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Mulahhas*'ın düzeni üzerinde duracağız.

Râzî'nin kelama dair en bilinen eseri *Muhassal* dört rükün şeklinde kaleme alınmıştır. Bu rükünler sırasıyla mukaddimeler, malumatın taksimi, ilahiyyat, semiyat hakkındadır.

I. Rükün: Üç mukaddimeden müteşekkildir. Bu mukaddimeler gözden geçirildiğinde felsefe ve kelamcıların görüşleri kelamın yöntemini oluşturmak üzere mukaddimelerde harmanlanmaktadır. a) Evvelî ilimler hakkındadır: Filozoflardan yani mantıktan alınma tasavvur ve tasdik kavramları çerçevesinde bilginin hakikati ve imkânı incelenir. İncelenen isimler Aristo, Eflâtun, Batlamyus, Galen, Sofistler, İbn Sînâ. b) Nazar hükümleri hakkındadır. Kelamcılardan alınma bir bölüm olarak ilim, cehl, yakin gibi konuları işlemektedir. Burada incelenen fırkalar Eş'arîler, Mutezile, Sümeniyye, Mülhidler, Ehl-i talim, Ehl-i tasavvuf, Şafîî ve Hanefî fakihler. c) Delil ve kısımları hakkındadır: Delil, medlûl, emare, lafzî delil, naklin yakin ifade etmesi konuları kelamcılarının görüşleri çerçevesinde tekrarlanmaktadır.

II. Rükün: Malûmâtın (kelamî bir ifade) taksimi hakkındadır. Burada Râzî ispata götüren vesâil konularının, ontoloji ve tabiiyata dayanan fizik konularının kelamcılar ve filozoflar tarafından nasıl ele alındığını anlatır. a) Önce birkaç bölümde kelam çerçevesinden malum (bilinen), mevcut (var olan) ve madum (yok olan) kavramları incelenir ve kelamcılarının “hal” hakkındaki görüşleri özetlenir. b) Filozoflara göre varlığın taksimi, zâtıyla zorunlu varlık ve mümkünlerin özelliklerinin incelenmesi. c) Kelamcılara göre mevcudatın taksimi, kadim ve muhdesin özelliklerinin incelenmesi. Varlığın ontolojik taksimi burada sonra erdikten sonra Râzî felsefenin fizik konularına dahil olan kısımları incelemek için tekrar filozofların mümkünleri ve kelamcılarının da muhdesi nasıl taksim ettiklerine döner. d) Filozoflara göre “mümkün”ün ve kelamcılara göre “muhdes”in kısımları. Bundan sonrası filozof ve kelamcılarının

¹³⁹ Gazzalî, *Mustasfâ*, I/6-7; Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, vr.1b; *Tefsir*, II/95 vd.

bu taksimlerini esas alarak cevher ve dokuz araz kategorisine giren ya da kelamcıların muhdesi taksimlerindeki yer işgal eden, yer işgal edende bir hal olarak bulunan taksiminin içine giren her türlü kalamî, fizikî, psikolojik ve astronomi ile ilgili konularının incelenmesidir. Belli bir varlık taksimi çerçevesinde incelenen konuların başlıkları şöyledir: Bitişik nicelikler, ayrık nicelikler, zaman, hareket, nispet, beş duyu, hayat, ilim, mahsusat, fiille birlikte kudret, irade, idrak, halâ, âlemin kıdemi, cisim, basit, mürekkep, felekî cisimler, unsurlar, dört illet ve malûller, tedahül, ruhani cevherler.

III. Rükün: İlahiyat hakkındadır. Bu bölüm Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri ve isimleri hakkındadır. Râzî bu bölüme önceki bölümü kastederek;

“Âlemin ya cevherler ya da arazlar olduğunu anladığına göre, bu ikisinden her birinin yaratıcının varlığına imkân ya da hudûs yoluyla delalet ettiğini bilirsın.”

ifadeleriyle başlamakta ardından da varlıkların zâta delalet yönlerini incelemektedir. Burada imkân filozofların hudûs ise kelamcıların delillerinin tabiatının birer ifadesidir. Ardından Eş'arî kelamcılara göre tenzihî ve sübûtî sıfatlar sıralanmakta, Allah'ın fiilleri ve isimleri üzerinde durulmaktadır.

IV. Rükün: Semiyatla ilgili bölümlerdir. a) Nübüvvetin ispatı, peygamberin masumlğu, mucize, icaz-ı Kur'an, b) Mead problemleri, c) İsimler ve Hükümler: İmanın ve küfrün hakikati ile ilgili konular, d) İmamet konuları işlenir.

Muhassal'ın benzer bir tasnifini *Me'âlimu 'usûli'd-dîn*'de bulmak mümkündür. *Me'âlim*'de de tasavvur ve tasdik, istidlal ve nazar, delilin tabiatı gibi mantık ve nazar bahislerinden sonra bilginin esasları başlığı altında varlık, mahiyet ve madum, vacip, mümkün varlık, cevherler ve arazlar, atomculuk, arazların sürekliliği vb. fizik konular kalamî bakış açısıyla yazılır. Daha sonra da ilahiyat ve semiyat bahisleri sıralanır.

Râzî'nin *Nihâyetü'l-'ukûl*, *el-Erba'in*, *el-Mesâilü'l-hamsûn* gibi kalamî eserlerinde bu tertibin aynen korunduğunu söyleyebiliriz. *Muhassal*'a eklenen ikinci rükün dışında bu tertibin Bâkılânî'nin *Temhîdü'l-evâil*, Cüveynî'nin *el-İrşâd* ve Gazzâlî'nin *el-İktisâd* adlı eserlerine benzediği açıktır.¹⁴⁰ Bu tertip mütekaddimin klasik dönemi kalam düzeni olmakla beraber, delillerin yapısının değişmesiyle beraber nazar bahislerinin değiştiğini, kalamın ana konularının (mesâil ve makâsıd) ispatında kullanılan kavramların ve vesâilin felsefî bir çerçeveye

¹⁴⁰ Ureybî, *el-Muntalakâtü'l-fikriyye inde'l-İmami'l-Fahri'r-Râzî*, s.59.

büründüğünü, kelam bilginleri yanında filozofların özellikle İbn Sînâ'nın görüşlerine yer verildiğini görürüz. Bu çerçevede Râzî'nin bu eserlerinde tasavvur, tasdik, beş küllî, tanım gibi mantığa ait kavramlar, cevher, araz, zaman, mekân gibi fiziğe ait kavramlar, vücut, mahiyet, vahdet, kesret, vücup, imtina, imkân gibi metafiziğe ait kavramlar daha sık kullanılmaya başlanmıştır.¹⁴¹

Râzî'nin kelama yüklediği hakikati arama görevi ve onun tüm ilimleri kapsayan küllî bir ilim olduğu anlayışı özellikle felsefî eserlerinde onu bütün varlığı kuşatan bir tasnife götürmüştür. Varlığın çözümlenmesi ile yapılan bu tasnif hem kelimcilerin kadîm ve muhdes ayrımından hem de filozofların kategoriler anlayışı ile filozof ve kelimcilerin cevher-araz anlayışlarından hareket eder. Buna göre Râzî mantıkta geleceği üzere kategorileri mantıktan çıkararak varlıkların en genel formları olmaları bakımından fizik alana dâhil eder. İşte bundan sonra bu sürecin Râzî tarafından nasıl incelendiğinde *el-Mulahhas* ve *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* kitaplarının tasnifiyle birlikte vermek istiyoruz.

Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de,¹⁴² *el-Mulahhas*'ta,¹⁴³ *Muhassal*'da,¹⁴⁴ *el-Metâlibü'l-âliye*'de,¹⁴⁵ *Me'âlimu usûli'd-dîn*'de¹⁴⁶ ve *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*'de¹⁴⁷ İslâm filozoflarına ve kelimcılara attettiği farklı varlık taksimlerinden bahseder. Râzî'nin verdiği sınıflamaların en temel özelliği varlığın filozoflara göre, özü bakımından varlığı gerekli olan vâcibu'l-vücûd ve özü bakımından mümkün olan mümkün varlıklar,¹⁴⁸ kelimcılara göre ise öncesiz kadim olan Allah ve sonradan yaratılan muhdes varlıklar şeklindeki temel ayrımdır.¹⁴⁹ Bu ayrım özüyle kaim olan vacip varlığın, cevher ve araz dışında bir varlık olmasını ifade için konulmuştur.¹⁵⁰

Bundan sonrası vâcibu'l-vücûdun dışında kalan varlıkların tasnifi olduğuna göre Râzî'nin filozoflara ve kelimcılara attettiği taksimler şöyle belirtilebilir:

¹⁴¹ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, vr.2a-5a; *Me'âlimu 'usûli'd-dîn*, s.23 vd.; Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.621-622.

¹⁴² Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/236, 267.

¹⁴³ Râzî, *el-Mulahhas fi'l-mantık ve'l-hikme*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr.: 1730, vr.57b, 59a, 59b.

¹⁴⁴ Râzî, *Muhassal*, s.85 vd.

¹⁴⁵ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî I-VI* (thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1987, IV/9-12.

¹⁴⁶ Râzî, *Me'âlimu 'usûli'd-dîn*, s.24-28.

¹⁴⁷ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/96-98, III/3 vd., 9 vd.

¹⁴⁸ Râzî, *Muhassal*, s.65; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/96.

¹⁴⁹ Râzî, *Muhassal*, s.82; *Me'âlimu 'usûli'd-dîn*, s.24.

¹⁵⁰ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/240 vd., II/480 vd.; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/96; Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, s.55.

Filozoflara göre mümkünler önce cevher ve diğer dokuz kategoriye içeren araz olmak üzere ikiye ayrılır. Cevher ise bir yerde (mahal) olursa sûret, kendisi yer (mahal) olursa heyûlâ, her ikisinden yani heyûlâ ve sûretten birleşik ise cisimdir. Eğer cevher sûret, heyûlâ ve cisim değilse bu durumda da cisimle ilişkisi yönetme ve hareket bakımından olursa nefis ve eğer cisimle ilişkisi yoksa akıldır. Sonuç olarak cevher altında sûret, heyûlâ, cisim, nefis ve akıl türleri bulunan bir cinstir.¹⁵¹

Arazların taksimi ise nispeti gerektiren veya bölünmeyi (kısmet) gerektiren veya ne bölünme ne de nispet gerektiren şeklinde üçe ayrılmaktadır.

1. Nispet gerektiren arazın kategorileri nerede, ne zaman, izafet, sahiplik, etki, edilgi ve durumdur.¹⁵²

2. Bölünmeyi gerektiren araz eğer tek bir tanıma ortak olmayan cüzlere bölünürse ayrık niceliktir (kemm-i munfasıl) ki o da sayıdır. Bölünmeyi gerektiren araz tek bir tanıma ortak olan cüzlere bölünürse bitişik niceliktir (kemm-i muttasıl). Bitişik nicelik varsayılan cüzleri bir arada bulunursa, özü sabit bitişik nicelik olarak tek boyutlu olursa çizgi, iki boyutlu olursa yüzey, üç boyutlu olursa matematiksel cisimdir. Varsayılan cüzleri bir arada bulunmakla beraber özü sabit olmayan bitişik nicelik ise zamandır.

3. Nispet ve bölünme gerektirmeyen araz ise niteliktir. Nitelik dört kısımdır: beş duyu ile algılanan mahsûsât, nefsânî nitelikler, güç ve güçsüzlükle ilgili olan durumlar ve bir niceliğin keyfiyetini belirten eğri, doğru, bileşik, öncelik gibi nitelikler.¹⁵³

Muhassal ve *Şerhu 'Uyûni'l-hikme'*deki bilgileri esas almak kaydıyla filozofların varlık taksimini bir şekil yardımıyla şöyle gösterebiliriz:¹⁵⁴

¹⁵¹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/236; *Muhassal*, s.86; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/96; *en-Nefs ve'r-ruh*, s.85-86.

¹⁵² Râzî, nisbet gerektiren kategorilerin kısımlarının belirlenmesi konusunda önceki bilginlerden hiçbir kimsenin ma'kûl bir şey söylemediğini, bundan dolayı tümevarım (istikra) ile yetinmenin gerektiğini belirtmiştir. İstikra ve yüksek cinslerin hasrı konusunda bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/491.

¹⁵³ Râzî, *Muhassal*, s.86.

¹⁵⁴ Râzî, *Muhassal*, s.65, 85 vd.; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/96-98.

Şekil 1: Râzî'nin filozoflara atfettiği varlık taksimi

Râzî'nin belirttiğine göre kelimacılar nispet gerektiren ilintilerin bir kategori olarak sayılmasını kabul etmemişlerdir. Çünkü arazlar eğer var iseler dış dünyada bir mahalde var olmalıdırlar. Onların bir yerde varlık olarak varlıklarını kabul etmek farklı bir varlık olduklarını kabul etmek demektir. Bu akıl yürütme sonsuza kadar bu şekilde tekrarlanabilir. Bu nedenle kelimacılara göre nispet gerektiren mekân, zaman, izafet sahiplik, etki, edilgi, durum ifade eden kategoriler sübûtî olmayan sırf isimler ve itibarî şeylerdir.¹⁵⁵

Nispet gerektiren kategorilerin imkânı ile kelimacılar yeni bir varlık taksimini ortaya koymuşlardır. Râzî kelimacılara ait naklettiği yaratılmışların taksimi (i) yer işgal eden (mütehayyiz), (ii) veya yer işgal edene hulûl etmiş olan veya (iii) yer işgal etmeyen ve yer işgal eden de bulunmayan şeklindedir.¹⁵⁶

(i)Yer işgal eden (mütehayyiz), bölünebilir ise cisim, bölünemezse cevher-i ferddir (atom).

¹⁵⁵ Râzî, *Muhassal*, s.82.

¹⁵⁶ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, IV/9 vd.; *Muhassal*, s.92 vd.; *Me'âlimu 'usûli'd-dîn*, s.26.

(ii) Yer işgal edene hulûl eden ise cevherlerle kaim olan arazlardır. Arazlar cansızlardaki ve canlılardaki arazlar olmak üzere ikiye ayrılır. i. Cansızların nitelenmesi uygun olanlar beş duyu ile algılananlardır. Bunlar da gözle algılanan renk ve ışıklar, kulakla algılanan ses ve harfler, dil ile algılanan dokuz tat, dokunma ile algılanan nitelikler, burunla algılanan kokulardır. Cansızların nitelenmesi uygun olan ikinci arazlar ise hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma şeklindeki oluşlardır (ekvân). ii. Canlıdan başkasının nitelenemeyeceği arazlar ise hayat, inançlar, kudret, irade, kerahet, nefret ve şehvet, kelâm-i nefsi olan düşünce, elem ve lezzet.

(iii) Yer işgal etmeyen ve yer işgal edene hulûl de etmeyene gelince; kelimcılara göre böyle bir mümkün varlık yoktur. Ancak vacip varlık olan Allah böyledir.¹⁵⁷ Râzî filozofların bu varlık kategorisini kabul ettiklerini belirtir. Râzî'nin kendisi de istivanın bu kategoride yer alabileceğini belirterek kelimcilerin delillerinin zayıflığına işaret eder. Ona göre cisimlerin ve arazların hudûsunun ispat edilmesi Allah'ın dışındaki her şeyin de hudûsunu gerektirmez.¹⁵⁸ Râzî'nin kelimcilerin varlık taksimi olarak naklettiği fikirlerini *Muhassal*'ı temel almak üzere bir şekil yardımıyla şöyle gösterebiliriz:¹⁵⁹

Şekil 2: Râzî'nin kelimcılara atfettiği varlık taksimi

¹⁵⁷ Râzî, *Muhassal*, s.82, 92 vd.; *el-Metâlibü'l-âliye*, IV/9-12; *Me'âlimu 'usûli'd-dîn*, s.26; *el-Erba'în*, I/19-23.

¹⁵⁸ Râzî, *el-Erba'în*, I/22-23.

¹⁵⁹ Râzî, *Muhassal*, s.82, 92 vd.; *Tefsir*, I/233.

Râzî'nin üçüncü bir taksimi *Me'âlimu 'usûli'd-dîn* adlı kalamî eserindedir. *Me'âlim*'de cevher taksimi kelamcıların, araz taksimi ise filozofların taksimini esas alır. Fark sadece araz taksimine tinsel araz ile kelamcıların taksiminde geçen canlıların özellikleri, cansızların özellikleri ile oluşların (ekvân) eklenmesinden ibarettir.¹⁶⁰

Râzî'nin kendisinin de belirttiği üzere naklettiği varlık taksimleri mantıkî değil ontolojik/fizik karakterdedir.¹⁶¹ Varlığın bu şekilde taksiminde gözetilen en temel ilke vâcibu'l-vücûd olan Allah'ın diğer varlıkların ve kategorilerin dışında tutulma arzusudur. Kelamcılara atfettiği taksimin ise Allah'ın zât, sıfat ve fiilleri arasında yapılan ayrıma ve cevher-i ferd teorisine dayandığını belirtebiliriz. İşte bu farklı varlık taksimleri Râzî'nin felsefî içerikli kitaplarının muhtevasını belirlemiştir.

Felsefe aynı zamanda belli bir ontolojik temele dayanarak bilimlerin sistematik bir şekilde incelenmesini gerektirir. Buna göre bir filozofun ontoloji anlayışı ile yaptığı ilimler sınıflaması arasında ve bunların belli bir sıradüzeni içerisinde ele alınmasında bir tutarlılık söz konusu olacaktır. Varlığın taksimi konusunda herhangi bir anlayışa ve ontolojik bir kavrayışa sahip olmayan birinin varlık alanlarına tekabül eden sistematik bir ilimler sınıflaması yapması ve eserlerinin konu düzenine bunu yansıtması mümkün olmayacaktır.¹⁶² Varlığın şöyle ya da böyle tasavvur ve tasnifi farklı karakterlerde, farklı amaçlara hizmet eden farklı sınıflamalar gerektirir. Dolayısıyla konu aynı zamanda varlığın en genel cinsleri olmak bakımından kategorilerin Râzî tarafından ontolojik/fizik karakterde kabul edilerek ilimler sınıflamasını doğrudan ilgilendiren bir duruma sokulmasıyla ve bunların eserlerinde belli bir tertiple işlenmesiyle de bağlantılıdır.

Râzî'nin varlık anlayışı *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *Mulahhas*'ta ilimlerin kalam ana başlığı altında nasıl ele alındığını göstermesi bakımından da kayda değerdir.¹⁶³ Râzî İbn Sînâ'nın nazarî ve amelî ilimler sınıflamasını şerh ederek mantığı da sisteme ekleyen bir sınıflama yapar. Kısaca başkası için öğrenilen yardımcı ilimler mantığı oluştururken özü için öğrenilenler ise nazarî ve amelî ilimlerdir.¹⁶⁴ Detaylar İbn Sînâ'nın ilimler tasnifinin şerhinden ibarettir. Bununla birlikte Râzî *Şerhu 'Uyûni'l-hikme* ve *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* gibi

¹⁶⁰ Râzî, *Me'âlimu 'usûli'd-dîn*, s.24-28; Râzî'nin zatı gereği vacip ve zatı gereği mümkün varlıkları esas alan bir başka taksimi *Tefsîr*'de bulunmaktadır. I/233-234.

¹⁶¹ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/95.

¹⁶² Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s.156.

¹⁶³ *Şerhu 'Uyûni'l-hikme* ve *Şerhu'l-İşârât* yazılma metotları gereği İbn Sînâ'nın sistemini takip ettiklerinden burada mevzû bahis edilmemişlerdir.

¹⁶⁴ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/49, II/3-22.

yazılma metotları gereği İbn Sînâ'nın sınıflamasını¹⁶⁵ takip eden eserleri dışında felsefî ilimler sınıflamasını takip eden bir eser kaleme almamıştır. Bunun yerine Râzî kategorilere dayanan bir varlık taksimi ortaya koymuş ve felsefî kitaplarının iç düzenini bu varlık taksimine dayanan bir sistemle yeniden tertip etmiştir.

Kategorilere göre yapılan bu konu sınıflamasının Râzî'den sonra yazılan felsefî ve kelimî eserlerin tertibine etkisi büyüktür.¹⁶⁶ Bu sınıflama özellikle doğu İslâm dünyasında etkisi büyük olan *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve Kazvinî tarafından *el-Munassas* adıyla şerh edilerek yaygın bir etkiye sahip olan¹⁶⁷ *el-Mulahhas*'ta uygulanmıştır. Varlık taksimi olarak kategoriler anlayışının *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Mulahhas* kitaplarında nasıl bir sırayla ve biri biriyle hangi ilişkiler çerçevesinde ilişkilendirildiğini kısaca gözden geçirmek bu açıdan faydalı olabilir.

Râzî mantığa dair büyük küçük birçok eser yazmıştır. Bunların hemen hepsi *el-Mulahhas*'ta olduğu gibi tasavvurat ve tasdikât şeklinde iki ana kısımdan oluşan eserlerdir. Bu konu mantık kısmında gelecektir. Mantıktan sonraki bölümleri *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Mulahhas*'tan takip edersek;

I. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* teoloji kısmı hariç metafiziğin ilkeler ve ontolojik meselelerini araştıran ve bütün felsefî ilimleri ilgilendiren genel konuların (el-umûr'l-âmmе) tahliliyle başlar. Bu metafizik kavramlar varlık, yokluk, mahiyet, birlik, çokluk, vücûb, imkân, imtina', kîdem ve hudûstur.¹⁶⁸

¹⁶⁵ İbn Sînâ'nın ilimler tasnifi, Nazarî ilimler: Tabiiyyat, Riyaziyyat ve İlahiyat ve Amelî ilimler: Ahlak, Siyaset ve Ev İdaresi'nden oluşmaktadır. İbn Sînâ *eş-Şifâ*, *en-Necât*, *el-İşârât* ve *'Uyûnü'l-hikme*'de mantık ve nazarî ilimleri belirtilen sıraya göre yazmıştır.

¹⁶⁶ İcî'nin *el-Mevâkıf* ı bu konuda iyi bir örnek olabilir: *el-Mevâkıf* altı durak (mevkıf) tan müteşekkildir: 1. Mukaddimeler, 2. el-Umûr'l-âmmе, 3. Arazlar: Kemiyet, Keyfiyet, Nispet ve İzâfet, 4. Cevher: Cisim, Nefs ve Akıl, 5. İlâhiyat, 6.Semiiyyât. el-İcî, Abdurrahman ibn Ahmed, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm*, Mektebetü'l-Mütenebbî, Kahire ty.; Râzî'nin etkisini göstermesi bakımından şu bilgiler de verilebilir: *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta yaklaşık 40 yerde *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'nin, 20'den fazla yerde *el-Mulahhas*'ın, yaklaşık 20 yerde *el-Erba'in*'in, 10'dan fazla *Muhassal*'ın, 5 yerde *Nihâyetü'l-'ukûl*'un ve bir yerde de *el-Metâlib*'in adı geçmektedir. İmâm er-Râzî'ye ise yaklaşık 175 yerde atıf vardır.

¹⁶⁷ el-Kazvinî, Ömer el-Kâtibî, *el-Munassas fî Şerhi'l-Mulahhas li-Fahreddin er-Râzî*, Süleymaniye Ktp. Fazıl Ahmed Paşa, nr.: 889; M. Horten'e göre bu şerhin doğuda büyük etkisi vardır. Rescher, *Tatavvuru'l-mantiki'l-'Arabî*, s.457; el-Kâtibî el-Kazvinî'nin diğer şerhi, *el-Mufasssal (Şerhu'l-Muhassal)* adıyla Râzî'nin *Muhassal*'ıdır. bk. el-Kâtibî, Necmüddin Ali b. Ömer b. Ali el-Kazvinî, *el-Mufasssal fî Şerhi'l-Muhassal*, Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim Paşa, nr.: 821.

¹⁶⁸ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/90; Klasik felsefe tertibinin dışında "el-umûr'l-âmmе" konularının neden fizik konularından daha önce ele alındığına dair bk. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I/166.

II. İkinci kitap mümkünlerin taksimini içerir ve bu da cevher ve arazi konu alan kısımdır. Esasen tabiiyyât ve riyâziyyât ilimlerinin tümü mümkün varlıklarla ilgili olmak bakımından bu kısımda ele alınır. Mukaddimeler kategorilerin genel hükümlerini, cevher ve arazın ortak konularını muhtevidir.

Birinci Fen: Araz olan kategorilerin ilki bölünme kabul etmeyen *nicelik*dir. Burada sonlu, sonsuz, çizgi, satır ve cisim, mekânın gerçekliği, yönler, merkez, muhit tetkik edilir.

İkinci Fen: Araz olan kategorilerin ikincisi *nitelik*dir. Niteliklere ilişkin mukaddimeden sonra birinci kısımda algılanan nitelikler (mahsûsât) incelenir. Bunlar dokunmayla, görmeyle, işitmeyle, koklamayla ve tatma ile algılanan niteliklerdir. İkinci kısımda güç ve güçsüzlük, üçüncü kısımda ilim irade, kudret, istek, nefret, ahlak vb. canlılara ait nitelikler ve son kısımda da niceliklerin nitelikleri ele alınır.

Üçüncü Fen: Arazilara ait üçüncü fen nispet kategorileridir ki bunlar da *izafet*, *durum*, *nerede*, *ne zaman*, *sahiplik*, *etki* ve *edilgidir*.

Dördüncü Fen: *Etki* kategorisiyle ilgili olarak illet ve malûlleridir ki burada da fâil, maddî, sûrî ve gâî sebep işlenmektedir.

Beşinci Fen ise *edilgi* kategorisiyle ilgili olarak harekettir. Zaman ise harekete ilişkin olarak kabul etmemesine rağmen Râzî tarafından hareketle birlikte incelenir.¹⁶⁹

İkinci kitabın devamı ise *cevheri* konu edinir. Cevher kitabı üç kısma ayrılmıştır. Birincisi basit ve bileşik cisimleri, cisimlerdeki etki ve edilmeleri, cansız varlıklardaki oluşları, unsurları vb. içeren *cisimler* kısmı; ikincisi *nefis*, üçüncüsü *akıl* kısmıdır. Böylece Râzî'nin daha önce filozoflara attettiği varlık taksimi *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve bir bakıma onun özeti ve tadili olan *el-Mulahhas*'ın konu düzeniyle birebir örtüşmektedir.

III. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'nin son bölümü ise ilâhiyyât bölümüdür ki vâcibu'l-vücûdu ve ek bir konu olarak nübüvveti muhtevidir.¹⁷⁰

Buna göre burada karşımıza çıkan durum Râzî'nin filozof ve kelamcılardan naklettiği varlık taksimlerinin esasen harmanlanarak hem *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de ve hem de

¹⁶⁹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/90 vd.

¹⁷⁰ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/92 vd.

el-Mulahhas'ta uygulandığıdır. Böylece Fârâbî'nin alet ilimleri (lisân ve mantık), nazarî ilimler (tabiiyyât, riyâziyyât ve ilâhiyyât), pratik ilimler (siyâset, ahlâk, ev idaresi, kelim, fıkıh) şeklindeki sınıflamanın ya da İbn Sînâ'nın mantık, nazarî ilimler: tabiiyyât, riyâziyyât ve ilâhiyyât şeklindeki temel tasnifinin Râzî tarafından terk edildiğini görürüz. Râzî yine hem *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de hem *el-Mulahhas*'ta mütekâmil devir kelim eserlerinde olduğu gibi temel olarak nazariyyât, ilâhiyyât, nübüvvet ve sem'îyyât konularını içeren bir tertipten¹⁷¹ de uzak durmuştur.

Sonuç itibariyle Râzî'nin *el-Mulahhas* ve *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de uyguladığı konu düzeni temel olarak şöyle özetlenebilir:

1. Metodoloji: Mantık (*el-Mulahhas*'ta) ya da nazariyat bahisleri (*Muhassal*'da)

2. Genel İlkeler: Umûr-i âimme adıyla ontolojik genel kavramlar ve ilkeler

3. Fizik: Cevher ve araz temelli fizik bölümleri

Araz: Nicelik, nitelik, nisbet, izafet ve diğer kategoriler

Cevher: Cisim, nefis ve akıl

4. İlahiyyat: Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri

5. Nübüvvat: (*el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de).

3. Râzî Sonrası: Râzî'nin Mirası: Örnekler

Râzî'nin çalışmaları kelimî çalışmaların karakterini dogmatik olandan araştırmayı esas alan bir yöne çevirmiştir. Psikolojik olarak ise kendinden sonraki bütün kelimcilerin özgüveninin sağlanmasında önemli bir katkı sağlamıştır. Râzî'den sonraki eserlerin basit bir taraması sonraki kelimcilerde onun etkisini göstermeye yetecektir. Nitekim onun görüşleri hem Sünnî hem Şîî dünyada yüzyıllar boyu tartışılmış, eleştirilmiş ve entelektüel çabaların ana malzemesi olmaya devam etmiştir. Hristiyan ve Yahudi bilginlerinin de Râzî'nin çeşitli eserleri üzerinde çalışmaları olduğu gibi, bazı modern ilgilerin de Râzî'ye yönelmiş olması tesadüf değildir.¹⁷²

Akide-dil merkezli bir hareket noktasından başlayarak zamanla Allah merkezli bir kelama, ardından da bütün varlıkları içeren “mevcut” ve bilinebilir olan her şeyi içeren

¹⁷¹ Topaloğlu, *Kelâm*, s.58-60.

¹⁷² Setia, “The Theologico-Scientific Research Program of the Mutakallimûn: Intellectual Historical Context and Contemporary Concerns with Special Reference to Fakhr al-Dîn al-Râzî”, *Islam & Science*, s.142 vd.

“malum” gibi gittikçe genişleyen konu değişimi sürecinde kelamın kendisi de küllî bir ilim olarak metafiziğin yerini almaya başlamıştır.¹⁷³ Kelamın hem konusunun genişlemesinde, felsefileşmesinde ve işleyiş düzeninin değişmesinde çok önemli bir işlev gören Râzî’nin eserleri, incelenen konular ve bunların düzeni itibarıyla Râzî’den sonraki kelimcilerin uygulamak zorunda kaldıkları ana düzen olmuştur. Râzî’nin kelimî nitelikteki *Muhassal* vb. eserlerinden daha çok onun felsefî nitelikteki eserleri *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Mulahhas*’ın sonraki kelimî eserlerin konuları tertip tarzında daha fazla etkili olması ise ilginçtir. Örneğin; sonraki yüzyıllarda şerhleri ve haşiyeleriyle sünnî ve şîî İslam dünyasında entelektüel çalışmaların ana metinlerini oluşturan Nasırüddin et-Tûsî (ö.672/1274)’nin *Tecrîdü'l-i ‘tikâd*’ı, Kâdî Beyzâvî (ö.685/1286)’nin *Tevâli ‘u’l-envâr*’ı, Adudiddin el-Îcî’nin (ö.756/1355) *el-Mevâkıf*’ı¹⁷⁴ ve Saduddin et-Taftazânî (ö.793/1390)’nin *el-Makâsıd*’ı¹⁷⁵ konularının düzeni açısından neredeyse birebir *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Mulahhas*’ı takip etmişlerdir.

Râzî’yi tadil için birçok eser telif eden Tûsî, *Tecrîdü'l-i ‘tikâd*’da *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Mulahhas*’ın düzenini olduğu gibi takip etmiştir. Kitabını maksatlara ayıran Tûsî, ilk maksadı metafizik genel kavramlara, ikinci maksadı cevher ve araza, üçüncü maksadı ilahiyata, dördüncü maksadı nübüvvete, sonraki iki maksadı ise imamet ve ahirete tahsis etmiştir. Cevher ve arazi inceleme sırasındaki değişiklik dışında kitabın alt başlıkları bile hemen hemen aynıdır. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Mulahhas*’ın konu düzenini etkinliği ve yaygınlığı birçok şerh ve haşiye ile devam etmiş Beyzâvî’nin *Tevâli ‘u’l-envâr*’ında da görmek mümkündür. *Tevâli ‘u’l-envâr* nazar bahislerini ele alan mukaddimeler ile başlar ve devamında genel metafizik kavramları inceleyen umûr-i külliye (Râzî’de umûr-i âmme), araz ve cevher şeklindeki fizik bölümleri, daha sonra ilahiyat, nübüvvet, ahiret ve imamet şeklinde devam eder. Beyzâvî’nin planında da alt başlıkların Râzî’nin alt başlıkları ile paralel olduğunu görmek şaşırtıcı değildir. Sistemin daha iyi anlaşılabilmesi için *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ile sonraki kelimcilerin eserlerinin bir karşılaştırmasını vermek gerekmektedir.

¹⁷³ Çelebi, İlyas, “Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde Konu Problemi”, *MÜİFD*, sy.28 (2005/1), s.11 vd.

¹⁷⁴ Kutluer, İlhan, “Metafizik” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2004, XXIX/400; Râzî’nin *Muhassal*’ı ile Îcî’nin *el-Mevâkıf*’ı arasında bazı metin benzerliklerine de dikkat çekilmiştir. Sinanoğlu, Mustafa, “el-Mevâkıf” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2004, XXIX/422.

¹⁷⁵ et-Taftazânî, Sa’deddin, *Şerhu’l-Makâsıd I-V*, (thk. Abdurrahman Umeyre), Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1989.

Tablo 1: Râzî'nin eserleri ile Beyzâvî, İcî ve Tûsî'nin Eserlerinin Konu Tertibi Bakımından Karşılaştırılması

RÂZÎ (ö.1210) EL-MEBÂHİSÜ'L- MEŞRİKİYYE¹⁷⁶; EL-MULAHHAS¹⁷⁷	BEYZÂVÎ (ö.1286): TEVÂLÎ'U'L-ENVÂR¹⁷⁸	İCÎ (ö.1355): EL-MEVÂKİF¹⁷⁹	TÛSÎ (ö.1274): TECRİDÜ'L- İ'TİKÂD¹⁸⁰
MANTİK (sadece el-Mulahhas'ta)	MUKADDİME: Nazar Bahisleri	I.MEVKİF: MUKADDİMAT	
I.KİTAP: EL-UMÛRÜ'L-ÂMME Varlık, Yokluk ve Mahiyet, Vahdet ve Kesret, Vucub, İmkân ve İmtinâ', Kıdem ve Hudûs	I.KİTAB: MÜMKİNAT I.BAB: EL-UMÛRÜ'L-KÜLLİYYE Malumatın Taksimi, Varlık, Yokluk, Mahiyet, Vucub ve İmkân, Kıdem, Vahdet ve Kesret, İllet ve Malûl	II.MEVKİF: EL-UMURU'L-ÂMME Varlığın Taksimi, Varlık, Yokluk ve Mahiyet, Vucub, İmkân ve İmtinâ', Vahdet ve Kesret, Kıdem ve Hudûs, İllet ve Malûl	I. MAKSAD: EL-UMURU'L-ÂMME Varlık, Yokluk ve Mahiyet, İllet ve Malûl
II.KİTAP: CEVHER VE ARAZLARIN HÜKÜMLERİ 1.CÜMLE: ARAZLARIN HÜKÜMLERİ 1. Fen: Nicelik 2. Fen: Nitelik 3. Fen: Diğer Kategoriler 4. Fen: İlletler ve Malûlleri 5. Fen: Hareket ve Zaman 2.CÜMLE: CEVHER 1. Fen: Cisimler 2. Fen: Nefis 3. Fen: Soyut Cevherler (Akıl)	II. BAB: ARAZLAR Nicelik: zaman ve mekân Nitelik (Diğer Kategoriler) Nisbî arazlar, izafet vb. III. BAB: CEVHER Cisimler Mufarakat: Akıllar Feleki nefisler: Natik nefis	III.MEVKİF: ARAZLAR HAKKINDA Nicelik Nitelik Nisbet - izafet IV.MEVKİF: CEVHER 1. Cisimler 2. Cisimlerin Arazları 3. Nefs 4. Akıl	II.MAKSAD: CEVHER VE ARAZ Cisimler Mücerred cevherler Nefs-i natika: Nefs-i beşeriye ARAZ Nicelik Nitelik: (Diğer Kategoriler): Muzaf, Yer, Zaman, Konum, İyelik, Fiil ve İnfiial
III. KİTAP: İLAHİYYÂT Allah'ın Zâtı Allah'ın Sıfatları Allah'ın Fiilleri Nübüvvet (sadece el-Mebâhis'te)	II. KİTAB: İLAHİYYAT Allahın Zâtı Allah'ın Sıfatları Allah'ın Fiilleri III. KİTAB: SEMİYYAT Nübüvvet, Ahiret, İmamet	V.MEVKİF: İLAHİYYAT Allah'ın zâtı Allah'ın sıfatları Allah'ın fiilleri Allah'ın isimleri VI. SEMİYYAT Nübüvvet, Mead İsimler ve hükümler İmamet	III.MAKSAD: İLAHİYYAT Allah'ın zâtı Allah'ın sıfatları Allah'ın fiilleri IV.MAKSAD: Nübüvvet V.MAKSAD: İmamet VI. MAKSAD: Mead, Va'd ve Vaîd

¹⁷⁶ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât I-II* (nşr. M. M. el-Bağdâdî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1990).

¹⁷⁷ Râzî, *el-Mulahhas fi'l-mantık ve'l-hikme*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr.: 1730.

¹⁷⁸ Beyzâvî, *Tevâli'ü'l-envâr*, (Şemseddin İsfahani, *Metâli'ü'l-enzâr alâ Tevâli'i'l-envâr* ile birlikte), Şirket-i Âlemiyye, Dersaadet 1305.

¹⁷⁹ el-İcî, Abdurrahman İbn Ahmed, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keîlâm*, Mektebetü'l-Müte'nebbî, Kahire ty.

¹⁸⁰ Tûsî, *Tecridü'l-i'tikâd* (thk. Muhammed Cevad Hüseyini Celâlî) Mektebetü'l-A'lâmi'l-İslâmî, [Kum] 1986.

Râzî'nin en büyük etkisinin kelimâ sisteme felsefeden taşıdığı materyallerle oluşturduğu yeni konu tertibi noktasında olmuştur. Onun sistemi hem ilimleri ve eserlerin içeriğini tasnifi yönüyle hem felsefe kelimâ arasını mezc ederek oluşturduğu içerik yönüyle sonraki kelimâ kesin belirleyicisi olmuştur. Fakat onun etkileri bununla sınırlı değildir. Daha kendi çağında etrafında yüzlerce öğrenci bulunması, çeşitli kelimâ okul mensuplarıyla tartışması ve hitabeti ile güçlü bir etki bırakmış, kelimâ felsefî meselelerin çözümünde kendisine müracaat edilmiştir.¹⁸¹ Hatta Râzî'nin kendisi *el-Mulahhas*, *Şerhu'l-İşârât* ve *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* gibi eserlerinin daha kendi zamanında insanlar tarafından okunup tartışıldığını *Münâzarât*'ta nakletmektedir.¹⁸² *Lübâbü'l-Muhassal* adıyla Râzî'nin *Muhassal*'ına bir özet yazmış olan İbn Haldûn ve Ebü'l-Kasım İbn Zeytûn örneklerinde olduğu gibi¹⁸³ tesirlerinin doğu ve batıda ufukları kapladığı ve bütün iklimlerde yayıldığına daha kendi çağında ifade edilmesi de bunu doğrulamaktadır.¹⁸⁴ Râzî zamanın sultanlarından da büyük saygı görmüş ve adına birçok medrese yaptırılmıştır.¹⁸⁵

Eserlerini yazarken uyguladığı şekilsel tarz, konuları olağanüstü tasnif başarısı, meselelerin çözümüne dair muhtemel alternatiflerin sıralanmasından sonra bir sonuca varması, konuyla ilgili bütün detayları nakletmesi, bilimsel kurallara bağlılığı ve meseleleri içermesi ilk defa Râzî tarafından uygulanan bir yöntemdir.¹⁸⁶

Kendisinden sonra kelimâ, felsefe, tefsir, fıkıh, usûl vb. alanlarda eser vermiş müelliflerin Râzî'nin eserlerini dikkate alması bir gelenek haline gelmiştir. Örneğin; *Tefsir-i Kebir* tefsir alanında kendisinden sonra yazılan eserlerin hemen hepsi için vazgeçilmez bir kaynak olmuş; Beyzâvî, Âlûsî, M. Reşid Rıza, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır gibi âlimler tefsirlerinde ondan geniş iktibaslar yapmışlardır.

¹⁸¹ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm*, (thk. K.Kamil Bekrî, Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr), Dârü'l-Kütübî'l-Hadîse, Kahire ts., s.118.

¹⁸² Râzî, *Münâzarât*, s.60.

¹⁸³ Enan, M. Abdullah, *İbn Khaldun His Life and Works*, Kitab Bhavan, Yeni Delhi 1997, s.148; Yavuz, "Fahreddin er-Râzî" md., *a.g.e.*, XII/93; Uludağ, Süleyman, "İbn Haldûn" md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, XIX/541; İbn Haldûn'un tarih ve toplumsal araştırmalarında Fahreddin er-Râzî mektebi'nin etkisini araştıran bir makale için bk. Görgün, Tahsin, "Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy.17, İstanbul 2007, s.49-78.

¹⁸⁴ el-Kıfî, Cemaleddin, *Târihu abbâri'l-hukemâ*, Mektebetü'l-Mütenebbi, Kahire ts., s.191; ay. bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî âhbâri men zeheb* (thk. Abdulkadir el-Arnâvud, Mahmud el-Arnâvud) Dâru İbn Kesir, Şam-Beyrut 1991, VII/s.40.

¹⁸⁵ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (trc. Mehmet Keskin) Çağrı Yayınları, İstanbul 1995, s.147; Râzî'nin hâmileleriyle ilgili olarak bk. Griffel, Frank, "On Fakhr al-Dîn al-Râzî's Life and the Patronage He Received" *Journal of Islamic Studies*, 18/3 (2007), s.313-344.

¹⁸⁶ el-Yâfî, *Mir'âtu'l-cinân*, IV/8; Sâfedî, *el-Vâfi bi'l-vefâyât*, IV/249.

Râzî kelam alanında önemli etkiler bırakmış olmasına rağmen ve kelamda “Râzî ekolü” diye bir ekol oluşmasına rağmen birçok kelam âlimi tarafından da tenkit edilmiştir. Bu çerçevede Seyfeddin el-Âmidî,¹⁸⁷ Ömer el-Kâtibî el-Kazvinî,¹⁸⁸ Esîrüddin el-Ebherî,¹⁸⁹ Nasîrüddin et-Tûsî, Sirâceddin el-Urmevî,¹⁹⁰ Kutbüddin er-Râzî,¹⁹¹ el-Hûnecî¹⁹² ve İbn Teymiyye¹⁹³ gibi filozof ve kelamcılar onun birçok eserine şerh ve reddiyeler yazmışlardır. Mevlana da *Mesnevi*’sinde Râzî’nin dinî konularda kelamın aklî yöntemini kullanmasını eleştirmektedir.¹⁹⁴

Râzî’nin biyografilerinde istisnasız ifade edilen yönlerinden biri de onun tasavvufla ilgisidir. Bununla Râzî’nin tasavvuf yöntemine çeşitli eserlerinde yer vermesini değil mutasavvıfların Râzî’ye olan ilgisini kastediyoruz. Bu ilginin nedeni Râzî’nin aklî yöntemin en büyük temsilcisi olmasının da bir yansımasıdır. İlk olarak Râzî’nin kendisi gibi Merâğa medreselerinde eğitim görmüş Sühreverdi’nin görüşlerinden haberdar olduğu söylenebilir. İbn Arabî risaleleri içerisinde Râzî’ye yazılmış bir mektup bulunmaktadır. İbn Arabî bu mektupta Râzî’nin otuz yıldır inandığı aklî bir delilin yıkılıp gittiğini, yeni elde ettiği bilginin de bir gün aynı şekilde yıkılıp gitmesinden korktuğu için ağladığını anlatmaktadır.¹⁹⁵ İbn Arabî Râzî’nin yüksek ilmine, aklî metodunun güçlülüğüne vurgu yaptıktan sonra onu aklî metottan vazgeçip

¹⁸⁷ Âmidî, *el-Me’âhiz ale’r-Râzî* adlı eserinde Râzî’nin *el-Metâlibü’l-’âliye* adlı eserini ihtisar ederek tenkide tâbi tutmuştur. Yavuz, “Fahreddin er-Râzî” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, XII/93; Yavuz, Yusuf Şevki, “el-Metâlibü’l-’âliye” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2004, XXIX/403; Âmidî’nin *Keşfü’l-temvîhât fî Şerhi’l-İşârât* adlı eseri ise Râzî’nin İşarat şerhindeki yanlış yorumlarının açığa çıkarılmasını amalamaktadır.

¹⁸⁸ bk.el-Kazvinî, Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtibî, *el-Munassas fî Şerhi’l-Mulahhas li-Fahreddin er-Râzî*, Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, nr.: 889; el-Kâtibî, Necmüddin Ali b. Ömer b. Ali el-Kazvinî, *el-Mufasssal fî Şerhi’l-Muhasssal*, Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim Paşa, nr.: 821.

¹⁸⁹ bk. Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk: Hâşiye ale’l-Mulahhas*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr.: 2319.

¹⁹⁰ bk.Sirâceddin el-Urmevî, *Lübâbu’l-Erba’în*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, Nr:1276; *et-Tahsîl mine’l-Mahsûl* (thk. Abdulhamid Ali b. Züneyd), Müessesetü’r-Risale, Beyrut 1988; Râzî’nin öğrencisi Tâcüddin el-Urmevî’nin *Mahsul* üzerine çalışmasının ismi ise *el-Hâsıl mine’l-Mahsûl* şeklindedir.

¹⁹¹ bk. er-Râzî, Kutbuddin, *Muhâkemâtu beyne Şerheyi’l-İşârât*, (thk. M. Mecid Hadizade), Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, Tahrân 2002.

¹⁹² Efdalüddin el-Hûnecî, Râzî’nin *el-Metâlibü’l-’âliye* adlı eserini *Muhtasarü’l-Metâlibi’l-’âliye* adıyla özetlemiştir. Yavuz, “el-Metâlibü’l-’âliye” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXIX/403; Fahreddin er-Râzî’nin mantıktaki takipçisi olarak gösterilen Hûnecî, mantıkçı Urmevî’nin de hocasıdır. İbn Haldûn, Fahreddin er-Râzî’nin mantığı diğer ilimlerin bir aleti olmaktan çıkarıp başlı başına bir ilim olarak ele aldığını ve bu şekilde mantık ilmini gereksiz yere genişlettiğini belirttikten sonra Hûnecî’nin de Râzî’yi takip ettiğini belirtmekte ve bu çerçevede onun *Keşfü’l-esrâr*’ının adını anmaktadır. *Mukaddime*, I/647.

¹⁹³ İbn Teymiyye’nin Râzî’nin *Te’sîsü’t-takdîs* adlı eserine reddiyesi *er-Red ‘alâ Te’sîsi’t-takdîs*’tir. Yavuz, “Fahreddin er-Râzî” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, XII/93.

¹⁹⁴ Yavuz, “Fahreddin er-Râzî” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, XII/93.

¹⁹⁵ İbn Arabî’nin bu anlatımı, Gazzâlî’nin *el-Munkız*’da anlattığı epistemolojik krizinin bir ifadesi olmak yanında Râzî’nin *Muhassal*’daki akıl yürütmeyi inkâr edenlere attığı şu ifadelerinden de mülhem olabilir. “İnsan bazen uzun süre bir delilin doğruluğunda ısrar eder, sonra ikinci bir delil ile onun zayıflığını anlar. Bu ihtimal, ikinci delil için de geçerlidir. Bu ihtimal devam ettiği müddetçe bir şeyin bilgisini belirlemek mümkün değildir.” Râzî, *Muhassal*, s.41.

keşf, cehd ve halvet metoduna davet etmektedir.¹⁹⁶ Râzî'nin tefsirindeki tasavvufî yorumların İbn Arabî'yi etkilediği ve onun vahdet-i vücud felsefesine şekil verdiğini söyleyenler de vardır.¹⁹⁷

Taşköprüzâde'nin kaynaksız olarak naklettiği anlatıma göre Necmeddin el-Kübra ile Râzî arasında geçen bir konuşmada Râzî, Allah'a bin burhan ile inandığını belirtmekte, Necmeddin el-Kübra ise burhanın şüpheyi gidermeyeceğini, kendisinin Allah'ın kalbinde yarattığı nur ile ona inandığını ve buna şüphenin giremeyeceğini, hatta burhana ihtiyaç olmadığını ifade eder. Onun bu sözü Râzî'nin kalbine tesir etmiş, bunun sonucunda tevbe edip halvete girmiş ve Allah'ın ona açtığı kapılara nail olmuş da *Tefsir*'ini bunun üzerine yazmış.¹⁹⁸ Bu tür anlatımların doğruluğunu tartışmak konumuz dışı olmakla beraber, Râzî'nin de *Tefsir*'inde tasavvufa ait argümanları çokça kullandığını ve hatta kendini sufilerden saydığını görmek mümkündür.¹⁹⁹ Bütün bunlar bir yana riyazet yönteminin üstünlüğünü ispat için Râzî'nin vasiyetine ve bazı şiirlerine gönderme yapılması da başlı başına Râzî'nin etkisinin gücünü ve yaygılığını göstermesi bakımından önemlidir.

Râzî'nin süzgecinden geçmiş İbn Sînâ felsefesinin Osmanlı ilim dünyasında da önemli etkilerinin olduğunu muhakkaktır. Nitekim felsefe ve kelam gibi mevzû ilimlerde icazetnamelerin, Urnevî, Molla Fenârî, Cürcânî ve Taftazânî kollarından geriye doğru giderek Râzî'de kesiştiği belirtilmektedir. Uzunçarşılı'nın icazetnâmelerden hareketle Râzî ekolüne mensup olarak gösterdiği Osmanlı âlimleri arasında Efdalüddin el-Hûnecî, Sadrüddin Ahlatî, Kadı Sirâceddin Urnevî, İzzeddin Râzî, Allâme Mahmud Şîrâzî, Kara Hoca, Râzî'nin torunlarından Cemâlüddin Aksarayî, Davud-i Kayserî, Kadı Burhaneddin, Molla Fenârî, Şeyh Bedreddin, Şair Ahmedî, ilk İstanbul kadısı Hızır Bey ve onun öğrencileri, Hocazâde, Taftazânî ve Cürcânî gibi ünlü bilginler bulunmaktadır.²⁰⁰

¹⁹⁶ “Neden ey kardeş! Sana ne oluyor? Neden bu vartayı atlamıyorsun? Neden Resul’ün meşru bir yöntem olarak belirlediği riyazet, cehd ve halvet yoluna girmiyorsun. Yüce Allah’ın hakkında şöyle buyurduğu zatın nail olduğu hakikatlere nail olmuyorsun: “Derken, kullarımızdan bir kul buldular ki, ona katımızdan bir rahmet (vahiy ve peygamberlik) vermiş, yine ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.” (Kehf, 18/65.) Senin gibi bir adam, böylesine şerefli bir yola, böylesine büyük ve yüksek mertebeye yönelir.” Muhyiddin İbn Arabî, *Resâilü İbn el-Arabî: İbn’i Arabî’nin Risaleleri* (trc. Vahdettin İnce), Kısas, İstanbul ts., II/150.

¹⁹⁷ Uludağ, Süleyman, *Fahrettin Râzî*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991, s.99.

¹⁹⁸ Taşköprüzade, *Miftâhu’s-saâde*, s.133.

¹⁹⁹ Yüce, Abdülhakim, *Râzî’nin Tefsir’inde Tasavvuf*, Çağlayan Yayınları, İzmir 1996, s.109 ve tür. yer.

²⁰⁰ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilâtı*, s.75-77.

II. BÖLÜM: MANTIK

1. Mantığa Giriş

İbn Haldûn mantığın müteahhirîn dönemde müstakil bir ilim hâline getirildiğini, tertip, terim ve usûllerinin değiştirildiğini, kategorilerin mantıktan çıkarıldığını belirtmektedir.²⁰¹ Mantığın mahiyeti, konusu ve kitaplarının tertibi ile ilgili bu bölümde Râzî'nin İbn Sînâ mantığını nasıl ele aldığını ve yorumladığını belirlemeye çalışmamız gerekmektedir. Bu problemlerden hareketle cevaplandırmamız gereken soruları genel olarak şöyle sıralayabiliriz:

Mantık Râzî tarafından nasıl tanımlanmıştır? Bir başka deyişle mantığın mahiyeti nedir? Mantık felsefî ilimlerin bir parçası mı, felsefeye bir giriş ve onun için bir alet mi? Felsefenin bir bilimler tasnifi oluşturması hasebiyle mantık nazârî ya da amelî felsefeden hangisine dâhil olacaktır? Bu soruların cevaplarına bağlı olarak mantığın sûrî ve maddî karakteri hangi konuları muhtevîdir? Mantığın sûrî karaktere büründürülmesi ile ilgili olarak mantık kitaplarının tasnifinde hangi kitap ve konular dâhil edilmiş, hangi kitap ve konular dışarıda bırakılmıştır? Aristo'daki kavram (kategoriler), hüküm (önergeler) ve çıkarım (kıyas) mantığının tasavvurat ve tasdikât şeklinde incelemesi ile mantığın mahiyeti arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Bu sorular mantığın mahiyeti ve konusu, mantığın sûrî karakteri, mantık külliyyâtının tertibi ve mantığın tasavvur ve tasdikât şeklindeki ayrımı üzerinde durmayı gerektirmektedir.

Mantığın mahiyeti en başından beri sürekli bir tartışma konusu olarak kalmıştır. Aristo'da mantık bilimler tasnifinde yer almaz. Şârihlerin bir kısmı mantığın düşüncüyü sevk ve idare etmesi cihetiyle pratik ilimlerde yer alması gerektiğini iddia ederken diğer bir kısmı da nazârî ilimlerde yer alması gerektiğini belirtir.²⁰² İskender Afrodisi mantığı “alet” (organon) ve genel bir metot şeklinde tanımlarken, Stoacılar fizik ve ahlakla beraber felsefeyi oluşturan üç ilimden biri olarak cedeli (mantık) saymışlardır. Eflâtuncular ise ikisinin orta bir orta yolu tutarak mantığın hem felsefenin bir parçası hem de bilimlerin bir aleti olarak kabul etmişlerdir.²⁰³ Bu çerçevede mantık ilimlerin uygulanmasını yani akıl yürütmelerin doğruluğunu

²⁰¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I/646-647.

²⁰² Atademir, H. Ragıp, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, AÜİF Yayınları, Ankara 1974, s.63-65.

²⁰³ Mehran, Muhammed, “Mukaddimetü'l-mütercim kazaya havle mefhûmî'l-mantiki'l-'Arabî ve tetavvurihi”, [Rescher, *Tatavvuru'l-mantiki'l-'Arabî* (trc. Muhammed Mehran), Dâru'l-Meârif, Kahire 1985. içinde], s.19; Brun, Jean, *Stoa Felsefesi* (trc. Medar Atıcı), İletişim Yayınları, İstanbul 1997, s.50; Dürüşken, Çiğdem, “Stoa Mantığı”, *Felsefe Arkivi*, İÜEF Yayınları, İstanbul 1991, sy.28, s.287.

sağlayan kuralların ortaya konma metotlarını gösteren pratik yönü olarak bir alet, teknik ve sanat olarak işlendiği gibi, teorik yönüyle de felsefî ilimlerden biri sayılmıştır.²⁰⁴

Klasik mantığın ve akıl ilkelerinin metafizikle ilgisi ve özellikle ontolojik karakteri dikkate alındığında ve yine felsefenin nazarî ve amelî şeklindeki tasnifinden hareketle İslâm mantıkçıları tarafından da tartışılan mantığın mahiyeti; a) alet ve felsefeye bir giriş, b) gerçeğin yapısı ile aklın yapısının aynı olmasından ve mantığın kaidelerinin gerçeğe istinat etmesi açısından felsefenin üçüncü ya da nazarî felsefenin esaslı bir kolu c) iki görüşün telifiyle hem bir giriş hem de felsefenin bir kolu olarak kabul edilmiştir.²⁰⁵

Fârâbî mantığı bazen felsefenin bir kolu bazen ise felsefeye bir mukaddime ve alet ya da sanat olarak tanımlar.²⁰⁶ İbn Sînâ varlığın mahiyetlerinin dış dünyada ya da tasavvurda olup olmamasına göre incelenmesi bakımından mantığın bazıları tarafından ilim sayılmadığını, bazıları tarafından da bir alet ve felsefî ilimlerden biri sayıldığını, esasında iki düşünce arasında bir çelişki olmadığını, tartışmanın temelsiz ve faydasız bir tartışma olduğunu belirtir.²⁰⁷ Mantık için ilim, alet, kanun, sanat, hizmetçi, yardımcı, mizan ve mi'yar gibi tabirler kullanan²⁰⁸ İbn Sînâ, diğer ilimlerle ilişkisini dışarıda tutarak bakarsak mantığın kendinde bir ilim olduğunu belirtir; aynı zamanda mantığı felsefeye bir giriş ve insanı düşünmesinde hatadan koruyacak bir alet olarak niteler.²⁰⁹

Râzî mantığın diğer ilimlerle ilişkisi ve değeri açısından İbn Sînâ'nın Fârâbî'yi eleştirdiği ve kendisinin lafzî olarak yorumladığı bir konuya işaret eder. Fârâbî mantığı ilimlerin reisi (reîsü'l-'ulûm) olarak tanımlarken, İbn Sînâ bu reisliği kabul etmez ve mantığın ilimler için

²⁰⁴ Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2004, s.25 vd.

²⁰⁵ Taylan, Necip, *Mantık Tarihçesi ve Problemleri*, Marifet Yayınları, İstanbul 1988, s.9 vd.; Harizmî, Ahmed b. Yusuf, *Mefâtihi'l-'ulûm*, (nşr. İbrâhim Ebyârî), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1989, s.153; en-Neşşâr, Ali Sami, *Menâhicü'l-bahs 'inde müfekkiri'l-İslâm*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1984, s.37; Mehran, "Mukaddimetü'l-mütercim", s.19.

²⁰⁶ Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-saâde* (nşr. A. Bumelham), Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1995, s.26 vd.; *Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*, (nşr. A. Bumelham), Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1996, s.29; *İhsâu'l-ulûm*, (nşr. A. Bumelham), Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1996, s.27 vd.; *Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık* (nşr. Muhsin Mehdî), Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986, s.107-108.

²⁰⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Medhal* (thk. G. Anawati, Mahmud el-Hudayrî, Fuâd el-İhvânî), Taha Hüseyin Paşa, Kahire 1966; s.15-16; Fârâbî, *Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık*, s.107-108.

²⁰⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Medhal*, s.16; *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Kiyâs* (thk. Saîd Zâyed), el-Hey'etü'l-Amme li Şuûni'l-Matâbi'i'l-Emiriyye, Kahire 1964, s.10 vd.

²⁰⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, I/169-178; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât* (nşr. Macid Fahri), Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut ts, s.40, 44; İbn Sînâ, *Mantuku'l-meşrikiyyîn*, s.5; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I/167 vd.

bir hizmetçi (hâdim li'l-'ulûm) rolünde olduğunu ve ilimlerin elde edilmesinde onun bir alet olduğunu ifade eder.²¹⁰

Râzî ilk olarak mantığın neden felsefî ilimlerin başına konulduğunu açıklamaya çalışır. Râzî'nin düşüncesine göre mantık bir alet ise; alet de “eserine ulaşması açısından fâil ile münfail arasında bir vasıta²¹¹” ise buna göre mantığın kitapların başında ele alınması gerekir. Eğer mantık bir ilim ise, mantık ile mutlak ilim arasındaki farklılık daha özellik ve daha genellik farklılığı gibidir. Bu durumda da mantığın daha önce ele alınması gerekir ki bundan dolayı eş-Şeyhü'r-Reîs eserine mantıkla başlamış ve onu diğer ilimlere öncelemiştir.²¹²

İbn Sînâ'nın eş-Şifâ'da mantığın mahiyeti hakkındaki tartışmanın, felsefenin bütün teorik incelemeleri tüm yönlerden içerip içermediğiyle ilgili olduğu fikrine²¹³ paralel olarak Râzî, mantığın ilimlerden biri olup olmadığı konusunda farklı görüşlerin olduğunu belirterek meselenin ilmin tanımıyla ilgili lâfzî bir mesele olduğu sonucuna varır. Buna göre ilim dış dünyadaki varlıkların durumlarına uygun sûreti olarak tanımlanırsa mantık ilimlerden biri sayılamaz. Zira mantığın konusu dış dünyada var olmayıp sadece zihinde var olan ve mahiyetlere eklenen arazlar olarak ikinci ma'kûllerdir. Eğer ilimden maksat ister dış dünyada var olsun ister zihinde olsun, nefsin idrak edebildiği her durumun bilgisi ise bu durumda mantık bir ilimdir.²¹⁴

Mantığın bir ilim kabul edilmesi felsefî ilimler taksiminde onun yerini de belirlemeyi kaçınılmaz kılar. Fârâbî tarafından felsefî ilimler sistemine alet ilmi olarak dâhil edilen mantığın yeri, İbn Sînâ'da nispeten belirsiz kalmakla birlikte son tahlilde alet ilmi olarak felsefî ilimlere bir mukaddime ve bir hazırlık olarak değerlendirildiğini söyleyebiliriz.²¹⁵ Râzî ise İbn Sînâ'nın ‘Uyûnü'l-hikme’yi üç kısım olarak yazmasından hareketle mantığı sınıflamaya dâhil etmek için ilimleri; a) diğer ilimlerin tahsilinde yardımcı olması için istenenler –ki bu, mantıktır-, b) sırf kendisinin öğrenilmesi için talep edilenler –ki bu da nazarî ve amelî hikmeti muhtevîdir- diye

²¹⁰ Râzî, Şerhu ‘Uyûni’l-hikme, I/48; İbn Sînâ, eş-Şifâ, el-Mantık: el-Kıyâs, s.15; krş. Fârâbî, Elfâzü'l-müsta‘mele fi’l-mantık, s.107-108.

²¹¹ Râzî, Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât: Mantık, I/7.

²¹² Râzî, Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât: Mantık, I/6; Râzî, el-Mulahhas’da bir mukaddime ile başladığı mantık bölümünün sonunda “mantık hakkında sözümüzü bitirelim ve “hikemî ilimlere” geçelim” dediğine göre aynı düşünceden hareket ediyordu. Râzî, Mantıku’l-Mulahhas, s.355.

²¹³ İbn Sînâ, eş-Şifâ, el-Mantık: el-Medhal, s.16.

²¹⁴ Râzî, Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât: Mantık, I/5; Şerhu ‘Uyûni’l-hikme, I/48.

²¹⁵ Kutluer, Felsefe Tasavvuru, s.169.

ikiye ayırmaktadır.²¹⁶ ‘*Uyûnü’l-hikme*’de tabiiyyâtın girişinde verilen ilimler taksiminde ise mantık söz konusu edilmemektedir.²¹⁷

Râzî “mantık dikkate alındığında insanı düşünmesinde şaşırmaktan koruyan kanunlara ilişkin bir araçtır.” şeklinde İbn Sînâ’nın yaptığı tanımın şerhinde, alet ve kanun kelimeleri üzerinde durarak; mantığı kullanmaksızın nefsin aklî sûretleri elde etmesinin çok zor hatta mümkün olmadığını, dolayısıyla mantığın bir alet olduğunda şüphe olmadığını belirtir.²¹⁸

Mantığın “zihinde kazanılmış bilgilerden kazanılacak bilgilere geçme işlemlerinin (durûbü’l-intikâlât) kendisinde öğrenildiği bir ilim”²¹⁹ şeklindeki tanımı üzerinde de duran Râzî, mantığın, bu geçiş işlemlerini öğreten bir ilim değil, intikallerin bilgisinin kendisinden iktibas edildiği küllî kanunu öğreten bir ilim olduğunu belirtir.²²⁰ Zira mantığın amacı bizâtihi intikallerin işlemlerinin ilmi değil fikirde isabettir. Bundan dolayı fikirde isabet için düşüncenin muhtaç olduğu işlemlerin bilgisini elde etmeye gerek vardır.²²¹

Râzî İbn Sînâ’nın mantığı tanımlarken neden “tanımak” (tearruf) yerine “öğrenmek” (teallüm) kelimesini kullandığını açıklarken, İbn Sînâ’nın “ilm”i küllîlerin idraki, “marifet”i de tikellerin idraki olarak tanımladığından hareketle mantıkî kanunların özel ilkelerden özel sorulara küllî bir tarzda küllî aklî intikalleri sebebiyle ilim ifade ettiklerini belirtir. Örneğin; kendisiyle ilim elde edilmesi yönünden mantık, muhdesin ve cismin terkiibinin nasıllığının öğrenildiği bir ilimdir. “Cisim muhdestir.” şeklindeki aklî hüküm müşahhas bir cisim ya da belirli bir muhdes hakkında değil aksine cismin hakikati ve muhdesin hakikati hakkındadır. Dolayısıyla mantık küllî aklî tarzda faaliyet gösteren bir ilimdir ve ondan çıkarılan da küllî bir idrak olarak ilimdir. Mantık ile tıp arasındaki mukayese mantığın bir “ilim” mi, yoksa bir “marifet” mi olduğunun tayininde yararlı olabilir. Râzî İbn Sînâ’nın tıbbın tanımında “ilim” yerine “marifet” lafzını kullandığını, çünkü “tıp hastalıkların izalesi ve sağlığın muhafazasını tanımaktan (tearrüf) ibarettir.”²²² şeklindeki tanımın küllî olmasına rağmen bunlardan

²¹⁶ Râzî, *Şerhu ‘Uyûnü’l-hikme*, I/49.

²¹⁷ İbn Sînâ, *‘Uyûnü’l-hikme*, s.12-13; Râzî, *Şerhu ‘Uyûnü’l-hikme*, II/3-22.

²¹⁸ Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât: Mantık*, I/8; Tûsî, İbn Sînâ’nın mantık tanımının mantığın amacı dikkate alınarak düzenlenmiş bir betim (resn) olduğunu belirtir. Buna göre betim, bir şeyin durumuna göre, örneğin sadece kendi özüne ya da özünün fiiline, fâiline, gayesine göre tarifidir. Meselâ; testi özünde toprak ya da taş bir kaptır, ama gayesine göre kendisiyle su içilen alettir. Bunun gibi mantık da özünde bir ilim, ama başka ilimlere nispetle bir alettir. Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, I/166 -167.

²¹⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, I/177.

²²⁰ Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât: Mantık*, I/16 vd.

²²¹ Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, I/177-178.

²²² Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât: Mantık*, I/17; İbn Sînâ, *Kitâbü’l-Kânûn fi’t-tib*, Romea In Typographia Medicea, 1593, I/1; Râzî, *Şerhu Müşkilâti Kitâbi’l-Kânûn*, İÜ AY, nr.: 3522, vr.3b vd.

çıkarılanların – örneğin belirli şahısların sağlığının korunması ve hastalıklarının tedavisinin – tikeller olduğunu belirtir. Çünkü İbn Sînâ terminolojisinde tearrûf tasavvurları, teallüm ise tasdiklere ifade eder.²²³

Râzî'ye göre mantık kanunsaldır, kurallara ilişkindir, zira bütün bilimsel sorular için kullanılması uygun olan küllî bir durumdur. Zihni yanlışlardan koruyan şey mantığın kendisi değil, mantığın kanunlarına riayettir. Bundan dolayı mantığın tanımı “mantık zihni koruyan bir alettir” şeklinde değil, “mantık, kişiyi riayet ettiğinde düşüncesinde yanlışlığa düşmekten koruyan kanunlara ilişkin bir araçtır.” şeklinde yapılmıştır.²²⁴ Bu şekliyle mantığın tanımı bir yandan Meşşâî geleneğin yansıması olarak ilimlerin aleti, diğer yandan da Stoacı geleneğin bir yansıması olarak kanunu ifade eder.

Mantık kullanılmaksızın aklî sûretleri elde etmek zor hatta imkânsız ise ve mantık riayet edildiğinde zihni düşünmesinde yanlışlığa düşmekten koruyan bir alet ise bu da bizi “Mantığa ihtiyaç var mıdır?” sorusuna götürür. Râzî tasavvur ve tasdikler için üç ihtimal olduğunu belirtir: Ya kazanılmaya muhtaç değildirler, bunun yanlışlığı açıktır; ya tamamı kazanılmaya muhtaçtır ki bu durumda her birinin diğerine sonlu konuda isnadı kısır döngü (devr), sonsuz konuda isnadı ise sonsuz zincirleme (teselsül) doğurur. Son ihtimal ise bazı tasavvurların kazanılmaya muhtaç olmayan evveliyâtтан çıkarılmasıdır. Hatanın en aza indirilmesi için bilinmeyenleri bilmek isteyen uyacağı şartların açıklanması gerekir ki işte bunu yüklenen ilim mantıktır.²²⁵ Buna göre mantık evveliyattan ise öğrenilmesi gereksiz, eğer değilse o zaman da mantığın başka bir mantığa ihtiyaç duyacağı şeklindeki bir itiraza karşılık Râzî, mantıktaki aklî araştırmaların çoğunun, apaçıklığı bilinen ilkelerden soyutlanan şeyler olduğunu belirtir.²²⁶ Mantığı buradaki fonksiyonu ise şudur: “Kazanılmaya muhtaç bilgilerin elde edilmesi mantık şartına bağlanmamıştır. Mantık sadece bunların öğrenilmesini kolaylaştırır ve mükemmelleştirir.”²²⁷

İbn Haldûn'un tespitlerinden hareket edersek mantığın bir alet mi bir ilim mi olduğu tartışmasını lâfzî bir tartışma olarak görmekle beraber Râzî'nin, mantığı bağımsız bir ilim, ancak bağımsız bir “alet ilmi” olarak gördüğünü belirtebiliriz. Râzî ilkeleri, konusu, problemleri

²²³ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık*, I/17; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/489; bk. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I/177-178; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Burhân*, s.57 vd.

²²⁴ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık*, I/8.

²²⁵ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/43; *Mantıku'l-Mulahhas*, s.8.

²²⁶ Râzî, *Mantıku'l-Mulahhas*, s.9.

²²⁷ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/46; Aynı itirazlar, es-Sâvî tarafından da dile getirilmiş ve benzer argümanlarla cevaplandırılmıştır. es-Sâvî, Ömer b. Sehlân, *el-Besâirü'n-Nasîriyye fî ilmi'l-mantık*, (nşr. Refik el-Acem) Dârü'l-Fikri'l-Lübânî, Beyrut 1993, s.27.

ya da meseleleriyle mantığı bağımsız bir ilim gibi inceleyerek onun konularını derinleştirmiş, ayrıntılarını açıklamış ve mantığa ait büyük küçük birçok eser yazmıştır.²²⁸ Bir başka açıdan İbn Haldûn, Râzî ve ondan sonrakilerin mantığın sûrî karakterini öne çıkardıklarını vurgular. Mantığın sûrî hâle getirilmesi ise mantığın ontolojiyle bağlarını kuran kategorilerin mantık dışına çıkarılması, mantığın neredeyse kıyasın biçimsel kısmı olan I. Analitiklere hasredilmesi, özellikle mantığa maddî karakterini veren beş sanatın daha az incelenmesi ya da terk edilmesi ve burhanın fonksiyonunu kaybetmesi suretiyle daha teknik ve formel hâle gelerek onun sırf bir alet olma yönüne vurgu yapılmasıyla gerçekleştirilmiştir.²²⁹

Mantığın mahiyeti Râzî tarafında hem bir ilim hem bir alet olarak tanımlanınca ve esasen bağımsız bir “alet ilmi olarak” kabul edilince onun konusunun ne olduğu da önem kazanmaya başlar. Bu nedenle araştırmanın bu kısmında mantığın mahiyetini ve sûrî ya da maddî karakterini belirlemedeki etkisi nedeniyle mantığın konusunu belirlemek gerekir.

Bilindiği gibi bir ilmin burhânî olmasını belirleyen ilkelerinin (mebâdî), konularının (mevzûât) ve araştırmayı mümkün kılacak ve ilimle ilgili çeşitli sorunların tahlilini sağlayacak soru ve meselelerin (metâlib ve mesâil) olmasıdır.²³⁰ İbn Sînâ mantığın konusunun zihnimizdeki herhangi bir şeyi elde etmeye yarayan telif için konulan mânâlar olduğunu belirtir. Bilinenlerden bilinmeyenlere ulaştırması bakımından birinci ma‘kûllere dayanan ikinci ma‘kûllerin bu manaları, cevherler, nicelikler ve nitelikler gibi dış dünyada var olan şeyler değildir.²³¹

İbn Sînâ’nın izinden giderek Râzî de mantığın konusunun ikinci ma‘kûller²³² olduğunu belirtir. Ancak ikinci ma‘kûllerin var olup olmadıkları, varlığı araştıran ilmin konusu, var iseler nefiste mi yoksa dış dünyada mı olduklarını araştırmak ilm-i nefsin konusudur. O halde mantık ikinci ma‘kûlleri mutlak olarak değil, bilinmeyenleri öğretmesi bakımından terkibe uygunlukları

²²⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I/647; Râzî’nin mantıkla ilgili eserlerinin bir değerlendirmesi için bk. Shahrân, Mohd Farid Mohd, “A Survey on Fakhr Al-Din Al-Râzî’s Works on Logic and Their Influence on Kalâm”, *Al-Shajarah*, v.7, Nr:2, International Islamic University, Malaysia 2002.

²²⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I/646 vd.

²³⁰ Râzî, *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*, I/218 vd.

²³¹ İbn Sînâ, *Mantıku’l-meşrikiyyîn*, s.10; *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, I/180; *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Medhal*, s.21-22.

²³² İkinci ma‘kûller (el-ma‘kûlâtü’s-sâniye): “Zihinde kendilerinden kalkarak meçhullerin kazanılmasına ulaştırmaya imkân vermeleri bakımından mahiyete eklenen arazlardır.” Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât: Mantık*, I/5; *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*, I/48; krş. “İkinci ma‘kûller, varlıkların hakikatleri olan ilk ma‘kûller üzerine eklenen arazlardır.” Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, I/168; Bir başka tanımla “ikinci ma‘kûller, tür, cins ve fasıl gibi varlıkta karşılığına bir şey olmayandır. Dolayısıyla ikinci ma‘kûller haricî varlıklardan bir şeye yüklenemezler.” Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s.284; ay. bk. Kazvinî, *Risâletü’ş-Şemsiyye fi’l-kavâ’idi’l-mantikiyye*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul ts., s.3-4.

ve nasıl terkip edilecekleri bakımından araştırır.²³³ Buna göre insan eşyanın hakikatlerini tasavvur ettikten sonra bir kısmı diğerine yüklenir. Örneğin; gök, yeryüzü, taş ve üçgeni aklettiğimiz zaman, işte bunların mahiyetlerine zait olarak bir kısmını diğer bir kısmına konu, yüklem, özsel, cinsler, fasıllar ve türler olarak hükmederiz. İşte mahiyetlerin bilinmesinden sonraki bu ikinci dereceden olan işlemler ikinci ma'kûlleri oluşturur. Böylece mantık tasavvur ve tasdiklerden, bilinmeyenlerin çıkarılmasını mümkün kılan kanunların bilgisini konu edinir.²³⁴

Bilindiği gibi kategoriler ve önermeleri kıyasa bir hazırlık olarak kabul eden Aristo, kıyasın biçimsel şartlarını ve kendi içinde tutarlılık şartlarını, bir diğer deyişle kıyasın mekanizmasını *I. Analitikler*'de incelerken, doğruluk şartlarını inceleyen *II. Analitikler*'i ise ispat teorisine (burhan) ayırır. Biçimsel şartlarını yerine getirmekle beraber bilimsel olmanın gerekli diğer şartlarını yerine getirmeyen bölümler ise *Topikler*, *Sofistik Delillerin Çürütülmesi* kitaplarında incelenir.²³⁵ Böylece tasavvurları araştıran kavram mantığı, kavramlar arası ilişkileri inceleyen hüküm mantığı, kıyasın biçimsel yönünü konu edinen çıkarım mantığı ve bilimsel olanı araştıran ispat teorisinden bahsedebiliriz.

Fârâbî'den itibaren mantık konularının tasavvurat ve tasdikat şeklinde ayrıldığını biliyoruz.²³⁶ İbn Sînâ'nın eserlerinde içerikleri iyice belirginleşen bu ayrım, beraberinde mantık konularının yeni bir tasnifini de getirmiştir. Aristo mantığı kavramdan önermelere, önermelerden kıyasın şekline ve nihayet bilimsel ispat ilkeleri burhana varan ve bilimsel bilginin sûrî ve maddî koşullarını ortaya koyan bir süreçte hareket eder. İbn Sînâ da telif ve kanıtlama için müfretlerden hareket etmek gerektiğini belirterek benzer bir amaç takip etmekle beraber, özellikle *el-İşârât* ve *Mantıku'l-meşrikiyyîn*'de tasavvurat ve tasdikat ayrımı ile mantık kitaplarının konu düzenini de değiştirir. Örneğin; Aristo'da *II. Analitikler*'de geçen tanım bahislerini İbn Sînâ *eş-Şifâ* ve *en-Necât*'ta Burhân kitabında işlerken *el-İşârât* ve *Mantıku'l-meşrikiyyîn*'de tasavvurat bahsinde ele almaktadır.²³⁷ Esasen tanım bahsinin Burhân kitabından

²³³ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/47, 48; Râzî, kategorilerde olduğu gibi ikinci ma'kûllerin de fizik ve metafizikle bağlarının mantıkta araştırılmaması gerektiğini özellikle vurgular.

²³⁴ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/47, 48; *Mantıku'l-Mulahhas*, s.9-10; Bingöl'e göre, Taftazânî ile başlayan müteahhirînin mantığın konusu hakkındaki görüşü, mütekaddimîn mantıkçıların bu konudaki görüşlerinden farklıdır. Buna göre müteahhirîn, mantığın konusunu "aklın bilinmeyenlere ulaşmakta faydası yönünden, tasavvur ve tasdiklerin zâtî arazlarından bahseden bir ilim" ve "iktisap kanunlarının mecmuu" olarak belirtirken, mütekaddimîn dönem mantıkçısı sayılan Fahreddin Râzî, mantığın konusu olarak sadece zihne ait olup hariçte varlığı olmayan mefhumlar olarak ikinci ma'kûlleri gösterir. Bingöl, Abdülkuddûs, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, MEB Yayınları, İstanbul 1993, s.18.

²³⁵ Ross, David, *Aristoteles* (trc. Ahmet Arslan v.dğr.), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999, s.37; Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, s.97.

²³⁶ Bolay, M. Naci, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Kavram Anlayışı*, MEB Yayınları, İstanbul 1990, s.7 vd.

²³⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, I/183 vd.; *Mantıku'l-meşrikiyyîn*, s.9-10.

çıkarılmasına ilişkin İbn Haldûn'un söyledikleri Râzî'den önce İbn Sînâ'nın bu iki eseri için doğrudur.

İbn Sînâ'nın mantık konularının *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta *eş-Şifâ*'nın tertibinden farklı ele alması sonraki mantık çalışmaları için belirleyici olduğu gibi,²³⁸ Râzî'nin mantık konularını tertibi üzerinde de belirleyici olmuştur. Konuların Râzî'nin eserlerindeki farklı tertibini görmek için İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserinin tertibinin kısaca verilmesi faydalı olacaktır.

el-İşârât ve't-tenbîhât burhan ve tanımın yollarını öğreten yöntemler olarak “apaçık yol ve yöntem” anlamında on “nehc”e bölümlenmiştir.²³⁹ Birinci yöntem mantığın amacı ve lafzın mânâyâ delâletini incelemektedir –ki Arap nahiv geleneğinin ya da Stoacılığın etkisi muhtemeldir –. İkinci yöntem beş tümel lafzı, tanım ve betimi ele almaktadır – ki İśâgûcî'nin mantık külliyyâtına eklendiğini ve tanım bahsinin Burhân'dan çıkarılarak beş küllî kavramın bir sonucu ve amacı olarak incelendiğini görürüz –. Sonraki dört yöntem sırasıyla a) sınıfları, b) maddesi ve kipleri, c) çelişgi ve döndürülmesi, d) değeri ve kaynağı açısından önermelere ayrılmıştır –ki önermelerin döndürülmesinin eklenmesi, önermelerin kipleri üzerinde durulması ve mantığın dört bölümünün önermelere ayrılması, kıyasların öncülleri olmak bakımından önermelerin değeri ve kaynağı açısından ele alınması beraberinde beş sanatın ihmal edilmesini getirmiş olabilir ve yine Stoacılığın etkisi muhtemeldir–. Yedinci ve sekizinci yöntemler kıyas, istikra, temsil, şartlı kıyaslarla ilgili konulara ayrılmıştır –ki kıyasın genel olarak biçimsel tarafını ele alan uzun bir bahistir–. Dokuzuncu yöntem burhânî ilimlerin kısa bir açıklamasını içerir –ki Aristo mantığının mihveri olarak burhan oldukça kısalmıştır –. Onuncu yöntem ise muğalati kıyasları içerir.

²³⁸ Râzî'den 39 yıl önce vefat eden ve Râzî ile aynı bölgede yaşayan Sâvî (ö.1170)'nin *el-Besâir* adlı eserinin tertibi, *en-Necât ve el-İşârât ve't-tenbîhât* ile benzerdir. Sâvî, mantığı hakikî tasavvur olan tanımı ve hakikî tasdik olan burhânı ele alan bir tarzda şekillendirdiğini, yakîn ifade etmeyen cedel, hatâbe ve şiiri ele almayacağını ifade etmesi İbn Sînâ'nın mezkur kitaplarının etkisiyle olsa gerektir. es-Sâvî, *el-Besâir*, s.22; Sâvî'nin mantık konularını tasavvur ve tasdik tertibi aynı olmakla beraber, *el-Besâir*'de kategorilerin başlı başına bir bölüm olarak ele alınması, Râzî sonrası dönemden ayrıldığını gösteren bir veri olarak kabul edilebilir. es-Sâvî, *el-Besâir*, s.49 vd.; Sâvî ve *el-Besâir*'in bir tanıtımı için bk. Kayacık, Ahmet, “Sâvî ve el-Besâir Adlı Mantık Eseri Üzerine Bir İnceleme”, *Felsefe Dünyası*, 2004/1, sy.39, ss.42-54, s.52 vd.; Râzî de çeşitli eserlerinde *el-Besâir*'e atıflar yapmaktadır.

²³⁹ “Nehc, apaçık yol anlamındadır. Namat ise açıklama yollarından biridir. Nehc, Mantık bölümlerine has iken namat, Tabiî ve İlâhî ilmin bölümlerini tanımlamak için kullanılır. Çünkü mantık, burhân ve tanımın yollarını öğretmektedir, bundan dolayı bu bölümlere “yöntemler” anlamında “enhâc” kullanılır. Tabiiyyat ve İlahiyyat babları ise, bizzat kendileri amaçlandığından “ hâl, tavır, edâ ve yol” anlamına gelen “namat” diye adlandırılırlar.” Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, Dârü't-Tibâati'l-Âmire, İstanbul 1290, s.2.

Râzî de İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* ve *Mantıku'l-meşrikiyyîn*'deki konu düzenine uyararak kavram mantığını tasavvurat, hüküm ve çıkarım mantığını ise tasdikât adı altında incelemektedir. Yine İbn Sînâ ile birlikte Râzî mantığın tasavvurat kısmını lafız-mânâ ilişkileri ile beş tümeli inceleyen mukaddimeler ve tanım ile betimi inceleyen maksatlar olarak iki kısımda ele alır. Örneğin; *el-İşârât ve't-tenbîhât* gibi on bölüm üzere tertip edilen *el-Âyâtü'l-beyyinât*'ın ilk kısmı lafız-mânâ ilişkileri ikinci faslı ise tasavvur ve tarifleri incelerken son sekiz bölüm tasdiklere ayrılmıştır.²⁴⁰ *el-Mulahhas*'ta ise bir mukaddime ve iki bütün üzerine tertip edilen mantık bölümünün birinci bütünü tasavvur olarak adlandırılır.²⁴¹

Fârâbî'nin mantık eleştirileri karşısında mantığın meşruiyetini sağlamak için lafızların belli dillere özgü ve anlamın evrensel olduğu vurgusundan sonra İbn Sînâ'nın anlamla beraber lafızlara anlama delâletleri açısından vurgu yapması mantığa delâlet bahsinin girmesine ve kategoriler bölümünün çıkarılmasına sebep olmuştur.²⁴² Bunlara ek olarak beş tümel kavram tanım ve betime bir hazırlık olarak verilir. Böylece Burhân kitabında mantığın içeriği ile doğrudan ilgili olan tanım kısmı kavramların hangi zâtî ya da arazî özellikleriyle tanımlanacağına yönelik teknik bir düzeye indirgenmiş olur. Buna göre yapılan değişiklikler Porphyrios'un *İsâgûcî*'sinin Aristo mantık külliyyâtına bir giriş olarak eklenmesinden çok daha fazladır. Zira her şeyden önce Porphyrios'un *İsâgûcî*'si mantığa değil, Aristo'nun *Kategoriler* kitabına bir giriştir.²⁴³ Ayrıca lafzın mânâyâ delâleti ve mahiyetlere delâlet konuları Porphyrios'un *İsâgûcî*'sinde yer almadığı gibi, bunlara ek olarak tanım bahsinin de bu kitabın muhtevasında yer almadığını zira tanım kısmının Aristo'da *II. Analitikler*'de olduğunu biliyoruz.²⁴⁴ Böylece İslâm mantıkçıları tarafından ve özellikle de Râzî tarafından kavram mantığının tasavvurat adı altında yeni bir şekil aldığını görürüz. Râzî'den sonra da çeşitli eserlerde tasavvur kısmının bu tertip üzere olmasını göz önüne alarak diyebiliriz ki Râzî,

²⁴⁰ Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, (nşr. Muhtâr Cebli), Dâru Sadır, Beyrut 1996, (İbn Ebü'l-Hadid, *Şerhu'l-Âyâtü'l-beyyinât* ile birlikte), s.110.

²⁴¹ Râzî, *Mantıku'l-Mulahhas*, s.4.

²⁴² Durusoy, Ali, "Aristoteles'ten Gazzâlî'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı, *MÜİFD*, İstanbul 2006, sy.28 (2005/1), s.49, 52.

²⁴³ Porphyrios, *İsagoji*, (trc. Hamdi Ragıp Atademir), Atademir Yayınevi, Konya 1948, s.20, 29; Porphyrios, *İsagoge Aristoteles'in Kategorilerine Giriş*, (trc. Betül Çotuksöken), Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s.22, 31; Bingöl, Abdulkuddûs, *Porphyrios ve İsagojisi Üzerine*, Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum 1988, s.ii.

²⁴⁴ Fârâbî'nin *İsâgûcî*'si ise önermelerin açıklanmasını amaçlamakla beraber, beş külliyye, tanım ve betimi de muhtevîdir. Sarioğlu, Hüseyin, "Fârâbî'nin *İsâgûcî*'si", (Ebherî, *İsâgûcî*, (trc. Hüseyin Sarioğlu), İz Yayıncılık, İstanbul 2006, içinde, s.17-23), s.19; Ancak önermeler, bilindiği gibi İslâm mantıkçıları tarafından kanıtların telifi ile ilgili olarak tasdik kısmında ele alınmış, ne önceki ne de sonraki mantıkçılar tarafından kavram mantığında (tasavvurat) ele alınmamıştır.

lafızların mânâlara delâletini ve beş küllî kavramı bir mukaddime olarak ve açıklayıcı sözü (*kavl-i şârih*) –ki tanım ve betimdir– bir amaç olarak mantığa kesin bir şekilde yerleştirmiştir.

Fârâbî ile başlayan gelenekte mantığın ikinci kısmı çıkarım ve ispat mantığını içeren tasdikât kısmıdır. Dolayısıyla tasdikât teorik olarak *Organon*'un geriye kalan yedi kitabını içerir. İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ı ile birlikte Râzî'nin mantık kitaplarını incelediğimiz zaman bu yedi kitabın tasdikât adı altında ele alınmasına rağmen şekil ve muhteva açısından büyük değişiklikleri de içerdiğini görürüz. İbn Haldûn'a müracaat edersek tanım bahisleri burhandan çıkarılarak beş tümele, önermelerin döndürülmesi de önermeler kısmına eklenmiş; kıyas ise maddeleri bakımından değil sonuç çıkarma bakımından incelenmiş ve beş sanat çok kısa yazılmış ya da mantık kitaplarından çıkarılmıştır.²⁴⁵ Bu çerçevede Râzî'nin tasdikât kısmının önermeler, kıyas ve burhandan müteşekkil olduğunu görürüz. Ancak önermeler ve kıyasın sûreti her yönüyle araştırılırken, kıyasın maddeleri açısından araştırıldığı burhan bölümü cedelî, hatâbî, muğâlâtî ve şiiirî kıyasları da içermesine rağmen oldukça kısadır.²⁴⁶ Bu tertip değişikliğinin daha iyi anlaşılması için Kindî ve Fârâbî'ye göre Aristo'nun, *eş-Şifâ*, *el-Mantık* ve *el-İşârât ve't-tenbîhât*'a göre İbn Sînâ'nın, *el-Âyâtü'l-beyyinât* ve *el-Mulahhas*'a göre Râzî'nin mantık konularını tasnifleri tasniflerini karşılaştırmalı olarak vermek gerekmektedir.

²⁴⁵ “"Aks-ü kaziyyeleri" ibâre kısmına eklediler. Çünkü "aks-ü kaziyyeler" bazı cihetleri bakımından kaziyye bahsine tâbidir. Sonradan yetişen bu bilginler kıyastan maddeleri bakımından değil, genel olarak sonuçlar çıkartmak bakımından bahsettiler. Kıyastan, maddeleri cihetinden, bahsi terk ettiler ki, bu mebhaslar: Burhân, Cedel, Hitabet, Şiir ve Safsatadan ibaret olan beş kitaptır. Ancak mantık bilginlerinden bazıları bu maddelerden pek cüzi bir surette bahsettiler. Bunlar, hiç de mevcut olmamış gibi ihmal ettiler. Hâlbuki bu maddeler mantık ilminin dayanakları ve önemli unsurlarıdır.” İbn Haldûn, *Mukaddime*, I/646 vd.

²⁴⁶ Örneğin önermeler bir kenara bırakılırsa kıyasın maddesinin ele alındığı bölümlerin suretine göre ele alındığı bölüme oranı *el-Âyâtü'l-beyyinât*'ta 2/6 sayfa iken *Mantiku'l-Mulahhas*'da ve benzer şekilde *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*'ta ise burhân bölümü “Burhânî İlimlerin kısa bir açıklaması” şeklindeki İbn Sînâ başlığına uygun olarak oldukça kısadır.

Tablo 2: Râzî'nin mantık eserleri ile eş-Şifâ ve el-İşârât mantık bölümlerinin konu tertiplerinin karşılaştırılması

ARİSTO ²⁴⁷ İBN SÎNÂ (eş-Şifâ)	İBN SÎNÂ (el-İşârât ve 't-tenbîhât)	RÂZÎ (el-Âyâtü'l-beyyinât)	RÂZÎ (el-Mulahhas)
----- (Aristo da yok)	1. Mantığın Amacı		Mantığın Amacı ve Konusu
el-Medhal: [İsâgûcî Porphyrios'un Girişi]	2. Beş Tekil Lafız	1. Lafzın Delâleti (Beş Tümel Dahil)	TASAVVURAT 1. Mukaddimeler Lafzın Delâleti Beş Tümel
	Tanım Betim	2. Tarifler (Tanım ve Betim)	2. Maksatlar Tanım Betim
Kategoriler el-Makûlât	-	-	-
Önergeler el-'İbâre	3. Haberî Terkip (Önergeler) 4. Önergelerin Maddeleri Kipleri 5. Önergelerin Çelişği ve Döndürülmesi 6. Önergeler: Değeri ve Kaynağı	3. Önergeler 4. Önergelerin Türleri 5. Önergelerin Çelişği 6. Önergelerin Döndürülmesi	TASDİKAT Önergelerin Hükümleri Tarif ve Taksimi Yüklemli Önergeler Şartlı Önergeler (Muttasıl ve Munfasıl Şartlı Önergeler)
I. Analitikler el-Kıyâs	7. Delillerle İlgili İkinci İşlemler (Kıyas) 8. Şartlı Kıyaslar	7. Kıyas 8. Kıyasın Kipleri 9. Şartlı Kıyaslar	Kıyas (Kıyasın Türleri, Kipleri, Şartlı ve İstisnâî Kıyaslar)
II. Analitikler el-Burhân	9. Burhânî İlimlerin Kısa Açıklaması	10. Burhân (Diğer sanatları da içerir).	Burhân (Diğer Sanatları da içerir).
Topikler el-Cedel			
Sofistler es-Safsata	10. Muğâlât Kıyaslar		
Retorik el-Hatâbe			
Poetika eş-Şiir			

Mantığın tertip ve tasnifindeki bu değişikliklerin içeriği tasavvur ve tasdikata başlıklı bölümlerde aşağıda incelenecektir, ancak bu tertip ve tasnifin klasik mantığın sûriliğine yol açtığı tartışması, üzerinde durulması gereken bir tartışmadır. Aristo mantığına biçimsel olduğu, kıyasın sonucunun öncüllerinden birinde örtük biçimde ifade edildiği, tümdengelim olan kıyasın esasında bir tümevarımı da içerdiği dolayısıyla bunun bir kısır döngü olduğu gerekçeleriyle,

²⁴⁷ Kindî, "Fi kemmiyyeti kütübi Aristotâlis", *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* (nşr. M. Ebû Ridde), Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1950, s.365-368; Fârâbî, *İhsâu'l-'ulûm*, s.45-46.

hem İslâm dünyasında hem batıda eleştiriler yöneltildiği bilinmektedir.²⁴⁸ Ancak her ne kadar biçimsel mantık olduğu iddia edilse de kıyasın maddeleri ve kategorilerin metafizik yönleri nedeniyle Aristo mantığının içeriksel bir yönünün de olduğu aşikârdır. Bir başka açıdan Aristo mantığı salt sûrî mantık olarak değerlendirilemez. Ona göre varlığın varlık olarak araştırılması metafizik ilminin konusu olmakla beraber, mantık ontolojik sahada zihne hareket imkânı verir. Zihnimize ait yanlışlardan bizi koruyacak olan ve zihnimizin doğru işlemlerini sağlayan kuralları koyan mantık, temelini varlığın kanunlarını ortaya koyan metafizikten almak zorundadır. Fikirlerin birleşme ve ayrılmalarını sağlayan mantıkî kanunlar değil, varlık ve mahiyet ilişkilerini sağlayan metafiziktir. Zira ilkeler olmadan ispat imkânsızdır.²⁴⁹

Buna göre İbn Haldûn'un Râzî'ye atfettiği ve eleştirdiği mantığın sûrîleştirilmesi ameliyesinden ne anlamalıyız? Mehran İbn Haldûn'un bahsettiği Aristo mantığının sûrîliği konusunun iki şekilde anlaşılabilirliğini belirtir. Birinci olarak Aristo mantığının sûrîliği Aristo'nun ilim anlayışı ile ilgilidir. Aristo'ya göre tümel olanın ilmi elde edilebilir. Dolayısıyla mantık dış dünyadaki varlığın kendisiyle ilgili değil, ancak maddesinden soyutlanmış sûretler yani tümel kavramlar arası ilişkilerin kanunları ile ilgilidir. Dolayısıyla sûretler olan kavramlar da esasında maddeden yoksundurlar ve sûrîdirler. Mantık da bu anlamda sûrîdir. İkinci olarak Aristo takipçileri mantığın maddesinde uygulanamayacak sembollerini icat ederek mantığı maddesinden tecrit etmişlerdir. İlk Müslüman filozoflar mantığın birinci anlamda yani Aristo'nun anladığı anlamda sûrî olduğunu düşünüyorlardı. Dolayısıyla mantığın hem şekilsel hem içeriksel yönü ile ilgili eserler verdiler. Râzî'den itibaren ise mantığın ikinci anlamda sûrî olduğunu düşünmeye başladılar, bu sebeple mantığın içerik ve tertibini değiştirdiler. Mantığın içerikle ilgili kısımlarını mantıktan çıkardılar.²⁵⁰

Mantığın sûrîliği noktasında Mehran'ın belirttiği bu iki perspektiften bakıldığında Meşşâî geleneğin ve Râzî'nin mantığın birinci anlamda sûrî olduğu konusunda bir tereddütlerinin olmadığını söyleyebiliriz. Zira mantığın konusu Râzî'ye göre ilk ma'kûller arası ilişkiler yoluyla akledilen ikinci ma'kûllerdir. Bu da demektir ki esasen mantık sûretlerin biri diğerine konu, yüklem, cins fasıl ve tür olarak yüklenmesiyle meydana gelen ikinci sûretlerle ilgilenir.²⁵¹ Dile bağlı olması, ilkelerini metafizikten alma zorunluluğu ve aklın ilkelerinin

²⁴⁸ Taylan, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, s.160 vd.; Durusoy, Ali, "Kıyas" md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2002, XXV/528; İbn Haldûn, *Mukaddime*, I/646 vd.; Yıldırım, Cemal, *100 Soruda Mantık El Kitabı*, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1976, s.117 vd.; Toktaş, Fatih, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s.51 vd.

²⁴⁹ Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, s.75, 88, 96.

²⁵⁰ Mehran, "Mukaddimetü mütercim", *a.g.e.*, s.24-27.

²⁵¹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık*, I/5; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/47, 48; *Mantıku'l-Mulahhas*, s.9 vd.

varlığın gerçekliğine uyduğu düşüncesi ile hareket eden Aristo mantığının tamamen içerikten soyutlanamayacağı²⁵² çekincesini koyarak diyebiliriz ki: Râzî mantığın içeriksel yönünün tasfiyesi ve sadece biçimsel yönünün ele alınması noktasında da mantığın sûrîleşmesine katkıda bulunmuştur.

Özetle Râzî mantığın bir alet ilmi olduğunu kabul etmiştir. Mantık müstakil bir alet ilmi olarak tanımlanınca mantığın içeriksel konularının işlenmediğini ve felsefenin diğer alanlarıyla da ilgisinin kesildiğini görürüz. Râzî'ye göre mantığın konusu ikinci ma'kûllerdir ve esasen bunlar ilk ma'kûllerin çeşitli nispetlerle yeniden ele alınmalarından ibaret olan zihnî suretlerdir. Mantığın mahiyeti ve konusuna bağlı olarak onun tertibinde de bazı değişiklikler yapılmıştır ki bunları şöylece sıralayabiliriz: Lafızların mânâlara delâleti konusu ve mantığa bir giriş olarak Îsâgûcî mantığa dâhil edilmiştir. Ancak Îsâgûcî sadece Porphyrios'un *Îsâgûcî*'si gibi beş tümelden ibaret değildir. Aristo'da burhanda incelenen tanım bahsi, beş tümelin maksatları olarak Îsâgûcî'ye eklenmiştir. Kategoriler ontolojik karakterleri dolayısıyla mantıktan çıkarılmıştır. Önergeler Aristo'da olduğundan çok daha geniş şekliyle işlenmiştir. Kıyasın sureti açısından üzerinde durulduğu kadar maddesi açısından kıyas üzerinde durulmamış ve hatta maddesi açısından kıyaslar olarak beş sanat terkedilmiştir. Bütün bunlara bağlı olarak Râzî tarafından mantık burhana dayalı felsefî ilimlerle ilişkisi kesilerek sûrî bir karakterebüründürülmüştür. Böylece dinî ilimler ve özellikle de kalam açısından mantık yöntem ve alet olmak dışında içerikten soyutlanmış bağımsız bir ilim haline dönüşmüştür.

2. Kavramlar ve Tanımlar

2.1. Tasavvur ve Tasdik

İlk defa Fârâbî'de gördüğümüz tasavvur ve tasdik ayrımı²⁵³ İbn Sînâ'da, Aristo'nun kavramdan önermelere, önermelerden kıyasın şekline ve bilimsel ispat ilkeleri olarak burhana ulaşan mantık konu düzenini içerir bir hâle gelmiştir. Buna göre kavram mantığı olarak tasavvurat Aristo'nun kategorilerine karşılık gelmesi gerekir. Ne var ki bazı eserleriyle İbn Sînâ'nın ve bu eserlerin düzenini izleyen Râzî'nin tasavvurat kısmında kategoriler yerine beş tümeli ve tanım konularını ele aldığını görürüz. Mantığın konu düzenindeki bu değişikliklerin yanında Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelik epistemolojik eleştirilerinin önemli bir kısmı mantığın tasavvurat bölümünde dile getirilmiştir. Bundan dolayı araştırmamızın bu bölümünde Râzî'nin

²⁵² Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1970, s.14 vd.; Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, s.75 vd.

²⁵³ Bolay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Kavram Anlayışı*, s.7 vd.

bilgi felsefesi çerçevesinde İbn Sînâ'nın tasavvur ve tanım teorisine yönelik eleştirileri incelenecektir.

Hüküm mantığına giden yol müfret kavramlardan yani tasavvurlardan geçmektedir. İbn Sînâ üçgen isminin mahiyetini bilmek²⁵⁴ ve insanın mahiyetini bilmek²⁵⁵ gibi müfret bir mahiyetin kavranması şeklinde basit tasavvurlardan ve tasdik yapısında olmakla beraber tasdik edilmemiş anlamlardan oluşan tasavvurlardan bahsetmektedir.²⁵⁶ Buna göre bir şeyin isminin mahiyetini bilmek isme göre tasavvur, bir şeyin mahiyetini bilmek de şeyin zâtına göre tasavvurdur.²⁵⁷ Ayrıca form itibarıyla “boşluk vardır” gibi öznenin tasdik etmediği bir cümle, tasdik gerektirmeyen “şunu yap” gibi bir emir cümlesi ve “o yürüyor mu? gibi bir soru cümlesinin anlamını kavramak da tasavvurdur ve bunlar da tasdik formunda olmakla beraber tasdik edilmemiş tasavvurlardır.²⁵⁸ Şeyin varlığı ve varlık nedeni bilindikten sonra mahiyeti soruluyorsa bu zât bakımından onun ne olduğunu öğrenmeye yönelik bir sorudur. Ancak bir şeyin varlığı bilinmeden isminin mahiyeti ve bundan sonra onun varlığı ve niçin var olduğu sorulabilir. Bu durumda örneğin; “boşluk” ve “Anka” hakkındaki “nedir” sorusu zât bakımından değil, isim bakımından mahiyeti talep etmeye yöneliktir.²⁵⁹ Buna göre İbn Sînâ bir şeyin tasavvurunun o şeyin varlığının bilinmesi ile ilgili olmadığını düşünmektedir. Tasavvur mahiyetin var olup olmaması ile ilgili değil, mahiyetin kendisiyle ilgilidir. Bundan dolayıdır ki varlığı varlık nedeni sabit olan bir şeyin mahiyetini araştıran soruların düzeni ile varlığı ve varlık nedeni bilinmeyen bir şeyin mahiyetini araştıran soruların düzeni farklıdır.

Râzî tasavvuru zihnimizde hazır olan bir sûret olarak hakkında dış dünyadaki varlığına ya da yokluğuna uygun olmak ya da olmamak bakımından olumlu ya da olumsuz hüküm verilmemiş idrâk şeklinde tarif etmektedir.²⁶⁰ “İnsan” sözünde olduğu gibi ilk olarak manasını anlamak ve olumlu ya da olumsuz hüküm vermeksizin bir mahiyeti idrak etmek tasavvurdur.²⁶¹ Tasavvur bir şeyin mahiyetinin zihinde tasavvuru olarak kuvvetlilik ya da zayıflık taşımadığından zan ya da ilim diye kesinlik derecelerine de ayırlamaz.²⁶² Râzî tasavvurları

²⁵⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, I/182.

²⁵⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.43.

²⁵⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, 97; *eş-Şifâ, el-Mantuk: el-Medhal*, s.17 vd.; *Mantuku'l-meşrikiyyîn*, s.9.

²⁵⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, I/182; *en-Necât*, s.104; *Mantuku'l-meşrikiyyîn*, s.9; *eş-Şifâ, el-Mantuk: el-Burhân*, s.69.

²⁵⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.97; *eş-Şifâ, el-Mantuk: el-Medhal*, s.17; *Mantuku'l-meşrikiyyîn*, s.9 vd.

²⁵⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.104; *eş-Şifâ, el-Mantuk: el-Burhân*, s.69.

²⁶⁰ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/43, II/271; *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantuk*, I/11; *Muhassal*, s.16; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/490.

²⁶¹ Râzî, *Me'âlimu 'usûli'd-dîn*, s.23.

²⁶² Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantuk*, I/12.

müfret mahiyetlerle sınırlı tutarak İbn Sînâ'nın tasdik yapısındaki tasavvurlarını tasavvur değil tasdik olarak kabul etmektedir. Zira Râzî hükmün yokluğu ile yoklukla hüküm vermenin başka şeyler olduğunu, yoklukla hüküm vermede hükmün sabit olduğunu ama kendisiyle hüküm verilen şeyin sabit olmadığını, hükmün yokluğunda ise konuya yüklem yüklenmediğini belirtir.²⁶³ Râzî üçgen isminin manası ile üçgenin manasının tasavvur olarak farklı olduklarını, birincinin isme göre tasavvur olduğunu ve tasdiki öncelediğini belirtir. Râzî'ye göre üçgen isminin manasını anlamayan üçgenin varlığını tasdik edemez. İkincisi ise hakikate göre tasavvurdur. Hakikate göre tasavvurun varlığı tasdikten sonradır, zira varlığı olmayanın özünde gerçekliği yoktur.²⁶⁴

Râzî'ye göre bir hakikatin olumlama ya da olumsuzlama olmaksızın idrak edilmesi tasavvur, bu hakikate olumlama ya da olumsuzlama ile hükmedilmesi ise tasdiktir. Bir başka deyişle tasdik, tasavvurların nispeti üzerine olumlu ya da olumsuz hükümdür.²⁶⁵ Bununla birlikte Râzî'nin kendisinden sonraki Ebherî, Sirâceddin el-Urmevî, Tûsî, Kazvinî, Kutbüddin er-Râzî ve daha birçok mantıkçıyı meşgul eden esas tanımını tasdik bir toplam (mecmû') olduğu üzerine kuruludur. Râzî'nin tasavvur ve tasdik tanımındaki "mecmû'" anlayışı görüldüğü kadarıyla klasik dönemde çok yaygın bir tartışma konusudur.²⁶⁶ Buna göre her tasdik tasavvurların toplamından ibarettir.²⁶⁷

Tartışmayı Kutbüddin er-Râzî'nin anlatımıyla sürdürürsek; "İnsan yazıcıdır." önermesinde dört tasavvur vardır. "İnsanın idraki" kendisine hükmedilenin (mahkûmun aleyh) tasavvurudur. "İnsan" ise tasavvur edilen mahkûmun aleyhdir. "Yazıcının idraki" kendisiyle hükmedilenin (mahkûmun bih) tasavvurudur. "Yazıcı" ise tasavvur edilen mahkûmun bihtir. Yazmaklığın sübûtunun nispetinin idraki ise hükmî nispetin tasavvurudur. Yani nispetin gerçekleşip gerçekleşmediğinin idraki hükümdür.

İmdî "hüküm, idraktır" demenin anlamı tasdik bir toplam olduğunu kabul etmektir. Buna göre kendisine hükmedilen (insan), kendisiyle hükmedilen (yazıcı), nisbet hükmünün tasavvuru (dır) ve hükmün kendisinin tasavvuru (insan yazıcıdır) şeklindeki dört tasavvurun toplamı tasdik olur. Hükmün idrak olduğunu kabul etmeyene göre ise tasdik üç

²⁶³ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık*, I/ 11; *Nihâyetü'l- 'ukûl*, vr.2a.

²⁶⁴ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık*, I/24.

²⁶⁵ Râzî, *Muhassal*, s.16; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/43; *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık*, I/11.

²⁶⁶ Râzî'nin bu fikirleri Ebherî, Urmevî, Tûsî, Kazvinî, Kutbüddin er-Râzî ve daha başka mantıkçılar tarafından geniş bir şekilde nakledilmiştir. Meybûdî, Beyhakî ve Muhammed es-Serahsî arasında geçen aynı konudaki tartışmaya atıf yaparak tartışmanın yaygınlığına işaret etmektedir. el-Meybûdî, Hüseyin b. Muinüddin, *Şerhu'ş-Şemsîyye*, İstanbul 1289, s.11.

²⁶⁷ Râzî, *Mantiku'l-Mulahhas*, s.7.

tasavvurun mecmuu olur ki Fahreddin er-Râzî'nin görüşü de budur. Filozoflara göre ise tasdik sadece hükümdür. Bu durumda kısaca Fahreddin er-Râzî'nin ve filozofların özellikle de İbn Sînâ'nın konumunu karşılaştırsak iki görüş arasında bazı farklar vardır. a) Filozoflara göre tasdik basittir, yani sadece hükümdür. Fahreddin er-Râzî'ye göre ise tasdik, önermenin konusunun, yüklemnin ve bağlacının da dâhil olduğu mürekkep bir durumdur. b) Filozoflara göre konu (insan) ve yüklem (yazıcı) tasavvuru tasdik dışındadır ancak tasdik şartıdır ya da başka bir ifadeyle tasdik için konu ve yüklem tasavvuru şarttır (şart) ancak bu, tasdik dışındadır. Fahreddin er-Râzî ise konu ve yüklem tasavvurunu, tasdik yarısı (şatr) olarak kabul etmektedir. c) Filozoflara göre hüküm tasdik kendisidir; Fahreddin er-Râzî'ye göre ise hüküm sadece tasdik bir parçasıdır.²⁶⁸ Kutbüddin er-Râzî, el-Urmevî'nin Fahreddin er-Râzî'nin görüşünü tercihi münasebetiyle aynı konuyu *Metâli 'u 'l-envâr* şerhinde de işlemeye devam etmektedir.²⁶⁹ Kısaca Râzî'ye göre tasavvur hükümsüz idrak; tasdik ise tasavvurlar ve hükümle birlikte idraktır.

Ebherî de Râzî'nin tasdiki tasavvurlarla hükmün birlikte meydana getirdiği toplam (mecmû') karşılığı kullandığını belirterek eleştirmektedir. Aynı eleştiriyi yönelten Tûsî de bunun filozofların anlayışına ters olduğunu zira onlara göre tasdik tasavvur olmaksızın tek başına hüküm olduğunu nakletmektedir.²⁷⁰ Cürcânî ise tasdik hükmün kendisi değil, hükme bitişik olarak ortaya çıkan idrak olduğunu ifade etmektedir. Yine İbn Sînâ'nın aksine Râzî'nin tasavvurları sadece müfret mahiyetlerle sınırlamasına karşılık Cürcânî tasavvuru müfret mahiyetler yanında, “düşünen insan” ifadesinde olduğu gibi kayıtlı bir nispet bulunması ya da “vur” emrinde olduğu gibi inşaî bir ifade olması ya da “Zeyd'in oturması konusunda şüphe içinde olunması” gibi henüz bir karar verilmemiş haberî ifadeleri de hüküm içermediklerinden dolayı tasavvurî bilgi olarak kabul etmektedir.²⁷¹

Ebherî, Tûsî ve Cürcânî'nin eleştirilerinden de anlaşıldığı üzere İbn Sînâ'nın tasdiklerin tasavvurla birlikte bulunduğu şeklindeki ifadelerini Râzî parçanın bütüne girmesi gibi tasavvurun da hükümle birlikte tasdik parçası olarak anlama girdiğini düşünmüştür. Oysa Ebherî ve Tûsî'nin de işaret ettikleri gibi İbn Sînâ tasdikten tasavvurların ve hükmün toplamını anlamamaktadır. “Tasdik tasavvurla birlikte bulunur.” derken İbn Sînâ'nın kastettiği şudur:

²⁶⁸ er-Râzî, Kutbüddin, *Tahrirü 'l-kavâidi 'l-mantikiyye fî şerhi 'r-Risâleti 'ş-Şemsiyye*, Tophâne-i Âmire, İstanbul 1269, s.7, 16; Meybûdî, *Şerhu 'ş-Şemsiyye*, s.11.

²⁶⁹ er-Râzî, Kutbüddin, *Levâmiu 'l-esrâr fî şerhi Metâli 'i 'l-envâr*, Hacı Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul 1330 (el-Urmevî, Sirâceddin, *Metâli 'u 'l-envâr* ile birlikte).

²⁷⁰ Ebherî, *Kitâbü 'ş-Şükûk: Hâşiye 'ale 'l-Mulahhas*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2319, vr.2a; et-Tûsî, Nasîrüddîn, *Telhîsü 'l-Muhassal*, Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, Kahire ts. s.16.

²⁷¹ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I/60 vd.

Örneğin; “İnsan canlıdır.” sözü bir bütün olarak zihinde var olması yönünden tasavvurdur ve o iki şeyin arasındaki nispetten zihinde meydana gelen aklî sûret için “evet, bu nefsül emrde yani gerçekte varlıkta da böyledir.” şeklindeki tek başına hüküm ise tasdiktir.²⁷²

İbn Sînâ’ya göre her bilgi ya tasavvurdur ya da tasdiktir. Bir şeyin bilinmesi bazen sadece tasavvurla olabilirken bazen de tasavvurla birlikte tasdikle bilinir.²⁷³ Buna göre tasavvur tasdik içermezken, her tasdik tasavvurla birlikte bulunur.²⁷⁴ Râzî ve Tûsî’nin de belirttiği üzere “tasavvurla birlikte tasdik” ifadeleri, tasavvur ve tasdik arasında bir inadın olmadığını anlatmak için kullanılmıştır.²⁷⁵ Bununla birlikte Râzî İbn Sînâ’nın kullandığı bilgi “ya tasavvurdur ya da tasdiktir.” şeklindeki kalıbın bilginler arasında bir tartışma olmaksızın kullanıldığını belirtmesine ve kendisi de türlü yerlerde bu kalıbı kullanmasına rağmen,²⁷⁶ bu ifadeleri çeşitli eserlerinde eleştirmekten de geri durmamıştır. Râzî’ye göre bu kalıpta kullanılan “ya ... ya...” edatları “inad”ı gerektirdiği için bir bilginin tasavvur ise tasdik olmadığını, tasdik ise tasavvur olmadığını ifade etmektedir. Oysa tasavvur ve tasdik arasında “bilgi biri ise diğeri değildir” şeklinde bir “inad” söz konusu değildir. Hâlbuki her tasdikte tasavvurun bulunması şart olmasına rağmen, tasavvurda tasdik bulunmaz. Râzî bilginin tasavvur ve tasdiklerden oluştuğunu ifade eden “ya... ya...” kalıbı yerine “tasavvur ya tasdiksizdir (salt tasavvur), ya da tasdiklidir (tasavvuru da içeren tasdik)” şeklinde bir ifadenin daha doğru olacağını belirtmektedir.²⁷⁷ İbn Sînâ’nın tasavvurun tasdiksiz olduğunu ve her tasdiklin tasavvurla birlikte bulunduğunu belirttiğini²⁷⁸ göz önüne aldığımızda bu öneri ve eleştirinin ancak gramatik bir değerinin olduğunu ifade edebiliriz.

İbn Sînâ her tasavvur ve tasdiklin bir araştırma sonucu elde edildiğini ya da ilksel olarak (ibtidâen) gerçekleştiğini belirtir.²⁷⁹ Tasavvur kavli şârih denilen tanım ve betimle; tasdik ise hüccet denilen kıyas ve istikrâ gibi aklî çıkarımlarla elde edilir.²⁸⁰ Buna göre elde edilen bilgilerin kanıtlama sürecinde kanıtların kendisinde son bulan ama kendisi kanıtlanmayan apaçık bilgilerin bulunması gerekir. Dolayısıyla kazanılan bilgiler, vasıtasız elde edilen

²⁷² İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Burhân*, s.53; Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, s.16.

²⁷³ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.43, 97; *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Burhân*, s.51.

²⁷⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, I/182; *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Medhal*, s.17; *Mantıku'l-meşrikiyyîn*, s.9-10.

²⁷⁵ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık*, I/24 vd.; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I/182

²⁷⁶ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık*, I/12; *el-Metâlibü'l-âliye*, I/49, III/103; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/271.

²⁷⁷ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık*, I/24 vd.; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/490.

²⁷⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, I/182; *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Medhal*, s.17; *Mantıku'l-meşrikiyyîn*, s.9.

²⁷⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.97.

²⁸⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, I/184-185; *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Medhal*, s.17; *Mantıku'l-meşrikiyyîn*, s.9-10.

kendiliğinden apaçık olan ilkelere dayanmak zorundadır.²⁸¹ Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre bir şey eğer bütün yönleriyle biliniyorsa ya da hiçbir yönden bilinmiyorsa onun bilinmek için talep edilmesi söz konusu olamaz. Ancak bu hiçbir tasavvurun elde edilemeyeceği anlamına gelmez. Örneğin; tümel olarak ikinin çift olduğunu bilen birinin Zeyd'in elindeki sayının tek ya da çift olduğunu bilmemesi mümkündür. Buna göre Zeyd'in elindeki sayının tek ya da çift olduğunu bilmemek, ikinin çift olduğu tümel bilgisiyle çelişmez.²⁸²

Râzî'nin tasavvur ve tasdiklerin elde edilmesi konusunda iki farklı görüşünün olduğunu görmekteyiz ki bunlardan ilki tasavvur ve tasdiklerin tamamının bedihî olduğu, ikincisi ise tasavvur ve tasdiklerin bir kısmının bedihî diğer bir kısmının da kesbî olduğudur. Esasen bu iki görüş birbirini tamamlar niteliktedir. Çünkü tasavvurların kesbî olmadıklarını ifade etmek bütün tasavvurların bedihî olanlara dayanması gerektiğini ifade etmenin bir ön şartıdır. Ancak onun farklı eserlerinde tasavvur ve tasdiklerin kesbî mi yoksa bedihî mi olduğu konusundaki farklı ifadelerinin yine de onun bu konudaki fikrinin ne olduğu ile ilgili kesin bir sonuca gitmeyi engellediğini söyleyebiliriz.

Râzî'nin birbiriyle farklı bu iki görüşünün ilkinin İbn Sînâ'nın bilinmeyenlerin bilinenlere dayanılarak çıkarılabileceği ve kesbî bilgilerin bedihî olanlara dayanılarak elde edilebileceği görüşünün eleştirisi olduğu belirtilebilir. Râzî'nin tasavvur ve tasdiklerin bir kısmının bedihî bir kısmının ise kesbî olduğu konusundaki görüşlerinin ise İbn Sînâ'nın görüşleriyle paralel olduğunu belirtebiliriz.²⁸³

2.1.1. Tasavvur ve Tasdiklerin Bedihî Oluşu

Bilginin başlangıçta bedihî (zarûfî) olduğu fikrinin *el-Âyâtü'l-beyyinât*, *el-Erba'în*, *Muhassal*, *el-Metâlibü'l-âliye*, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme* ve *Tefsir* gibi kronolojik olarak farklı dönemlerde yazılmış eserlerde ifade edildiği ve özellikle son üç eserin Râzî'nin son on yılında yazıldıkları göz önüne alınırsa,²⁸⁴ bu fikrin Râzî'nin belli bir dönemine hasredilmesinin mümkün olmadığı ortaya çıkacaktır. Râzî tasavvurların kesbî olmadığını açıkça ifade ederek

²⁸¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.97; *eş-Şifâ*, *el-Mantık*: *el-Burhân*, s.112.

²⁸² İbn Sînâ, *en-Necât*, s.92; *eş-Şifâ*, *el-Mantık*: *el-Burhân*, s.73-75.

²⁸³ Haklı, Şaban, *Müteahhirin Dönemde Felsefe Kelam İlişkisi: Fahreddin Râzî Örneği*, (Doktora Tezi) MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001, s.49-50.

²⁸⁴ Kaplan, Hayri, "Fahrüddin er-Râzî'nin Sadruddin es-Serahsî'ye Gönderdiği Mektup", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.2, sy.1 (Ocak-Haziran 2002), s.116 vd.

tasavvurların tamamının bedihî olduğunu ifade etmektedir.²⁸⁵ Râzî'nin bilgilerin tamamının bedihî saymasının nedenleri üzerinde durmak gerekmektedir.

Genellikle mantık kitapları bilginin (el-‘ilm) tasavvur ve tasdik diye ayrıldığını ifade etmektedirler. Tasavvur ve tasdikler de kendi aralarında bedihî ve kesbî olanlar şeklinde ayrılmaktadır. Buradan hareketle bedihî olmayan tasavvurlar, bedihî olan tasavvurlardan tanım yoluyla çıkarılmaktadır. Aynı metotla kesbî olmayan yargılar da bedihî önermelere dayanmaktadır. Eğer bütün yargılar başka önermelerden elde edilseydi sonsuz bir zincirleme gerekirdi. Bunun için bütün yargıların dayanacağı bedihî önermelerin olması gerekmektedir. Râzî aşağıda geleceği üzere birçok eserinde kendisinin de ifade ettiği bu genel İslam mantık geleneğine karşı çıkararak tasavvurları ve dolayısıyla tasdiklerin tanımla kazanılmasını mümkün görmemektedir.²⁸⁶

Bu konu tahlil edilirken öncelikle Râzî'nin tasavvurların elde edilmesinin mümkün olmamasının dayanaklarını araştırmak, ardından tasavvurların elde edilmesine ve tasavvur oluşturmaya götüren bir yöntemin olup olmadığıyla ilgili onun düşüncelerini aktarmak gerekmektedir.

Tasavvurların tamamen bedihî olduğu fikrinin ilk dayanağının sırasıyla Platon'da, Aristo'da, İbn Sînâ'da ve Bağdâdî'de geçen Menon diyalogu olduğu belirtilebilir. Menon'a göre bir bilgiyi talep eden kimse ya bildiğini talep eder ya da bilmediğini talep eder. Bilineni talep anlamsızdır. Bilmediğini talep eden onu bulduğunda nasıl tanıyacaktır? Sokrat bu problemi geometrik bir şeklin açıklamasını göstermeyi üstlenerek bilinmeyen bir duruma bilinenle nasıl ulaşıldığını göstermek istemiştir. Eflâtun ise bu problemi öğrenmenin hatırlamadan ibaret olduğunu belirterek aşmayı denemiştir. İbn Sînâ hiçbir yönüyle bilinmeyen ve her yönüyle bilinenin talep edilemeyeceği noktasında Menon'un görüşlerine katılmaktadır. Ancak buna rağmen hiçbir tasavvurun elde edilemeyeceğini iddia etmek de yanlıştır. Zira bir şey tasavvuru açısından bilfiil bilinir, tasdik yönüyle de bilkuvve bilinirse onun bilinmeyen özel yönü bu iki

²⁸⁵ Râzî, *Muhassal*, s.16; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/44; *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s.115.

²⁸⁶ Falaturi, A. Džavad, "Fakhr al-Din al-Râzî's Critical Logic" *Yadname-i İraniye Minorsky* (haz. Mücteba Minovi-İrec Afşar) Tahran 1969, içinde), ss.51-79, s.57.

bilgi ile elde edilebilir. Bir tümel bilgi biliniyorsa, tekil olan bir bilinenin bu tümel bilgiye dâhil olduğunu bilebiliriz.²⁸⁷

Birinci görüşüyle Râzî İbn Sînâ'nın bu çözümünü yeterli görmemekte ve Menon'un fikirleriyle paralel bir şekilde bilinenin de bilinmeyenin de araştırılmasının mümkün olmadığından hareketle tasavvurların ve tasavvurlara dayanan tasdiklerin bedihî olduğunu ifade etmektedir. Onun bu konudaki görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür:

a) Bilinen bir şeyin araştırılması mümkün değildir. Zira bilinenin bilinmesi dolayısıyla tekrar araştırılması imkânsızdır.

b) Hakkında hiçbir şey bilinmeyen bir şeyin araştırılması da mümkün değildir. Zira hakkında hiçbir şey bilmediği bir şeyden insan tamamen habersizdir. Bu nedenle de onun hakkında bir araştırma isteği imkânsızdır.

c) İki çelişğin tek bir konuda birleşmelerinin imkânsızlığından dolayı bir konunun bir açıdan bilinmesi bir başka açıdan bilinmemesi de mümkün değildir. Bilinen ve bilinmeyen bir konuda olsa bile bu durumda ilk iki şıkta olduğu gibi konunun bilinen yönünü araştırmak bilinenin araştıramayacağı ilkesinden hareketle imkânsızdır. Yine konunun bilinmeyen yönünü de bilinmeyenin araştıramayacağı ilkesinden hareketle imkânsızdır.²⁸⁸ O halde bütün tasavvurların ve tasdiklerin bedihî olması gerekir.

Râzî'nin tasavvurların kesbî olmadıklarına dair diğer bir delili tanımla ilgilidir. İbn Sînâ'nın aksine Râzî tasavvurların tanımla elde edilemeyeceğini ifade etmektedir. Buna göre tasavvurların bilinmesi; a) ya zâtî özellikleri dolayısıyladır: bir şeyin zâtî özellikleri ile tanımı, kendisiyle tanımlanması demek olacağından bu kısır döngüdür. Bazı zâtî özellikler ile olan tanımın da tasavvurun tamamını vermesi mümkün olmadığına mahiyetin eksik bir bilgisi olacaktır. b) ya da onlara ilişkin arazî özellikleri dolayısıyladır. Arazî özellikler ile yapılan tarif de tanım değil betim olacaktır ya da başka varlıklara da ait olabilecek arazî özelliklerin sıralanmasından ibaret olacaktır. Her hâlükarda tanım ve betime burhan ikame etmek mümkün

²⁸⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Burhân*, s.74 vd.; Menon diyalogunun kaynağı için bk. Plâton, "Menon (Erdem Üstüne)" (trc. Adnan Cemgil), *Diyaloglar I*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, içinde, s.137-188) s.162. vd.; Aristo, *Organon IV İkinci Analitikler* (trc. H. Ragıp Atademir), MEB, İstanbul 1951; s.5; el-Bağdâdî, Ebü'l-Berekât, *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme I-III*, Dâru'l-Mearif el-Osmaniyye, Haydarabad 1357, I/40, 41 vd.

²⁸⁸ Râzî, *Muhassal*, s.17; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/44; *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s.118; *Mantıku'l-Mulahhas*, s.103-104; *el-Erba'in*, II/321; Râzî, *Tefsir*, II/101-102, 222; XXIV/179; Râzî, bu görüşleri bazen Cebriyye'ye nispet eder. *Tefsir*, II/156 vd.

değildir. Sonuç itibariyle “kavl-i şârih”le tasavvuru elde etmek mümkün değildir.²⁸⁹ Melek ve ruhun mahiyetlerinin tasavvurunun kişi tarafından talep edilebildiği şeklindeki itiraza ise Râzî, melek ve ruhun mahiyetlerinin tasavvurlarının lafzın tefsiri ya da varlıklarına burhan ikame etmek suretiyle istendiğini oysa bu işlemlerin tasavvur değil tasdik olduğunu belirterek karşı çıkar.²⁹⁰

Râzî’nin *el-Mulahhas* ve *Muhassal* adlı eserlerinin her ikisine de şerh yazan Kazvinî ise tasavvurun tanımının parçalarının sayılmasına indirgenmesinin kısırdöngüye neden olacağını, tasavvurun bir bütün olarak tanımlanması gerektiğini söyler. Bu tanım terkipteki bileşenlerin hepsinin toplamıyla olmalıdır. Bu nedenle mahiyete uygun arazlar bilindiğinde de tanımlananla tanım arasında özdeşlik mümkündür.²⁹¹

Tasavvurların kesbî olmamasının bir sonucu olarak Râzî’nin tasdiklerin de elde edilmelerinin imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Onun tasdikatin kesb edilmesinin mümkün olmadığını iddia ettiği örnekler bazen Cebriye’ye nispet edilmekle ve tasavvurların bilinmemesi nedenleriyle örtüşmektedir. Diğer yandan bu konuda ileri sürülen deliller bazen istidlâlî bilgilerin kesinlik ifade etmediği şeklinde de formüle edilmiştir.

Râzî’nin tasdiklerin ve dolayısıyla herhangi bir ilmin elde edilmesinin mümkün olmamasını dayandırdığı ilk örnek bilginin zarûrî ve nazarî şeklindeki ayrımıdır. Buna göre insan bir şey bildiğinde o bilgiye dair bir itikada sahip olur. Bu itikadın zarurî olması yanlıştır. Çünkü bazı bilgilerimizin diğer bazı bilgilerimizden daha zayıf olması söz konusudur. Bilginin nazarî olması da yanlıştır, çünkü zarûrî olmayan bilgiler zarûrî bilgilere dayandırılmalıdır, aksi halde teselsül kaçınılmazdır. Eğer nazar belli bir sonuca ulaştırıyorsa bütün insanların tek bir konuda aynı fikirde olmaları gerekir. Oysa insanlar farklı düşünmektedirler.

Tasdiklerin kesinlik ifade etmediklerinin bir başka örneği Râzî’nin muhtemelen Gazzâlî’nin tecrübesine atıf yaparak tefekkür neticesinde bir bilgiye sahip olan, ancak sonra bunun yanlışlığını görüp başka bir düşünceye sahip olan âlimler bildiğini, yeni oluşan bilginin de ilk bilgi gibi dayanaktan yoksun olabileceğini belirtmektedir. Sonuç itibariyle bu metotla tefekkür ve istidlalden elde edilen herhangi bir inancın sıhhatine kesinlikle hükmetmek mümkün değildir.

²⁸⁹ Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s.120, 123, 127; *Muhassal*, s.17, 18; krş. İbn Teymiyye, *er-Reddû ‘ale’l-mantukıyyîn*, İdâretü Tercümânî's-Sünne, Lahor 1976, s.358.

²⁹⁰ Râzî, *Muhassal*, s.18; *Nihâyetü'l-‘ukûl*’da ise melek, cin ve ruh tasavvura örnek verilir. vr.2a.

²⁹¹ Kazvinî, *el-Mufasssal fî şerhi’l-Muhassal*, 3a-3b.

Tasdiklerle ilgili bir başka iddia Menon paradoksunun tasdiklere uygulanmasından ibarettir. Buna göre eğer netice biliniyorsa onu elde etmeye çalışmak imkânsızdır. Çünkü eldeki bir bilgiyi yeniden elde etmek imkânsızdır. Eğer netice bilinmiyorsa zihin ondan habersiz demektir. Habersiz olunan şeyi talep etmeye yönelmek imkânsızdır.

Tek bir mukaddime netice vermez, netice veren iki mukaddimenin tamamıdır. Oysa insan aynı anda aklında iki bilgi tutamaz ki sonuca ulaşabilsin. Râzî'nin psikolojik tahlillerine dayanan bu iddia metafizik konularda istidlalin ilim ifade etmeyeceğini iddia eden bilginlerin ifadeleriyle desteklenmektedir. İnsanın varlığa dair en belirgin bilgisi kendi nefsiyle ilgili bilgisi iken dahi ondaki muğlâklık son derece ileri boyuttur. Dolayısıyla diğer varlıklar hakkındaki bilginimizin bir değer ifade etmediği söylenebilir.

Tasdikler konu ve yüklem şeklinde iki tasavvurdan oluştuğuna göre ve tasavvurlar da Râzî'nin bu anlayışıyla bedihî olduklarına göre tasdiklerin de bedihî olmaları gerekir.²⁹²

Râzî bir başka yerde konuyla ilgili üç temel adım olduğunu söyler. Birinci adımda tasavvurların bedihî oldukları kesbî olmadıkları ispatlanmalıdır. Râzî açısından bu ispat edildiğine göre ikinci adım bedihî olan tasdiklerin kesbî olmadıklarını açıklamak gerekir. Buna göre konu ve yüklem şeklindeki iki tasavvur insan zihninde hükmün meydana gelmesini gerektiriyorsa müspet ya da menfî bu zorunlu olarak bilinir. İkincisi durumunda ise kesin bir hükme ulaşmak mümkün değildir. Üçüncü adımda ise bütün tasdiklerin kesbî olmadıklarını açıklamak gerekmektedir. Buna göre ilk iki adımdaki delillerden farklı olarak insanın gücünün tasdikleri elde etme noktasındaki yetersizliğidir ki bu da bütün tasdiklerin insan gücünü aşan bir şekilde verili olduğunu ifade eder.²⁹³

Râzî'nin kıyas eleştirisiyle ilgili son delili kuşkusuz en önemlisidir. Bu, Aristo kıyasına zaten bilinenin totolojik bir şekilde tekrarı olduğu şeklindeki yeni bilgiler elde etmedeki yetersizliğine yönelik eleştirilerin ifade ettiği temel düşüncüyü taşımaktadır. Ancak bu, Râzî'nin Aristo kıyasının “kısırdöngü” taşıdığı iddiasında bulunduğu anlamına gelmemektedir. Râzî'nin bu eleştirileri ile İbn Sînâ ile de görüşmüş olan büyük sûfî Ebû Sâid Ebû'l-Hayr'ın, şüphecilerden özellikle Sextus Empiricus'un, modern ampiristlerden özellikle J. Stuart Mill'in eleştirilerinin benzerliği üzerinde durulmuştur.²⁹⁴

²⁹² Râzî, *Tefsir*, I/101 vd.

²⁹³ Râzî, *Tefsir*, II/157.

²⁹⁴ Falaturi, “Fakhr al-Din al-Râzî's Critical Logic”, s.66.

Râzî'nin kıyasın bir bilgi vermediğine dair eleştirisi kendisi tarafından şöyle ifade edilmiştir:

İnsanın doğru mu yanlış mı olduğunda karar veremediği hüküm hakkında kesin karar vermesi ancak kıyasın öncülleri (mukaddimeler) arasına orta terim (hadd-i evsat: kıyasın mukaddimelerinde tekrar edilen deyim) girerse mümkün olur. Buna göre deriz ki: Bu orta terim aklıda hazır ise kıyas tamamlanmıştır ve böylece de netice elde edilmiş olur. Bu durumda da aklın bu kaziye hakkında kararsız kalmaması, onun hakkında kesin karar vermesi gerekir. Aklın o kaziye hakkında kararsız kaldığını farz edersek bu akla aykırı olur. Şayet biz bu orta terimin aklıda bulunmadığını söylersek, aklın onu istemesi mümkün olur mu olmaz mı? Birincisi (aklın orta terimi talebi) batıldır. Çünkü akıl orta terimi bizâtihi tanımazsa onu nasıl talep edebilir? Bizzat bir şeyi istemek ancak onu kavradıktan sonra mümkün olur. Eğer orta terimi bizzat tanıyorsa ona dair bilgi zihninde mevcuttur. Bu durumda da elde edilmiş olan nasıl tekrar elde edilmesini istenebilir? Eğer aklın orta terimi talep etmesi mümkün değilse bu durumda o, kendisini bu kararsızlıktan kurtaracak ve bu şaşkınlık karanlığından çıkaracak metodu bulmaktan aciz kalır. Bu da kulun son derece dehşet ve şaşkınlık içinde olduğuna delalet eder.²⁹⁵

Râzî'nin tasavvurların ve tasdiklerin kesbî olmadıkları ile ilgili ifadelerinin onun nispeten cebri anlayışa yakın kader anlayışına dayandığı iddia edilmiştir. Çünkü bilginin elde edilmesinin mümkün olmaması, kulun fiillerini Allah'a isnat eden bir anlayış olan cebriyeciliğin²⁹⁶ epistemolojik anlayışı ile aynı temele dayanmaktadır. Râzî'nin Cebriye'ye ait olarak zikrettiği fikirleri kendisinin de çeşitli eserlerinde zikrettiğini görmekteyiz. Buna göre tasavvurlar yukarıda ifade edilen bilinenin tekrar bilinmesinin anlamsız olacağı, bilinmeyenin de bilinemeyeceği ilkelerinden hareketle kesbî değildirler.²⁹⁷ Diğer yandan Râzî'nin özellikle Allah'ın dilemesinin belirtilip kulun iradesinin zikredilmediği ayetlerin tefsirinde tasavvurların kesbî olmadıkları ile ilgili delilleri kullandığını görmekteyiz.²⁹⁸ Ayrıca Allah'ın zâtının tasavvurunun mümkün olmadığı, selbî sıfatlarını bilmenin de onun zâtını bilmek olmadığından hareketle tasavvurların bilinemeyeceği fikriyle paralel olarak dile getirilir.²⁹⁹ Gazzâlî ve Hz. Ali'den naklen Mu'tezile'ye karşı cebr görüşünün ifade edildiği paragrafın sonunda Râzî,

²⁹⁵ Râzî, *Tefsir*, I/74.

²⁹⁶ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s.101.

²⁹⁷ Râzî, *Tefsir*, II/156-157.

²⁹⁸ Râzî, *Tefsir*, II/156-157; XXI/120.

²⁹⁹ Râzî, *Tefsir*, I/155 vd.

“İnsanın hür gibi görünen aslında zorlanmış bir varlıktır.”³⁰⁰ şeklinde daha önce Âmirî’nin ifade ettiği³⁰¹ bir sonuca ulaşmaktadır.³⁰²

Râzî’nin *‘Uyûni’l-hikme*’nin mantık kısmının giriş bölümü şerhi, mantıkla ilgili bütün olumsuz yargıların tartışıldığı bölüm gibidir. Burada Râzî bilginin elde edilip edilemeyeceği, tasavvur ve tasdiklerin bedihî mi kesbî mi oldukları mantığın bir faydasının olup olmadığı gibi düşünceleri tartışmaktadır.

Râzî burada öncelikle mantığın bir bilgi verip vermediğini tartışır. Çünkü eğer mantık bir bilgi aleti ise mantığın zarûfî olması gerekir. Bu bilginin kesbî olmadığını ifade etmektir. Eğer mantık öğrenilebilir bir şey ise onun öğretmi için bir başka mantığa gerek vardır ki bu teselsül demektir. Mantığın tasavvurların elde edilemeyeceği, bütün tasavvurların ve tasdiklerin bedihî olduğu gibi yukarıda tartışılan delillerin dışında Râzî’nin bir delili irade hürriyetinin konuyla ilgisine dikkat çekmesi açısından önemlidir. Râzî’nin mantığın bilgi elde edilmesinde bir alet olarak faydası olmadığına dair bu delili şöyledir:

“Mantığın hiçbir faydası yoktur. Bu şöyle açıklanabilir: Mantık -denildiği gibi- insanın düşünmesinde kendisiyle hatadan korunduğu sinâf bir alettir. Bu ise ancak insanın kendi fiili ve özgür iradesiyle olan işlerde bilinebilir. İnsanların bütün geneli özgür iradede uzak olduğuna göre o zaman mantığın hiçbir faydası yoktur.”³⁰³

Sonuç itibarıyla Râzî kavli-i şârihi adsal tanım olarak görüp buna herhangi bir burhan ikame edilemeyeceği fikri gibi felsefî nedenlerle ve cebriyeciliğin etkisi olarak insanın özgür iradesinin sınırlılığı ve Allah’ın zâtının tasavvurunun mümkün olmayacağı³⁰⁴ gibi dinî nedenlerle tasavvurların ve dolayısıyla tasdiklerin kesbî değil bedihî olduğunu ifade etmektedir.

Bilgi yapmaya imkân veren tasavvur ve tasdiklerin bedihî olan tasavvur ve tasdiklerden çıkarılması mantık ve usûl ile ilgili kitaplarda iktisab, istinbat, istidlal, istihsal ve istilam gibi kelimelerle ifade edilmişken Râzî’nin nasıl olup da bütün tasavvurların ve tasdiklerin bedihî

³⁰⁰ Râzî, *Tefsir*, XV/68; XXI/120.

³⁰¹ Turhan, Kasım, *Amirî ve Felsefesi*, MÜİFAV Yayınları, İstanbul 1992, s.292; *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri Âmirî’nin Kader Risalesi ve Tercümesi*, MÜİFAV Yayınları, İstanbul 2003, s.172.

³⁰² Falaturi, “Fakhr al-Din al-Râzî’s Critical Logic”, s.68 vd.; Haklı, *Müteahhirin Dönemde Felsefe Kelam İlişkisi: Fahreddin Râzî Örneği*, s.51.

³⁰³ Râzî, *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*, I/46.

³⁰⁴ Allah’ın bilinmesinin mümkün olmaması konusunda tasavvur ve tasdikatin kesbî olmamasının bir delil olarak sunulması konusunda bk. Abrahamov, Binyamin, “Fahr al-Din al-Râzî on the Knowability of God’s Essence and Attributes”, *Arabica*, Avril 2002, XLIX/2 Brill, Leiden 2002, s.219.

olduğu savunduğunu anlamak zor gözükmetedir. Mantık bilinenden bilinmeyeninde elde edilmesinin kurallarını göstermektedir. O halde bilinmeyenden bilineye değişim nasıl gerçekleşmektedir, diğer deyişle bilmediğimiz şeyleri bilmemizi sağlayan süreç nasıl işlemektedir? İşte bundan sonraki başlık Râzî açısından bu sorunun verilmiş cevabına odaklanacaktır.

2.1.2. Tasavvur ve Tasdiklerin Elde Edilmesinin İmkânı

Menon'un her yönüyle bilinenin ve hiçbir yönüyle bilinmeyeninde bilinemeyeceği fikrine katılmakla beraber İbn Sînâ, bunun hiçbir şeyin tasavvurunun mümkün olmadığı anlamına gelmediğini, bazı şeylerin iki yönden bilinip bir yönden bilinemeyeceğini dolayısıyla bilinen küllîlerden hareketle bilinmeyen yönün bilinebileceği fikrini illeri sürmektedir.³⁰⁵ Râzî İbn Sînâ'nın bu görüşleri çerçevesinde mahiyetin tasavvurunun ya evvelî/bedihî ya da müktesep olduğunu belirtmektedir.³⁰⁶ Râzî bedihî tasavvura sıcaklık ve soğukluk kavramlarını, kesbî tasavvura ise melek ve cin tasavvurlarını örnek olarak verir.³⁰⁷ Râzî bedihî tasdike, "Aynı hükümde olumluluk ve olumsuzluk birleşemezler."; kesbî tasdike ise "Allah birdir." ve "Âlem sonradan olmadır." örneklerini verir.³⁰⁸

Tasavvur ve tasdiklerin bir kısmının bedihî bir kısmının ise kesbî olması konusunda Râzî farklı deliller ileri sürer. Bunların ilki ve en önemlisi çoğunlukla mantığın temellendirilmesi çerçevesinde ileri sürülen ve kıyas-ı mukassim üzerinden yürüyen akıl yürütmedir. Buna göre;

a) Tasavvur ve tasdiklerin tamamının bedihî olduğu fikrinin yanlış olduğu apaçıktır. b) Diğer yandan tasavvur ve tasdiklerin birbirlerine sonlu konularda isnadı kısır döngü, sonsuz konularda isnadı ise sonsuz zincirleme doğuracağından tasavvur ve tasdiklerin tamamının kesbî olduğu fikri de bâtıldır. c) Tasavvur ve tasdiklerden kazanılmaya muhtaç olanların kazanılmaya muhtaç olmayan bedihîlerden çıkarılmasının mümkün olmaması söz konusu olamaz. Zira neden

³⁰⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Burhân*, s.73 vd., 76.

³⁰⁶ Râzî, *Mantıku'l-Mulahhas*, s.8 vd.; *Nihâyetü'l-'ukûl*, vr.2a; *Tefsir*, XX/91; *Me'âlimu 'usûli'd-dîn*, s.24; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/43.

³⁰⁷ Râzî, *Me'âlimu 'usûli'd-dîn*, s.24; Râzî, *Muhassal*'da, bir itiraza cevap olarak, melek ve ruhun mahiyetlerini talep etmenin tasavvur değil tasdik olduğunu özellikle belirtmektedir. *Muhassal*, s.18; ayr. bk.

³⁰⁸ Râzî, *Me'âlimu 'usûli'd-dîn*, s.24; *Nihâyetü'l-'ukûl*, vr.2a.

varsa sonuç da olacaktır. Sonuç olarak d) Tasavvur ve tasdiklerden kazanılmaya muhtaç olanların bedihîlerden çıkarılması mümkündür. Bunun şartlarını açıklayan bilim de mantıktır.³⁰⁹

İbn Sînâ'nın kazanılmaya muhtaç tasavvurların bedihî tasavvurlara dayanılarak çıkarılabileceği fikrine paralel olarak Râzî tasdiklerin hepsinin kazanılmaya muhtaç olmasının kısır döngü ve sonsuz zincirleme gerektirdiği için mümkün olmadığını belirtmektedir. Netice itibarıyla tasdikler nihayetinde kazanılmaya muhtaç olmayan tasdiklerde sona erer.³¹⁰

Yukarıda gördüğümüz üzere bütün tasdiklerin bedihî olması ya da kesbe muhtaç tasavvurların bedihî olanlardan çıkarılması durumunda tartışılması gereken acaba bedihî tasavvur ve tasdikler hangileridir?

Râzî'nin konuyla ilgili yerlerde hemen hemen aynı listeyi vererek bedihî olan tasavvurları belli başlıklar altında sıraladığını görürüz. Bu tasavvurlar bilimlerin ilkeleri (aksiyom) ya da doğuştan düşünceler (ideae innatae) anlamında olmamakla birlikte bedihîdirler. Dış ve iç idrak gücüne dayanan bu tasavvurları şöyle sıralamak mümkündür:

a) Beş duyu ile elde edilen mahiyetlerin tasavvurları, b) Elem, lezzet, sevinç, kızgınlık, açlık ve susuzluk gibi bedenimizin çeşitli durumlarından dolayı zorunlu olarak hissettiğimiz mahiyetlerin tasavvurları, c) Varlık, yokluk, birlik, çokluk, vücup, imkân ve imtina' gibi aklımızda apaçık bulduğumuz, aklın fitrî bir hüküm olarak idrak ettiği mahiyetlerin tasavvurları, d) Akıl ve hayal gücünün ilk üç kısımdan terkip ettiği "yakuttan bir ağaç" gibi tasavvurlar.³¹¹

Bunlardan her biri aklın zarurî olarak kabul ettiği "tek bir şeyin aynı anda hem var hem yok olması imkânsızdır" gibi ilkelerle bilinir. Elde edilmesinde talep ve iktisaba ihtiyaç duymaması bakımından bedihî olan bu önermelerin dayandığı varlık, yokluk, vücup ve itminanın tasavvurunun da iktisaba ihtiyaç duymayıp zorunlu olması gerekir.³¹² Ayrıca kapalı olmalarından dolayı değil, son derece açık olduklarından dolayı tarif etmekten aciz olduğumuz hislerimizle idrak ettiğimiz tasavvurlar da iktisaba ihtiyaç duymazlar.³¹³

Râzî *Tefsir*'inde bedihî bilgilerin doğuştan gelmediğini belirtmektedir. Diğer bir deyişle insanın doğuştan getirdiği herhangi bir bilginin olmadığını belirtir. Ona göre bedihî bilgiler

³⁰⁹ Râzî, *Mantıku'l-Mulahhas*, s.8 vd.; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/43; *Nihâyetü'l-'ukûl*, vr.2a-2b.

³¹⁰ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/197; *Nihâyetü'l-'ukûl*, vr.2b.

³¹¹ Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye*, I/49; *Mantıku'l-Mulahhas*, s.109; *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s.115; *Muhassal*, s.17; *el-Erba'în*, II/322; *Tefsir*, I/120.

³¹² Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/44; *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s.115, 116.

³¹³ Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s.115, 116; *Mantıku'l-Mulahhas*, s.109.

sonradan meydana gelmiştir. Ancak bunlar kesbî değildir. Çünkü kesbî bilgiler ancak bedihî bilgilerle elde edilirler. Bedihî bilgilerin oluşumu ise ancak konu ve yüklemelerinin tasavvuruyla gerçekleşebilir. Duyu organlarında resmolunan suretlerin tekrarı bedihî bilgilerin oluşmasını sağlar. Çocuk bir şeyi birkaç kez gördüğünde ya da işittiğinde gördüğü ve duyduğu şeyin mahiyeti onun hayaline resmolunur. Diğer duyular için de durum böyledir. Böylece duyu organlarının bulunması algılanan şeylerin mahiyetlerinin akılda ve şahıslarda oluşmasının nedenidir.

Buna göre insanın duyu organları vasıtasıyla ulaştığı tasavvurlar iki kısımdır: a) Bizzat hazır bulunmasının kendisi, mahiyetlerin bir kısmını bir kısmına, olumlu ya da olumsuz bir şekilde isnâd etmek suretiyle zihni kesin karar konusunda gerektirendir. Örneğin; zihinde “bir” sayısı ve “ikinin yarısı” şeklinde iki tasavvurunun mevcut olması, zihni “Bir, ikinin yarısıdır.” diye kesin olarak hükümde bulunmaya sevk etmede tam bir sebeptir. İşte bu bedihî bilginin bizzat kendisidir. b) Bilgilerin bir kısmı da nazarî bilgilerdir. Örneğin; “Cisim nedir?” ve “Muhdes nedir?” şeklindeki zihnimize bulunan iki tasavvur, zihnimizin “Cisim muhdestir.” şeklinde kesinkes hüküm vermesinde yeterli olmaz. Bu hükmün verilebilmesi için burada ayrı bir delilin ve geçmiş olan bazı bilgilerin bulunması gerekir. Özetle kesbî bilgiler ancak bedihî bilgiler vasıtasıyla elde edilirler. Bedihî bilgilerin meydana gelmesi ise onların ancak “konu” ve “yüklem”lerinin tasavvurları anında olur. Bu tasavvurların meydana gelmesi ise duyu organlarımızın, o tasavvurların cüzlerinin meydana gelişine yardımcı olmaları sebebiyle olur. Böylece aklımızda ve gönlümüzde bu bilgilerin meydana gelmesinin ilk sebebinin Allah’ın verdiği duyu organları olduğu ortaya çıkar. Râzî’ye göre bu nedenle Allah insanın zikredilen yöntemle cehaletten ilme geçebilmesi için “Allah siz analarınızın karınlarından sizi hiçbir şey bilmeksizin çıkardı. Size kulaklar, gözler gönüller verdi.”³¹⁴ buyurmuştur.³¹⁵

Dış ve iç idrak güçlerine dayanan ancak kesbî olmayan bedihîler fikri epiküryen tasavvurlar (prolepsis³¹⁶) fikriyle paralel olarak görüldüğü gibi onun tasavvurları idrak güçlerine bağlı olarak ifade etmesi nedeniyle Râzî ile Locke ve Hume arasında da paralellikler kurulmuştur. Örneğin; Locke daha önce Descartes’in Tanrı’nın varlığını ispatlamak için ortaya attığı “mükemmel varlık” düşüncesi örneğinde olduğu gibi “doğuştan düşünceler” fikrine karşı bir tez olarak insanın hiçbir bilgiye sahip olmaksızın doğduğunu iddia etmiştir. İnsan doğuştan birçok yetiye sahip olabilir ancak, Râzî’nin iddiasına benzer şekilde iç duyular (reflection)

³¹⁴ Nahl 16/77.

³¹⁵ Râzî, *Tefsir*, XX/91-92. XXI/151.

³¹⁶ Peters, E. Francis, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (trc. Hakkı Hünler), Paradigma, İstanbul 2004, s.316 vd.

vasıtasıyla elem lezzet gibi ruhun işlemleri ve dış duyularla (sensation) nicelik ve niteliği ait diğer durumlar elde edilir. Bu iki kaynağın insan ruhunda bıraktığı izler ve bunların işlenmesi düşünmek vb. ile ifade edilen süreçlerdir. İşte insanın bütün tasavvurları bu iki kaynağa dayalıdır. Dolayısıyla tek bir kaynağa bağlı basit tasarımlar olduğu gibi bu basit tasarımlardan oluşturulan mürekkep tasavvurlar da vardır.³¹⁷

Fakat yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Râzî doğuştan getirmemekle birlikte bedihî olan iç ve dış idrak güçlerine dayanan tasavvurlar dışında aklın bedihîlerine de vurgu yapmaktadır. Örneğin; Râzî *Muhassal*'da şöyle ifade etmektedir:

“Tenbih: Açıktır ki insanın ancak a) hissiyle elde ettiği (duyumları), b) elem ve lezzet gibi nefsin fitratında bulduğu (duyguları), c) varlık, birlik, kesret tasavvurları gibi aklın apaçık ilkelerini ve d) akıl ve hayal yetisinin bunlardan terkip ettiği şeyleri tasavvur etmesi mümkündür. Bunun dışında kalan şeyleri ise elbette tasavvur etmesi mümkün değildir.”³¹⁸

Tûsî'nin de ifade ettiği gibi Râzî'nin bu tasnifi onun tasavvurların tamamen bedihî olduğu fikriyle çelişmekte üstelik yüksek cinsler gibi yukarıda Râzî'nin saydığı hiçbir kategoriye girmeyen tasavvurları da açıklamakta yetersiz kalmaktadır.³¹⁹ Nitekim Râzî'nin bu teorisi nasıl olursa olsun Aristo'nun ve onun mantıktaki takipçilerinin soyutlama anlayışına da uygun düşmemektedir. Çünkü bilindiği gibi filozoflara göre ya da tek başına İbn Sînâ'ya göre duyuların izlenimleri akıl tarafından karşılaştırmalı bazı işlemlerle soyutlanıp genel kavramlara ulaşmakta ve böylece tasavvurlar elde edilmektedir. Ancak Râzî yukarıda geçtiği üzere tanım yoluyla tasavvurun kazanılmasını kesin olarak reddettiği gibi tasavvurları da duyuların izlenimleri ile aklın apaçık ilkeleri ve bunların bir tür karışımı olarak görmektedir. Tanımın tasavvuru vermemesi ise Râzî'nin tasavvur anlayışı ile ilgili olduğu kadar onun bu anlayışına bağlı tanım anlayışıyla da ilgilidir ki konu aşağıda gelecektir.

Bütün tasavvurlar gibi bütün tasdiklerin de bedihî olduğunu söyleyen Râzî'nin, tasdiki önermedeki özne ve yüklem tasavvuru ile bu ikisi arasındaki ilişkinin bağın tasavvuru olarak anladığını ifade etmiştik. Hüküm ifadesinin bir karşılığı olarak tasdik, kazıyye ile de eşanlamlı olarak önermenin doğruluğu ya da yanlışlığı üzerine hüküm vermektir. Râzî tasavvurlar da olduğu gibi tasdiklerin de bedihî olmasının gerekliliğini ifade etmekle beraber tıpkı tasavvurların kazanılmasına imkân veren anlayışında olduğu gibi burada da Râzî bilinmeyen

³¹⁷ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996, s.332 vd.; Falaturi, “Fakhr al-Din al-Râzî's Critical Logic”, s.61.

³¹⁸ Râzî, *Muhassal*, s.18.

³¹⁹ Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, s.18.

tasavvurların bedihî tasavvurlardan çıkarılmasını tasdiklerin kazanılmasının imkânı olarak görmektedir.

2.2. Beş Tümel ve Tanım

Mantiğın ilk kısmı, bilindiği gibi, Fârâbî'den itibaren özellikle İbn Sînâ sonrası İslâm mantıkçıları tarafından tasavvurat olarak adlandırılır. Kavram mantığı olan bu bölüm Râzî tarafından mukaddimeler ve maksatlar olarak ikiye ayrılır. Mukaddimeler delâlet ve beş küllî kavramı, maksatlar ise tanım ve betimi konu edinmektedir. Dolayısıyla bu bölümde Râzî'nin tasavvur anlayışına dayanan tanım teorisi ile ilgili eleştiri ve yorumlarını araştırmak gerekmektedir.

İbn Sînâ ve onu takiben Râzî'nin külliyyât-ı hamseyi mukaddimeler ve tanımı da maksatlar şeklindeki ayrımı, onu takip eden mantıkçıların da takip ettikleri bir ayrımdır. Râzî aklın kendisine işaret ettiği küllî manayı, a) mümteniü'l-vücud: varlığı imkânsız olan (Tanrının ortağı gibi), b) mümkünü'l-vücud: varlığı mümkün olan fakat varlığı bilinmeyen (yakuttan duvar gibi), c) mevcut olan ama varlığı bir taneden fazla olması imkânsız olan (Tanrı gibi), d) kendisinin bir benzerinin olması mümkün olmakla beraber tek bir tane olan (güneş gibi), e) sonlu sayıda birçok şahsiyeti var olan (yıldızlar gibi) ve sonsuz sayıda şahsiyeti var olan (insan gibi) şeklinde beşe ayırmaktadır.³²⁰

a) Beş Tümel: İbn Sînâ'yı takiben Râzî külliliğin mahiyete arız olan izafî bir vasf olduğunu belirttikten sonra örneğin “canlı” sözüyle biyolojik anlamda canlılık vasfının arız olduğu mahiyet kastediliyorsa bunun tabiî küllî, sadece canlılık vasfının kendisinin külliliği kastediliyorsa bunun mantıkî küllî, eğer ikisi arasındaki nispet kastediliyorsa bunun da aklî küllî olduğunu belirtir.³²¹ Nasıl mahiyet hakkında söylenenden üç tür küllî kastedilmişse beş tümel için de benzer bir durum söz konusudur. Cinslik küllî mahiyetlerin bazısına arız olan izafî bir vasıftır. Cins ile bazen vasfın sunulduğu mahiyet, örneğin canlı ve başkası kastedilebilir -ki bu tabiî cinstir -; bazen izafî vasfın kendisi kastedilebilir -ki bu mantıkî cinstir-; bazen de ikisinin toplamı kastedilebilir -ki bu da aklî cinstir-.³²² Diğer bir anlatımla canlı canlı olması bakımından bir şeydir ve işte bu tabiî cins olarak adlandırılır. “Canlı” soyut bir kavram

³²⁰ Râzî, *Mantıku'l-Mulahhas*, s.25-26.

³²¹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/572, *Mantıku'l-Mulahhas*, s.27.

³²² Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/572.

olmasında cins olarak başka bir şeydir ve bu da mantıkî cins olarak adlandırılır. Bu iki durumun toplamından meydana gelen toplam ise aklî cins olarak adlandırılır.³²³

Râzî'ye göre tabîî küllînin dış dünyada (a'yân) varlığında hiçbir şüphe yoktur. Çünkü canlılık parçası işaret edilen şu canlıda vardır. Mürekkep varlık olan canlı ortaya çıktığına göre onun bir parçası olan canlılık da varolacaktır. Aksi durumda canlının varlığının bir yönüyle yokluktan mürekkep olduğunu ifade etmek zorunda kalacaktık. Kısaca tabîî küllî dış dünyada o şeyin hüviyet ve hakikatini ifade eden canlıda varlık ve mahiyetin birlikteliğiyle vardır.³²⁴ Mantıkî küllî, Râzî'ye göre izafet kategorisinden bir durumdur. Çünkü burada sözkonusu olan dış dünyadaki canlıya atfedilen bir vasıftan ibarettir. İzafetin varlığı ise Râzî'ye göre dış dünyada varolan bir durumdur. Yaygın kaniya göre aklî küllînin zihnî suret olduğunu ifade eden Râzî bu görüşe katılmamaktadır. Ona göre aklî küllî bireylerin bireyselliklerinden soyutlanması kaydıyla dış dünyada varolabilir. Tek bir türe ait bireyler bu türün tabiatında ortaklırlar. Bununla birlikte onlar birbirinden özellikleri ile ayrılırlar. Onları birbirinden ayırmayan yönleri ise ortak parçadır ki işte bu ortak nokta küllîdir. Dolayısıyla bu şekliyle küllî dış dünyada varolur. Râzî dış dünyadaki bireyin varoluşundan sonra meydana gelen aklî suretin onun mahiyeti olamayacağını ifade ederek zihnî sureti reddeder. Yine eğer aklî küllî dış dünya da değilse zihnimizde meydana gelen tasavvur ona mutabık olmayacağından bilgi değil, bilgisizlik olacaktır diyerek aklî küllînin zihnî suret olduğunu redderek dış dünyada (a'yân) varlığını kabul eder.³²⁵ Başka bir yerde ise Râzî'nin tabîî, mantıkî ve aklî küllînin dış gerçekliklerini kabul edip Eflâtun'un idealarına tekabül eden küllîleri reddettiğini görürüz.³²⁶

Şu halde, küllîlerin gerçekliği ve dış dünyada varlığı konusunda Râzî'nin iki tür anlayışından bahsedebiliriz. Bunlardan biri Eflâtuncu ideaların reddiyle birlikte ortaya çıkan zihnî varlığın ispatı ve küllîlerin zihnî gerçekliğinin ispatı, diğeri ise Eflâtun'un idealarını kabul eden anlayışıyla paralel olarak zihnî varlığın reddi ve küllîlerin dış dünyadaki varlığını kabul eden anlayışıdır. Bu anlayışlardan birincisi *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de ikinci anlayışı ise *el-Mulahhas*'da anlatılmaktadır.

³²³ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantuk*, I/105.

³²⁴ Râzî, *Mantuku'l-Mulahhas*, s.27.

³²⁵ Râzî, *Mantuku'l-Mulahhas*, s.28-30.

³²⁶ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/573; Küllîler sorunu, düşünce tarihinin önemli konularından biridir. Küllîlerin tek tek nesnelerden ve zihinden bağımsız ve önce var oldukları anlayışı olan realizmin en önemli temsilcisi idealar anlayışına sahip Eflâtun'dur. Küllîlerin gerçekliğini kabul eden ama varlıklarının tikel varlıklardan ve zihinden bağımsız olmadığını ifade eden Aristo ise kavramcı (konseptüalist) anlayışı yansıtır. Üçüncü olarak ise kavramların gerçekliği yerine tikellerin gerçekliğini kabul eden ve kavramları işaretler olarak gören adcı (nominalist) anlayış olan Stoa anlayışıdır. Öner, *Klasik Mantık*, s.33 vd.

Birinci anlayışına göre Râzî Aristo ve İbn Sînâ'nın izinden giderek zihnî varlığı ve küllîlerin zihnî gerçekliğini kabul etmekte, öğrenmeyi iki tasavvurun olumlama ve olumsuzlanması şeklinde bir nispet olarak anlamakta ve Eflâtuncu hatırlama öğretisini reddetmektedir.³²⁷ Râzî'ye göre bir mahiyeti tasavvur edebiliyorsak ve onun hakkında diğer mahiyetlerden onu ayıran bir hüküm veriyorsak bu mahiyetin sübûtu gereklidir. Kabul edilen bu sübûtun dış dünyada olması durumunda verilen hükmün de dış dünyada olması gerekeceğinden dış dünyada böyle bir sübût olmadığına göre açıktır ki bu sübût akıldadır.³²⁸ Buna göre idrak küllî ise insanı insan olmaklığı açısından ona arız olan tüm sıfatlardan ve eklerden soyutlayarak akılda idrak etmek tam bir soyutlamadır.³²⁹ Bir aklî suret olan bu soyutlamanın, birinin kişiliğinde bir hal olan cüzî bir suret olduğunu söyleyenler vardır. Ancak mücerret suretlerin (idealar) ispatı hakkında söylenenler iki açıdan imkânsızdır. Çünkü bu mücerret ya vardır ya da yoktur. Var ise ya dış dünyada ya da zihinde vardır. Mücerredin dış dünyadaki varlığı dış dünyada var olan her şeyin muayyen bir şahıs olması nedeniyle imkânsızdır. Mücerredin zihindeki varlığı da muayyen zihinde meydana gelen her şeyin muayyen bir nefiste hal olan şahsî bir suret olması nedeniyle imkânsızdır. Eğer mücerret yok olan ise yok olan sırf yokluk ve olumsuzluktur. Dolayısıyla yokluğun vasfının eşyada müşterek olması ve mücerret olması imkânsızdır.³³⁰

Râzî Aristo ve İbn Sînâ'nın izinden giderek Eflâtuncu ideaları *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de de kesin bir şekilde reddetmektedir. Buna göre “geçici duyulur insan” ve “ebedî ma'kûl insan” şeklindeki Eflâtuncu anlayışın temeli, müşahhas ve mukayyet insanın varlığının temelinin varlıkta sabit ebedî bir insan ideasına dayanmasıdır. Kalıcı, sabit ve ebedî insan ideasının müşahhas insanlar arasında ortak olması için duyulur âlemdeki müşahhas insanların arazlarından soyutlanmış olması gerekir.³³¹

Râzî'ye göre dış dünyada varsayılan mücerret insan, diğer duyulur insanlarla ortak ise bu durumda mücerret insan diğer insanların siyahlık, beyazlık gibi farklı ve zıt özelliklerin hepsini bir arada taşıması gerekir ki bu imkânsızdır. Diğer yandan duyulur insanlarla ortak değilse bu durumda: a) Türsel mahiyet madde ve arazlar sebebiyle çoğaldığı ve bireyselleştiğinde mücerret insan da bireyselleşecek ve türce eşit derecedeki diğer insanlardan maddesi sebebiyle farklılaşacaktır. Mücerret olmakla beraber işte bu insan aynı zamanda maddî

³²⁷ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/497.

³²⁸ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/132.

³²⁹ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/278.

³³⁰ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/279.

³³¹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/201 vd.; Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s.86.

olacaktır ki bu çelişkidir. b) Ma‘kûl insan ile duyulur insanın mahiyetleri aynı ise biri için doğru olan diğeri için de doğru olacaktır. Bu durumda da duyulur insan, ezelf ebedî ma‘kûl bir insana, diğeryandan ma‘kûl insan da geçici, sonradan yaratılmış mahsus bir insana dönüşecektir ki bu da imkânsızdır. c) Mahsus insan, ma‘kûl insana muhtaçtır ya da değildir. Eğer muhtaç ise bu ya mahiyetin kendisinedir. Bu da ma‘kûl insanın bir başka ma‘kûl insana muhtaç olmasıdır ki bu sonsuza kadar gider. Duyulur insan, ma‘kûl insana mahiyeti için değil de arazlarından bir şey için muhtaç ise arazların şeyin kendisinden daha öncelikli olması gerekir ki bu da imkânsızdır. Şayet duyulur insan, ma‘kûl insana muhtaç değilse bu durumda da ma‘kûl insan, duyulur insan için illet ya da ilke olamaz. Diğeryandan duyulur insana eşit olmayan ma‘kûl insan da duyulur insanın ideası olamaz.³³²

Râzî'nin idealarla ilgili ikinci anlayışı *el-Mulahhas* adlı eserinde zikredilmektedir. Buna göre Râzî aklî küllînin zihnî suret olduğu anlayışını eleştirmekte ve aklî küllînin zihnî suret olduğunu kabul etmenin çeşitli açılardan problemlerini sayarak aklî küllînin dış dünyada fiilî olarak var olduğunu belirterek Eflâtuncu idealar anlayışını kabul etmektedir.³³³ Râzî'ye göre şuurun oluşması şuur eden ve edilen arasında bir izafet ile mümkündür. Bir şeyin kendisini bilmek o şeyin dış dünyadaki varlığını gerektirmektedir. Bir şeyin dışındakinin bilinmesi ise dış dünyada onun yokluğu durumudur. Dolayısıyla izafetin olacağı bir başka sabitenin olması gerekir. Bu sabite bazılarına göre eşyanın zihinde intibai olan zihnî varlık iken, Râzî'ye göre bu sabite Eflâtun'un kendi başlarına kaim idealarıdır. Bununla birlikte Râzî bu izafetin hakikî, izafî ya da yoklukla ilgili olmasının ilmin mahiyetinin anlaşılması için araştırılmasına gerekli olmayan bir durum olduğunu ifade etmektedir.³³⁴

Râzî Eflâtun ve Aristo arasındaki idealarla ilgili problemin lafzî bir mesele olduğunu belirten Fârâbî'nin uzlaştırma çabasını hoş bir çaba olarak görmekle birlikte eleştirmektedir. Râzî'nin güzel bulmakla birlikte eleştirdiği uzlaştırma şöyledir: Allah hayat sahibi ve her şeyin yaratıcısı olduğuna göre yaratmak istediği şeylerin suretleri onun zâtında vardır. Eflâtun işte bu ma‘kûlleri mebd-i evvelde değişimin imkânsızlığından dolayı değişim ve dönüşümden uzak kalan suretler olarak görmüştür. İdealar mebd-i evveldeki bu ma‘kûllerden ibarettir.³³⁵

Râzî'nin küllîler, zihnî suret, Eflâtun'un ideaları ve öğrenme ile ilgili iki ayrı görüşünün, kendisinin benzer şekilde tasavvur ve tasdik anlayışındaki iki farklı bakış

³³² Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/201 vd.; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/58.

³³³ Râzî, *Mantıku'l-Mulahhas*, s.28 vd.

³³⁴ Râzî, *el-Mulahhas*, vr.78a.

³³⁵ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/201; krş. Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*, s.68.

görüştünden kaynaklandığını belirtmek mümkündür. Bilinmesi nedeniyle bilinenin, bilinmemesi nedeniyle de bilinmeyenin bilgisinin talep edilemeyeceği şeklindeki Menon paradoksundaki (Râzî'nin Eflâtun'a nispet ettiği Eflâtuncu) argümanlarla desteklenen bilginin zarurî olduğu görüşünün, Eflâtun'un idealarının kabulü ile birlikte düşünüldüğünde hatırlama teorisi ile ilgili olduğu görülecektir. Diğer yandan bilgiyi iki şey arasında olumlu ve olumsuz nispetin toplamı olarak kesbî olarak kabul eden, zihnî sureti kabul eden Râzî'nin Eflâtuncu ideaları reddetmesi de tabiidir. Dolayısıyla onun zaman zaman Eflâtuncu ve zaman zaman da Aristocu tavrının tanım konusunda da farklı görüşleri dile getirmesine neden olduğunu görmekteyiz.

b) Tanım: Râzî'nin küllîler anlayışı ile tanım anlayışı arasında bir bağ olduğu çeşitli araştırmacılar tarafından dile getirilmiştir. Buna göre, Stoa felsefesinin küllîlerin isimler olmak dışında hiçbir gerçekliği olmadığı, varolanın fertler olduğu anlayışına paralel bir şekilde Râzî de küllî kavramların anlaşma ve konuşmada (tehâtüb) kullanılan isimler olduğunu belirtir. Diğer yandan Râzî'nin tanım teorisinde kelam geleneğinde aklî küllîler yerine dış dünyadaki varlıkların suretlerini alarak insan zihninin türetmeler yaptığı ve bundan dolayı da tanımın mahiyeti veren değil, ferdlerini içine alan ve başkalarını dışarıda bırakan hasr ve temyiz olduğu şeklindeki tanım anlayışına paralel düşünceler olduğunu görmek mümkündür. Buna göre Râzî'nin küllîleri inkârı, beraberinde Aristotelyen tanımın da inkârını gerektirmiştir. Çünkü bilindiği üzere Aristotelyen tanım, cins ve fasıldan oluşan iki küllî kavram üzerine bina edilmektedir. Bunun içindir ki Râzî cins ve fasıldan mürekkep tanımın çürük olduğunu belirtir.³³⁶

İbn Sînâ tanımı “bir şeyin mahiyetine delâlet eden söz”³³⁷ olarak tanımlamaktadır. Mahiyete delâlet eden söz ise mahiyetin ortak kurucu unsuru olan cinsi ve özel kurucu unsuru olan faslı içermelidir.³³⁸

Râzî ise tanımı mahiyete delâlet eden bir söz olarak değil, “bir ismin (lafzın) icmal yoluyla kendisine delâlet ettiği şeyin tafsili” olarak tanımlamaktadır.³³⁹ Râzî'ye göre isim, mahiyete delâlet eden bir lafız olduğundan isimde mündemiç mahiyetin açığa çıkarılması tanım olacaktır. Tanım isimle ilgili olduğundan, tanımı yapanın sözünden meydana çıkan “ben şöyle

³³⁶ Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s.53-57; Türker, Ömer, “Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, İstanbul 2007/2, c.12, sy.23, s.77, 80-81; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/101.

³³⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hudûd*, (Avicenne, Livre Des Definition (haz. A.M. Goichon), De L'Institut Français D'Archelogie Orientale Du Caire 1963, içinde, orijinal metin), s.10; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, I/249.

³³⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, I/250 vd.

³³⁹ Râzî, *Manîku'l-Mulahhas*, s.111; *Nihâyetü'l-'ukûl*, vr.4a.

anladım” şeklinde olacaktır. Bu bir tasavvur olduğuna göre ve tasavvur da bir iddia içermediğine göre delile gerek yoktur. Zira delil iddiaya tabidir.³⁴⁰ Râzî’ye göre örneğin; “İnsan, düşünen canlıdır.” sözüyle kastedilen insanın salt tasavvur edilen hakikatine işaret ise delile gerek yoktur, zira bu bir tasavvurun tanımıdır. Eğer bu sözle insan üzerine düşünen bir canlılığın yüklenmesi kastediliyor ise bu bir tasdiktir, bunun ise tanıma değil kanıt (burhan) ihtiyacı vardır.³⁴¹

İbn Sînâ adsal tanım (el-haddü bi hasebi’l-ism: isme göre tanım) ve gerçek tanım (el-haddü bi hasebi’z-zât: zâta göre tanım) diye iki tür tanımdan bahseder. Adsal tanım “ismin mefhûmuna delâlet eden açıklayıcı söz”dür. Bu lafzın açıklanmasıdır.³⁴² İsim bakımından olan “nedir” sorusu bütün sorulardan önce olduğundan adsal tanım, gerçek tanımdan öncedir. Ancak bu, dil seviyesinde bir bilgidir.³⁴³ Adsal tanım gerçek bir tanım değildir, mecâzî olarak tanım denmiştir. Zira İbn Sînâ olgu ve olayların isimlerinin ve ismin açıklanmasının bir tanım olmayacağını “İsmin delâlet ettiği şeyi açıklamak tanım olsaydı karşılıklı konuşmalarımız ve sözlerimiz tanımlar olurdu.”³⁴⁴ şeklinde belirtmektedir. Zâta göre “nedir” sorusu ise mahiyeti talep etmeye yöneliktir ve mantık bilmeyi gerektirir.³⁴⁵

Râzî ise ismin, mahiyeti kapalı olarak ifade ettiğini düşündüğünden dolayı ismin açıklanmasının mahiyeti elde etmeye götüreceğini belirtmektedir ve cins ve fasıldan oluşan mahiyeti esas alan gerçek tanımın elde edilmesinin çok zor olduğundan hareketle ve Bağdâdî’nin de etkisiyle olsa gerek adsal tanımı esas almaktadır. Râzî, Ebü’l-Berekât el-Bağdâdî’nin İbn Sînâ’nın tanımın terkip edilmesinin zorluğu hakkındaki düşüncelerine yönelik eleştirilerinden ve onun adsal tanım anlayışından haberdardır.³⁴⁶

Bağdâdî tarifi üçe ayırır ve genel tarifi lafızların bir anlamın işitilmişliğine delâlet ettiğini, dilsel tarifte ıstılahların öğrenilmesi için lafızların özel durumlarının incelendiğini, teknik tarifte ise anlamın esas olduğunu sonra da bu anlamlar için konulan lafızların ele alındığını belirtir.³⁴⁷ Bağdâdî’ye göre “Tanımlar adlara göredir.” Ancak adlar verilirken öncelikle zihinlerdeki anlamlar dikkate alınır, anlamlar ise varlıkların anlamlarıdır. Dolayısıyla her adlandırma zâtî özellikleri esas alır. Bir şeyin birden çok tanımına göre birden çok ismi

³⁴⁰ Râzî, *el-Âyâtü’l-beyyinât*, s.127; *Mantıku’l-Mulahhas*, s.111.

³⁴¹ Râzî, *Nihâyetü’l-’ukûl*, vr.4a.

³⁴² İbn Sînâ, *Mantıku’l-meşrikiyyîn*, s.34.

³⁴³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Burhân*, s.69.

³⁴⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Burhân*, s.283, 288.

³⁴⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Burhân*, s.69.

³⁴⁶ Râzî, *Mantıku’l-Mulahhas*, s.118.

³⁴⁷ Bağdâdî, *el-Mu’teber*, 1/46 vd.

olabilir. Örneğin; düşünen canlıya “insan”, bilgi sahibine “âlim”, yazı yazabilene “kâtip” denir.³⁴⁸

Yukarıda Râzî’nin tanımı “bir ismin (lafzın) icmal yoluyla kendisine delâlet ettiği şeyin tafsili” olarak anladığını ve Bağdâdî’nin adsal tanımının onun bu tanımına etkisinin muhtemel olduğunu ifade etmiştik.³⁴⁹ Burada kelamcıların tanım anlayışlarının Râzî’nin de tanım anlayışının kaynağı olduğunu belirtebiliriz. Râzî’nin bu tanımına kelamcıların tanımı olarak sık sık atıf yapan İbn Teymiyye, bunun bilginlerin cumhurunun tanımı olduğunu ifade etmektedir. Buna göre tanımdan istenen tanımlanan ile onun dışındakileri ayırt etmesidir. Bu ancak tanımın elemanlarını içermesi ve onun dışındakileri dışarıda bırakması yoluyla ve bütün fertlerinde geçerli olması (tard) ve fertlerin dışına çıkıldığında geçersiz olması (‘aks) şeklinde onun gerekli vasıflarıyla mümkün olabilir.³⁵⁰

İbn Teymiyye’nin atıfta bulunduğu kelamcılar nesnelerin mütecanis atomlardan müteşekkil olmakta ortak olduklarını, onları ayırıştırıcı şeyin cevherler değil, müstakil varlıkların sürekliliğini sağlayan arazlar olduklarını kabul ederler. Buna göre tanım, tanımlanan nesnenin arazlardan ibaret olan özelliklerinin bilinmesi, diğer bir deyimle bütün fertlerin içinde bulunduğu ayırıştırıcı arazlarının tespit edilmesidir. Bu durumda tanımda geçerli olan ilke, bütün fertlerde geçerli olması (muttarit) ve fertlerin dışına çıkıldığında geçersiz olmasıdır (mün‘akis).

Eş‘arî tanımı, tanımlananın türünü kuşatan ve o türden olmayanların ona girmesini reddeden olarak, Cüveynî ise şeyi ayırıştırıcı ve başkalarının ona katılmasını engelleyen anlam ve hakikat olarak kabul etmiştir. Bâkılânî de benzer şekilde tanımlanan şey kabilinden olanlar açıklamanın dışında kalamazlar ve tanımlanan şey kabilinden olmayanlar bu söze giremezler genel kuralı çerçevesinde tanımı, tanımlanan şeyin ismi ve sıfatını, ona özgü ve onu kuşatan şeyle dile getiren açıklayıcı bir söz olarak kabul etmiştir.³⁵¹ İbn Teymiyye birçok firkadan

³⁴⁸ Bağdâdî, *el-Mu‘teber*, I/62-63; Râzî, tanımın zorluğunun, yakın cinsin ve yakın faslın bilinmesinin zorluğundan kaynaklandığını belirttikten sonra, Bağdâdî’nin İbn Sînâ’nın tanımlamanın zor olduğu şeklindeki görüşüne itirazını anlatır: “Şeyh [İbn Sînâ] bunu [tanımın zor olduğunu] saptayınca ona *el-Mu‘teber* Sahibi itiraz yöneltmiştir. İşte bunun [tanımın], son derece kolay olduğunu zannetmiştir. Zira ona göre tanımlar, isimlerin tanımlarıdır. İsimler ise akledilir şeylerin isimleridir. Her akledilir şeyin ortak cüzünün kemâlinin [cins] akledilmesi gerekir ve bir şeyin mümeyyiz cüzünün kemâlinin [fasıl] bilinmesi gerekir. Durum bu olunca bu açıdan [tanım] kolay olur. el-İnsaf! Şayet amaç ve ondan kastedilen ismin medlûlünün açıklanması ise durum *el-Mu‘teber* Sahibi’nin dediği gibidir. Şayet ondan kastedilen varlıkların mahiyetlerin bilinmesi ise işte bu, son derece zordur.” Râzî, *Mantiku’l-Mulahhas*, s.118.

³⁴⁹ Râzî, *Mantiku’l-Mulahhas*, s.111; *Nihâyetü’l-‘ukûl*, vr.4a.

³⁵⁰ İbn Teymiyye, *er-Reddû ‘ale’l-mantıkiyyîn*’de, Râzî’nin adsal tanımına sık sık atıflar yaparak s.8, 10, 34, 49, 79; bu tanımın bilginlerin cumhurunun görüşü olduğunu ifade eder. *a.e.*, s.359.

³⁵¹ İbn Teymiyye, *er-Reddû ‘ale’l-mantıkiyyîn*, s.10, 15; Bâkılânî, *Temhîdû’l-evâil*, s.25; Türker, “Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci”, s.80-81.

onbeşe yakın kelimcının ismini vererek onlara göre bir şeyin tanımı ve hakikatinin, “onu temyiz eden özellikleri” olduğunu ifade ettiklerini belirtmektedir.³⁵²

Râzî'nin kendisi de Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî'ye nispetle tanımı, “tanımlananın hakikatini tafsil tarzında açıklayan sözdür.” şeklinde ya da “tanım, bir şeyin mahiyetini araştıran ve açıklayan sözdür.” şeklinde tanımlamakta ve Eş'ârî'nin “bir şeyin tanımı onun hakikatidir.” dediğini nakletmektedir.³⁵³ Sonuç itibarıyla Râzî'nin “bir ismin (lafzın) icmal yoluyla kendisine delâlet ettiği şeyin tafsili” şeklindeki tanımının ciddi bir kelimî arkaplanı olduğunu belirtmek yerinde olacaktır.

İbn Sînâ'ya göre tanımın, mahiyetin ortak kurucu unsuru olan cins ve özel kurucu unsuru olan fasıldan yapıldığını ifade etmiştik. Burada Râzî'nin eleştirileri çerçevesinden çözülmesi gereken bir sorun vardır. Buna göre tanım, tanımın bağımsız unsurları olarak cins ve faslın toplamından mı ibarettir, yoksa burada cins ve faslın terkibi özel bir terkip midir? İbn Sînâ, insanın düşünen ve canlının toplamından ibaret olmadığını belirtmektedir. Burada kastedilen “İnsan, öyle bir canlıdır ki düşünür.” Tanımla kastedilen “düşünen ve canlı” kavramlarının çokluklarının toplamı değil, düşünen ve canlının tek bir şeyin mahiyetini oluşturmasıdır.³⁵⁴ Râzî İbn Sînâcı temayüllerinin ağır bastığı *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de aynı örnek üzerinden insanın “düşünen” ve “canlı”nın toplamından oluşmadığını belirtir.³⁵⁵ Bununla beraber Râzî başka eserlerinde tanımı cins ve faslın toplamı olarak kabul ederek İbn Sînâ'nın tanım görüşünü eleştirmiştir.

Râzî'ye göre tanım; cins ve fasıldan oluşuyorsa ya cins ya da fasıldan biri tanımı oluşturacaktır ki bunun yanlışlığı ortadadır. Eğer cins ve faslın toplamı tanımı oluşturuyorsa bu durumda da cins ve fasıl tanımın mahiyetini verdiğine göre bir mahiyet yine kendisiyle tanımlanmış olacaktır ki bu kısır döngüden başka bir şey değildir. Başka bir deyişle bir şey tüm zâtî unsurları ile tanımlanırsa kendisiyle tanımlanmış olur ki bu kısır döngüdür. Zâtî unsurlarının bir kısmıyla tanım ise şeyin tamamını vermeyeceği için tanım olmaz. Eğer bir şey arazî unsurları ile tanımlanırsa bu arazî unsur bir başka şey için de geçerli ise bu durumda tanımdan bahsedemeyiz. Eğer bu arazî unsur sadece bu şeye ait bir sıfat ise bu durumda da şey,

³⁵² İbn Teymiyye, *er-Reddû 'ale'l-mantıkıyyîn*, s.15.

³⁵³ Râzî, *el-Kâşif an usûli'd-delâil ve fusûsi'l-'ilel* (thk. A. Hicâzî es-Sekâ), Dâru'l-Cil, Beyrut 1992, s.19.

³⁵⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, I/209.

³⁵⁵ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/168.

sıfatından önce biliniyordur ki bu da kısır döngüden başka bir şey değildir. Sonuç itibariyle bir şeyin mahiyetinin ifade edilmesi demek olan tanımın yapılması mümkün değildir.³⁵⁶

Râzî bir tasavvurun mahiyetinin ancak dört yolla tanımlanabileceğini ifade eder. Buna göre bir mahiyet ya kendisiyle ya kendisine dâhil olan cüzlerle veya mahiyetin dışında olanlarla ya da mahiyetin içinde ve dışında olanlarla tanımlanabilir.

1. Bir mahiyetin kendisiyle tanımlanması kısır döngüdür. Bir başka açıdan bir mahiyetin kendisinin, kendisinden önce bilinmesi gibi bir durum nedeniyle böyle bir tanım mümkün değildir.

2. Bir mahiyetin kendisine dâhil olan bütün parçaları ile tanım (hadd-i tamm) bu parçaların toplamı demek olan mahiyetle tanımdır. Bu yukarıda da belirtildiği gibi bir şeyin kendisiyle tanımlanmasıdır ki kısır döngüdür. Bu mahiyete dâhil olan parçaların bir kısmı ile tanım (hadd-i nâkıs) mahiyetin tamamını vermeyeceğinden bu da tanım olmayacaktır.

3. Bir mahiyet kendisinin dışındaki parçalarla tanımlanırsa (resm-i nâkıs) -ki bunlar başka mahiyetlerin de iştirak ettiği lazımlardır- hâricî sıfatların mahiyetin tanımını vermesi söz konusu değildir.

4. Bir mahiyet, içinde ve dışında olanlarla tanımlanırsa (resm-i tamm) ikinci ve üçüncü şıklarda geçen nedenlerle bu tanımda mümkün değildir.³⁵⁷ Râzî son üç itirazın geçersiz olmasının tek yolunun, mahiyetin tanımından maksadın “ismin, icmal yoluyla delâlet ettiği şeyin tafsilidir.” şeklinde olmasıyla mümkün olacağını belirtir.³⁵⁸

Mahiyetin kurucu unsurlarıyla tanımının yani hadd-i tamm ve hadd-i nâkıs ile tanımlanması Râzî’ye göre bir şeyin kendisi ile tanımlanmasıdır. İbn Sînâ’ya göre ise mahiyetin sadece parçaların toplamından ibaret olmadığı ve parçaları sıralamanın ancak bir temyiz olabileceği yukarıda geçmişti.³⁵⁹ Esasen Râzî’nin “tasavvurların mecmuu üzerine verilen hüküm” olarak ifade edebileceğimiz tasdik anlayışı, insanın tanımının “düşünen” ve “canlı” kavramlarının toplamından ibaret olduğunu düşünmesiyle paraleldir. Râzî’nin bu şekildeki

³⁵⁶ Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s.120; *Nihâyetü'l-'ukûl*, vr.3a.

³⁵⁷ Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s.123; *Mantıku'l-Mulahhas*, s.101 vd.; *Muhassal*, s.17, 19; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/99-100; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/92-93, I/220-221; *Nihâyetü'l-'ukûl*, vr.2b-3a; Kutbüddin er-Râzî, tanıma yöneltilen bu eleştirileri uzun uzun tartışır. Râzî, *Levâmiu'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, s.99 vd.

³⁵⁸ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/93.

³⁵⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, I/251 vd.; *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, I/209.

tasdik anlayışının izleri tanım anlayışında da karşımıza çıkmaktadır. Râzî mahiyeti, şeyin parçalarının toplamı olarak anlamaktadır. Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'deki İbn Sînâcı anlayışıyla paralel olarak Tûsî bir şeyin parçalarının tek tek sayılmasının mahiyetin kendisine eşit olmadığını, Râzî'nin mahiyeti parçaların tek tek sayılması olarak anladığı için böyle bir itiraz ileri sürdüğünü belirtir. Tûsî'ye göre mahiyetin parçalarının toplamı mahiyetin kendisi değildir.³⁶⁰ Tûsî Râzî'nin tam betim (resm-i tamm) ve eksik betim (resm-i nâkıs) anlayışının filozofların anlayışından farklı olduğunu, çünkü filozoflara göre tam betimin “bir nesnenin kendi dışındakilerin hepsinden ayırt edilmesi” olduğunu, eksik betimin ise “bir şeyin kendi dışındakilerin bazılarından ayırt edilmesi” olduğunu belirtir.³⁶¹

Râzî tanımlanamazları iki bölüme ayırır. Bunlardan birincisi sıcaklık ve ses gibi duylara ait durumlardır. İkincisi de ilim gibi nefsimizde doğrudan idrak ettiklerimiz ve varlık, yokluk, zorunluluk, imkân, imkânsızlık, çokluk, birlik gibi son derece açık ve bedihî kavramlardır.³⁶² İbn Sînâ anlayışında cins ve faslın yokluğunun tanımın da yokluğu anlamına gelir ve buna göre tanım ancak cins ve faslın terkihiyle yapılabilir. Fakat Râzî'nin ifadesine göre İbn Sînâ “*el-Hikmetü'l-meşrikiyye*”de³⁶³ tanımın bazen cins ve faslın terkihi olmaksızın da elde edilebileceğini belirtmiştir. Örnek şudur: “Adalet; iffet, şecaat ve hikmetin toplamından ortaya çıkan bir huydur.” “On, özel birliklerden terkip edilmiş bir hakikattir.” İbn Sînâ'nın bu açıklamalarına göre Râzî, tanımın bazen cins ve fasıl olmaksızın da yapılabilmesini, buna göre tanımın da “cüzlerinin zikredilmesiyle mahiyyetin bilinmesi” şeklinde tanımlanabileceğini belirtmektedir.³⁶⁴

Tam tanım, diğer bir deyişle mahiyete delâlet eden söz, mahiyetin ortak kurucu unsuru olan cinsi ve özel kurucu unsuru olan faslı içerir.³⁶⁵ İbn Sînâ'nın tam tanımı, Râzî'nin kabul ettiği gibi ismin şerhine yönelik değil, sebeplilik ilişkisine dayanan mahiyetin terkihini vermeye yöneliktir. İbn Sînâ faslı mahiyetin illeti olarak görmektedir. Bir başka açıdan da bir tanımda yer alan fasıl, cinsin illetidir ve tanım bir bütün olarak tanımlananın sûrî illetidir.³⁶⁶ Örneğin;

³⁶⁰ Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, s.17.

³⁶¹ Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, s.19.

³⁶² Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, vr.4a-4b.

³⁶³ Râzî'nin “*el-Hikmetü'l-meşrikiyye*” şeklindeki atfına kaynaklık eden metin, muhtemelen *Mantuku'l-meşrikiyyîn*'in tanımla ilgili bölümüdür. Çünkü İbn Sînâ, bu bölümde basitlerin tanımıyla ilgili açıklamalarında Râzî'nin konuyla ilgili naklettiği her iki örneği de vermektedir. İbn Sînâ, *Mantuku'l-meşrikiyyîn*, s.40-42, 56.

³⁶⁴ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, III/118.

³⁶⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, I/250 vd.; *Nihâyetü'l-'ukûl*, vr.3a.

³⁶⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, *el-Mantık: el-Burhân*, s.267, 287, 289, 294; Râzî, *Mantuku'l-Mulahhas*, s.73 vd.; vr.50b.

“İnsan düşünen canlıdır.” tanımında insanın mahiyeti “düşünen canlı” olduğundan düşünen ve canlı ortadan kalktığında insan da ortadan kalkacaktır. Yine düşünme (yakın fasıl), canlılık (yakın cins) tabiatına iliştiğinde insanı (tür) var kılar. Bundan dolayıdır ki düşünme gücü maddeye bitiştiğinde canlı yazma, konuşma vb. diğer özellikleri kabule istidadlı hâle gelir.³⁶⁷ Dolayısıyla tam tanımın mahiyeti vermesi ve aynı zaman da tanımlananın illetini de içerdiği anlayışı onun metafizik karakterini de ortaya koymaktadır.

Tam tanımın metafizik karakteri Râzî tarafından eleştirilir. Râzî’ye göre tanım cins ve faslın her ikisinin tarifinden oluşuyorsa cins ve faslın bilinmesi bize hakikati vermez. Eğer bu ikisinin toplamı tanımı oluşturuyorsa bu durumda da bir şey kendisiyle tanımlanmış olur ki bu kısır döngüdür.³⁶⁸ Râzî’nin ileri sürdüğü en önemli eleştiri ise tam tanımın temel unsurlarından olan fasıl kavramı ve onun illet olması anlayışınadır. İbn Sînâ tarafından da ifade edilen yakın faslın tespitinin zorluğu³⁶⁹ ve örneğin “düşünen” şeklindeki yakın faslın insanı meleklerden ayırmadığı ve dolayısıyla “ölümlü” kavramının da insanın yakın faslı olarak kabul edilmesi gerektiği gibi³⁷⁰ çeşitli problemleri içerdiği bir yana; Râzî faslın özellikle illet olması anlayışını eleştirmektedir. Râzî İbn Sînâ’nın faslın illet olduğu konusundaki fikrini belirttikten sonra bunun gerekli olmadığını, zira faslın bazen sıfat olduğunu, sıfatın ise mevsûfa ihtiyaç duyduğunu, bir şeye ihtiyaç duyanın ise onun illeti olamayacağını belirtir.³⁷¹ Aynı şekilde İbn Sînâ’nın ileri sürdüğü faslın hassanın illeti olduğu fikri de Râzî’ye göre yanlıştır. Zira bir hakikatin parçaları olan fasıl ve hassanın her ikisi için aynı şey söylenmelidir. Bir bütünün parçaları arasında illet-malûl ilişkisinin olması kısır döngüden başka bir şey değildir.³⁷² Fasıl, varlığı için türe muhtaç olduğuna göre, insan türünün hassaları için illet olamaz. Zira muhtaç olan muhtaç olduğuna illet olamaz.³⁷³

Râzî’nin eleştirisinin temelinde faslın illet olması hâlinde Allah’ın iradesi ve fiilinin kelim geleneği açısından tevil edilmesinin zorluğu ile illiyet teorisi ve buna bağlı olarak atomculuk yer almaktadır. Bundan dolayıdır ki mahiyetin sebebinin de dâhil olduğu metafizik bir karaktere sahip tam tanım yerine Râzî, daha önce belirtildiği üzere “icmal yoluyla kendisine delâlet eden lafzın tafsili” şeklinde adsal tanımı esas almaktadır. “Allah, Âdem’e isimleri

³⁶⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Medhal*, s.75.

³⁶⁸ Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl*, vr.3a-3b.

³⁶⁹ Râzî, *Mantiku’l-Mulahhas*, s.118; *Nihâyetü’l-‘ukûl*, vr.3b-4a.

³⁷⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Medhal*, s.97.

³⁷¹ Râzî, *Mantiku’l-Mulahhas*, s.73-74; Ancak Râzî’nin faslın nevin hassası için illet değil de sıfat olduğu anlayışı, Ebherî tarafından reddedilmektedir. Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk*, vr.9a.

³⁷² Râzî, *Mantiku’l-Mulahhas*, s.78-79.

³⁷³ Râzî, *el-Âyâtü’l-beyyinât*, s.106.

öğretti” ayetinin tefsirinde de Râzî “isimler”den kastedilenin ne olabileceğini sıralarken muhtemel anlamlardan ikisi olarak “alamet ve sıfat”ı verir. “Eşyanın sıfatları, vasıfları ve özellikleri ise eşyanın mahiyetine delâlet eder.”³⁷⁴ Bu aynı zamanda Râzî’nin faslı illet olarak değil de sıfat olarak görmesinin sebebini de açıklar. Diğer bir açıdan Râzî’nin tanımı, adsal tanım bağlamında değerlendirmesi mantığın sûrî karakterinin öne çıkarılması açısından da önemlidir. Çünkü mahiyeti vermeyen bir tanım öze değil ancak mahiyetin adının açıklanmasıyla yetinecektir. Ayrıca Râzî’nin tam tanımın mahiyetin illetini verdiği şeklindeki İbn Sînâ’nın görüşünü eleştirmesi, mantığın metafizik yönelimlerini reddettiğini, illet kavramı yerine tam tanımın unsurlarının sıfat ve mevsuf bağlamında değerlendirilmesi de mantığın sûrî karakterini öne çıkardığı gibi kelamcılarının nesnelerin arazlardan ibaret özelliklerinin temyizini esas alan tanımına daha yakındır.

Sonuç itibarıyla Râzî Stoacı geleneğin ve kelamcılarının tanım anlayışlarına uygun olarak ve Bağdâdî’nin de muhtemel etkisiyle tanımı “ismin icmal yoluyla delâlet ettiği şeyin tafsili”³⁷⁵ olarak kabul eder. Bu adsal tanım anlayışı Râzî’nin tanımı, mahiyetin tasavvuru olarak görmediğini aksine lafzın şerh edilmesi olarak gördüğünü ifade eder. Bu tanım mahiyeti lafız üzerinden açıklamaya çalışmakla beraber, İbn Sînâ’nın “Tanım mahiyete delâlet eden sözdür.”³⁷⁶ şeklindeki gerçek tanımından uzaktır.³⁷⁷ Râzî’nin tasavvurların bedihî olduğu ve tanımın mahiyetin tasavvuru vermeyeceği iddiası onu tanım (hadd) yerine betime (resm) yöneltmiş gözölmektedir. Mahiyeti ve onun tasavvurunu vermeyen bir tanım ancak bir betimleme (resm), açıklama (tafsîl), yorumlama (tefsîr), ayırt etme (temyîz) ve açıklama (şerh) olabilir. Sonuç olarak Râzî yukarıda da ifade edildiği üzere tanımın amacını mahiyeti veren değil, onu analitik bir sınıflama ve metodik bir betimleme olarak kabul eder.³⁷⁸

Son olarak tam tanıma yönelik eleştirilerin Ebû Saîd Sirâfî ve Mettâ b. Yunus arasındaki tartışmada söz konusu edildiğini biliyoruz.³⁷⁹ Ayrıca İbn Sînâ ve onu takiben Gazzâlî, Sâvî, Bağdâdî ve kelamcılar mahiyeti esas alan tam tanım yapmanın zorluğu üzerinde

³⁷⁴ Râzî, *Tefsir*, II/192.

³⁷⁵ Râzî, *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*, I/93; *Mantıku’l-Mulahhas*, s.111.

³⁷⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, I/249; *Kitâbü’l-Hudûd*, s.10.

³⁷⁷ Genel olarak Eş’arî kelamcılarının ve Râzî’nin tanım kuramını Aristocu gören yaklaşımın, açıklamalarımız doğrultusunda ve Tûsî’nin de işaret ettiği üzere doğru olmadığı açıktır. bk. Mert, Muhit, “Kelamcılarının Tanım Kuramları”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, sy.2 (2003), s.81-92.

³⁷⁸ Falaturî, “Fakhr al-Din al-Râzî’s Critical Logic”, s.62.

³⁷⁹ et-Tevhidî, Ebû Hayyân, *el-İmtâ’ ve’l-muâne* (nşr. Ahmed Emin-Ahmed Zeyn), el-Mektebetü’l-‘Asriyye, Beyrut ts., 1 c.’de 3 c., I/108-127.

durmuşlardır.³⁸⁰ Kelamcıların Aristo mantığındaki mahiyeti esas alan tanım yerine temyizi esas alan tanımlarının da Râzî'nin tanım anlayışına yakın olduğu belirtilebilir.³⁸¹ Bağdâdî'nin adsal tanımla ilgili düşünceleri³⁸² ve Sühreverdî'nin tam tanıma yönelik eleştirilerinin³⁸³ Râzî'nin eleştirilerinden kronolojik olarak önce olduğunu da kaydetmek gerekmektedir.

3. Kategoriler

Şârihleri tarafından *Organon* adı altında derlenen Aristo'nun mantık külliyyâtı Kindî ve Fârâbî tarafından kategoriler ile başlayan sekiz kitap olarak ele alınmıştır.³⁸⁴ Formel mantıksal, dilsel ve gramatik ayrımlar olmaları yanında varlıklar hakkında söylenen en genel kavramların ifadeleri olarak metafizik yönelimleri de olan kategoriler, Aristo tarafından hem mantık külliyyâtının ilk kitabında, hem de *Metafizik*'in Delta (Δ) kitabında incelenmektedir.³⁸⁵

Eflâtun akledilir âlemin kategorileri olarak cevher, sükûn ve hareket, muvafakat ve muhalefeti sayarken; duyulur âlemin kategorileri olarak da cevher, izâfet, keyfiyet, hareket ve niceliği saymaktadır.³⁸⁶ Bu kategorilerin hepsinin varlık olarak pay aldıkların en nihaî ve biricik kategori ise “en üst iyilik” olarak nitelendirilmiştir.³⁸⁷ Aristo'da on kategori vardır ve kategoriler mantık külliyyâtının ilk bölümünü teşkil etmektedir.³⁸⁸ Kategoriler Aristo tarafından cevher (töz), nicelik, nitelik, izâfet (bağıntı), yer, zaman, durum, iyelik, etkinlik ve edilginlik olmak üzere on kategori olarak sayılır.³⁸⁹ Aristo'da varlık birçok mânâyâ gelen bir şey olarak kategorilere dâhil edilmezken, Stoacılar kategorilerin metafizikle ilgileri üzerinde ısrarla durarak, panteist dünya görüşleri çerçevesinde her şeyi ihtiva eden nihaî bir kategori olarak tek varlık/şeyi (quiddam) yerleştirmişlerdir. Varlık ise asıl neden ya da dayanak diye ifade edilen

³⁸⁰ Gazzâlî, *Mî'yâru'l-'ilm* (nşr. Süleyman Dünyâ), Dâru'l-Maârif, Kahire 1961, s.281-283; İbn Teymiyye, *er-Reddû 'ale'l-mantıkayyîn*, s.19 vd.; Zerkeşî, *Bahru'l-muhît fî usûl'il-fıkh*, (haz. Abdülkadir Abdü'l-Ânî), Vezaretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1992, I/94 vd.

³⁸¹ Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s.101 vd.

³⁸² Bağdâdî, *el-Mu'teber*, I/46 vd.

³⁸³ Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s.128 vd.

³⁸⁴ Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983, s.81.

³⁸⁵ Aristoteles, *Metafizik* (trc. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, 1017a-1017b; Ross, *Aristoteles*, s.24 vd., 37 vd.

³⁸⁶ Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s.59 vd.

³⁸⁷ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.68.

³⁸⁸ Ross, *Aristoteles*, s.37 vd.

³⁸⁹ Ross, *Aristoteles*, s.37 vd.; İbn Sînâ, *'Uyûnü'l-hikme*, s.2, 3.

cevher, nitelik, durum ya da varlık tarzı denilen vaz', durumlar arası bağlantı ya da ilişki denilen izâfet şeklinde dört kategoriyi barındırmaktadır.³⁹⁰

Kelamcılar cevher-i ferd nazariyesi gereği kategorileri cevher, araz ve hareket olmak üzere üçe indirip diğer kategorileri zihnin icadı ve itibarî saymışlardır.³⁹¹ Kelamcılar izafet ilintilerinin varlığını inkâr etmişlerdir. Eğer izafet varsa bir yerde var olmalıdır. Onun bir yerde olması kendisiyle o varlık arasında bir nispet olup kendinden başkadır. Bu şekildeki akıl yürütmenin bizi götürdüğü sonuç izafetlerin varlıklarının olmadığıdır.³⁹² Böylece kelamcılara göre varlık fertlere hastır; izafetler, tasavvur veya fikirler ise salt isimlerdir.³⁹³

Arapçaya tercümesi ve özetleriyle³⁹⁴ beraber, erken dönemlerden itibaren kategoriler, kelam bilginleri tarafından mantıkî değil, izah ve ispat edilemeyen metafizik bir kadro teşkil ettiği gerekçesiyle eleştirilmiştir.³⁹⁵ İbn Rüşd gibi kategorileri tamamen mantıkî sayanların yanında İbn Sînâ gibi metafizik karakterlerini belirtmekle beraber çeşitli mantık kitaplarında kategorileri ele alanlar ve mantığı sûrî bir karaktere büründürmek amacıyla kategorileri mantık kitaplarından çıkarmak için uğraşan ve çıkaran bilginler şeklinde bir tasnif yapılabilir.³⁹⁶

Mantiğa yönelik tepkilerin en meşhuru şüphesiz Fârâbî'nin hocası Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus ile Ebû Saîd Sîrâfî arasında cereyan eden tartışmadır.³⁹⁷ Tartışma mantığın lafızlarla değil mânâ ile ilgili olarak bütün diller için genel geçer düşünme kalıplarını verdiğine dair Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus'un iddiasıyla, Sîrâfî'nin Arap nahvinin esasında Arap mantığı olduğu ve başka bir mantığın kullanılmasının Arap dili içinde yeni bir dil oluşturmak gibi anlamsız bir faaliyet olacağı iddiası arasındadır. Bu tartışmada izâfet ve efdaliyet kalıplarının kullanılmasına ilişkin deliller, Arapçanın türetilmiş kelime grupları ile Aristo'nun kategorileri arasındaki uyumsuzluğun bir ifadesi olarak da okunabilir.³⁹⁸

Kategoriler *Organon*'daki tertibe göre, Aristo mantığının ilk kitabıdır. Zira burhanı elde etmenin yolu kıyaslar, kıyası elde etmenin yolu önermeler, önermeyi elde etmenin yolu ise

³⁹⁰ Dürüşken, "Stoa Mantığı", s.297; Brun, *Stoa Felsefesi*, s.58; De Boer, T.J. "Makûlât", *İA*, MEB, İstanbul 1979, c.7, s.211.

³⁹¹ Râzî, *Muhassal*, s.87; Kaya, Mahmut, "Makûlât" md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2003, XXVII/461; Ülken, Hilmi Ziya, *Mantık Tarihi*, İÜEF Yayınları, İstanbul 1942, s.90.

³⁹² Râzî, *Muhassal*, s.82.

³⁹³ Mehran, "Mukaddimetü'l-mütercim", s.60.

³⁹⁴ Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s.89 vd.

³⁹⁵ Ali Sedad, *Mizânu'l-'ukûl fi'l-mantık ve'l-usûl*, İstanbul 1303, s.4-5; Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s.59.

³⁹⁶ Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s.59.

³⁹⁷ Tevhidî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, I/108-127.

³⁹⁸ Tevhidî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, I/118 vd.; Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s.65 vd.

kavramlardır. Kindî ve Fârâbî tarafından Aristo mantığının ilk kitabı olarak zikredilen Kategoriler,³⁹⁹ İbn Sînâ tarafından kullanılan tertibe göre İlsâgûcî'den sonra gelir.⁴⁰⁰ Ancak yine İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* ve *Mantıku'l-meşrikiyyîn*'de kategorileri ihmal ettiğini görmekteyiz ki özellikle doğu İslâm dünyasında bu yeni tertibin özellikle Râzî ile birlikte kullanıldığını ve yaygınlaştığını belirtebiliriz.

Bilindiği gibi İbn Sînâ'ya göre esas olan bilgiye bir başka deyişle tasavvur ve tasdike ulaşmaktır. Müfret lafızlarla güdülen amaç da tasavvur ve tasdike ulaşmaktır. Bu da lafızlardan başka tanımlar, betimler ve kıyaslar ile gerçekleşebilir. Kıyaslar ise öncüllerden oluşur, öncüllerin yüklemelerinin konularına, küllî, zâtî ve arazî gibi özellikleriyle nispet edilmesi gerekir. Müfretlerin cins, tür, hassa ve genel arazlara inen bir düzenle taksim edilmesi de tanımların ve betimlerin oluşturulmasına yarar sağlar. Buna göre mantığı öğrenen müfret lafızların hâllerini, isim ve kelimeyi, önermeleri, orta terimi, kıyası ve kıyasın maddelerini sonuçta burhânî olanı ve olmayanı öğrenir ki bu süreçte kategorileri öğrenmek akla gelmez. Lafızların varlıklara, tikel varlıklara ve dilde konuldukları anlama uygun olup olmadıklarını bilmeye mantıkçı ihtiyaç duymamaktadır. Bunlara ek olarak kategorilerin yüksek cinslere delâletleri açısından da bilinmesi mantıkçının işi değildir. Dolayısıyla kategorilerin varlığın keyfiyeti açısından bilinmesi ontolojinin konusudur. Varlığın kendisinin tasavvuru açısından bilinmesinde ontolojiye fizik de ortaktır. Lafızların konuldukları anlama uygunlukları ise dilbilimi ilgilendirir ki sonuç itibarıyla kategorilerin mantığı ilgilendiren bir tarafı yoktur.⁴⁰¹

İbn Sînâ'nın bu görüşlerine paralel olarak *Kitâbü'n-Necât*'ın mantık kısmında kategoriler için ayrılmış müstakil bir bölüm yoktur. Sadece cinslerin yükselerek üstünde başka bir cinsin olmadığı "cinslerin cinsine" ulaşacağı, türlerin de inerek daha aşağı bir türün olmadığı "türlerin türüne" ulaşacağı ifade edilmektedir.⁴⁰² Ancak kategoriler *Kitâbü'n-Necât*'ın burhan kısmında geçen tanım teorisi çerçevesinde kısa bir bölüm olarak yer almaktadır.⁴⁰³ Felsefenin özünü içeren özet bir kitap olarak *'Uyûnü'l-hikme*'de lafızların varlıklardan bir şeye delâlet ettiği belirtilir ve kategorilerin kısaca tanımları ve örnekleri verilir.⁴⁰⁴ *"el-Felsefetü'l-*

³⁹⁹ Kindî, "Fî kemmiyyeti kütübi Aristotâlis", s.365 vd.; Fârâbî, *İhsâu'l-'ulûm*, s.44 vd.; Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s.81 vd.; Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV Yayınları, Ankara 1997, s.138.

⁴⁰⁰ Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s.83.

⁴⁰¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Makûlât* (thk. G. Anawati, Mahmud el-Hudayrî, A. Fuâd el-İhvânî, Saîd Zâyed), el-Hey'etü'l-Amme li Şuûni'l-Matâbi'i'l-Emiriyye, Kahire 1964, s.3 vd.; Varlık, mâna ve lafız ilişkileri için bk. Durusoy, "Aristoteles'ten Gazzâlî'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı", s.37-52.

⁴⁰² İbn Sînâ, *en-Necât*, s.48.

⁴⁰³ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.116.

⁴⁰⁴ İbn Sînâ, *'Uyûnü'l-hikme*, s.2,3.

*meşrikiyye*⁴⁰⁵ hakkında olduğu belirtilen eserlerin mantık kitabı olan *Mantıku'l-meşrikiyyîn*'de de kategoriler yoktur. Öyle ki kitap lafız, delâlet ve beş tûmeli ele alan bölümlerden sonra tanım bölümüne, daha sonra da önermelere geçmektedir. İbn Sînâ cinsten sonra örneğin “canlı”nın “cisim” için bir tür ve “insan” için bir cins oluşunu belirterek bunların yüksek cinsten ve aşağı türde son bulunduğunu belirtir. İbn Sînâ cinslerin cinsinin – ki bunlar kategorilerdir – mahiyeti hakkında konuşmanın mantıkta ihtiyaç duyulan konular olmadığını belirtir.⁴⁰⁶

Râzî ve Tûsî gibi birçok şârihin *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ı şerh ettiği ve bu şerhlerin de hâşiye, ta'likât vb. tarzlarda daha sonraki yüzyıllar boyunca işlendiği dikkate alınırsa,⁴⁰⁷ *el-İşârât* İbn Sînâcılığın temel metinlerinden biri olmuştur. *el-İşârât* mantık konularını on yöntem altında inceler. Birinci yöntemde mantığın amacı, ikinci yöntem beş tekil lafız, tanım ve betime ayrıldıktan sonra kategoriler incelenmeden, sonraki dört yöntem önermeleri, iki yöntem kıyası, bir yöntem burhanı ve sonuncusu da mugâlatayı içerir. Sonraki yüzyıllardaki mantık kitaplarında olduğu gibi *el-İşârât*'ın bu tertibinde kategoriler yer almadığı gibi, İbn Sînâ bunların mahiyetini incelemenin mantığın ve mantıkçının işi olmadığını belirtir.⁴⁰⁸

Mantığın dinî ilimlere dâhil edilmesinde öncü rolü bilinen Gazzâlî'nin, İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i âlâî*'sinin hemen hemen kelime kelime bir tercümesi olan⁴⁰⁹ tasvîrî kitabı *Makâsıdu'l-felâsife*'sinde kategoriler mantıkta değil, metafizikte işlenmiştir.⁴¹⁰ *Tehâfütü'l-felâsife*'de ise filozofların burhan kitabında kıyasın maddesinin doğruluğu ve kıyas kitabında kıyasın sûretiyle ilgili olarak şart koştukları şeylerin, İsâgûcî ve kategoriler gibi mantık konularının filozofların ilâhiyat ilimlerinde hiçbir yeni şey sağlamadığını ifade etmektedir.⁴¹¹ *Mi'yâru'l-ilm*'de ise uzun bir lafız konusunun sonunda “mantıkçıların on

⁴⁰⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Medhal*, s.10.

⁴⁰⁶ İbn Sînâ, *Mantıku'l-meşrikiyyîn*, s.18.

⁴⁰⁷ Şerhler ve haşiyelerin bir listesi için bk. Anawati, G. C., *Müellefâtü İbn Sînâ*, Dâru'l-Maârif, Kahire 1950, s.9 vd.

⁴⁰⁸ “(Mantıkçının) orta aşağı cinsleri bırakarak cinsler cinsinin niceliği ve mahiyeti hakkında sanki bunlar önemli de onlar önemli değilmiş gibi incelemeyi buraya kadar taşımasına gelince, bu yapılması gereken (işin) dışına çıkmaktır. Ana yoldan ayrılma konusunda zihinler ne de çok esinlenir!” İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler* (trc. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s.13-14; ay. bk. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I/236-237.

⁴⁰⁹ Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s.157 (II. bölüm, 5. Nolu dipnot.)

⁴¹⁰ Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, s.39-52.

⁴¹¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s.85.

kategori olduğunu iddia ettiklerini” belirterek kategorilerin varlıkların cinsleri olduğunu, cevher ve araz diye ikiye ayrıldıklarını belirterek metafizik karakterlerine vurgu yapar.⁴¹²

İbn Sînâ ile başlayan bir geleneğin devamı olarak kategoriler Râzî tarafından mantıkta incelenmediği gibi, kategorilerin varlığın en yüksek cinsleri olarak mantıkta işlenmelerine en şiddetli tepkiyi verenin de Râzî olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle onun mantıkla ilgili eserlerinde kategoriler tasnifte yer almaz. Önermelere hazırlık olmak üzere kategorilerin yerine kavram incelemesi (tasavvurat) düzeyinde telife uygunlukları açısından lafızların delâleti, beş tümel, tanım ve betim ele alınır.

Râzî’ye göre kategoriler mantıkla ilgili olmadığı gibi mantıkçının bunların hakikatini araştırmasına da gerek yoktur⁴¹³ ve en doğrusu kategoriler İbn Sînâ’nın ‘*Uyûnu’l-hikme*’de olduğu gibi geleneğe uyarak verilmesi örneği dışta tutulacak olursa mantıktan değildir⁴¹⁴ ve mantıkta incelenmesi iğreti durmaktadır.⁴¹⁵ İbn Haldûn’un Râzî’ye nispet ettiği kategorilerin mantıktan çıkarılma işini,⁴¹⁶ Râzî’nin kendinden öncekilere nispet ederek on kategorinin İbn Sînâ’dan sonra mantık kitaplarından çıkarıldığını, bundan dolayı da kendisinin bunlara mantık kitaplarında yer vermediğini belirtmesi ilginçtir.⁴¹⁷

Kategoriler Aristo’da kavram mantığını oluşturmaktaydı.⁴¹⁸ İlk Müslüman filozof Kindî de mantık külliyâtının ilk kitabı olarak kategorileri saymaktadır.⁴¹⁹ Stoacılığın muhtemel etkisiyle⁴²⁰ ilk olarak Fârâbî’nin yaptığı ve sonraki Müslüman mantıkçıların da takip ettiği

⁴¹² Gazzâlî, *Mi’yâru’l-‘ilm*, s.107, 108. Bağdâdî, mantıkta, cins ve türü tanımlarken “gerçek dünyada varlık”la “zihinde varlık” arasındaki ilişki çerçevesinde cinslerin cinsine sadece atıfta bulunurken (Bağdâdî, *el-Mu’teber*, I/14-15) metafizik kitabına bir giriş olarak kategorileri ele alır. Bağdâdî’nin kategorileri mevcudatın en genel sınıfları olarak metafizikte ele alması, kategorilerin onun tarafından da dilin ya da zihnin değil varlığın en genel kategorileri olarak ele alındığını gösterir. Bağdâdî, *el-Mu’teber*, III/14 vd.

⁴¹³ Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbihât: Mantık*, I/18, 96 vd.; Râzî, *Lübâbu’l-İşârât*, (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), Mektebetü’l-Külliyeti’l-Ezheriyye, Kahire 1986, s.23, 26.

⁴¹⁴ Râzî, *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*, I/95; Durusoy, Ali, “İbn Sînâ’nın “el-Mûcezü’s-sağîr fi’l-mantık” Adlı Risalesi”, *MÜİFD*, İstanbul 1995-1996-1997, sy.13-14-15, s.152; Râzî, *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*, I/162.

⁴¹⁵ Râzî, *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*, I/106; Durusoy, “İbn Sînâ’nın “el-Mûcezü’s-sağîr fi’l-mantık” Adlı Risalesi”, s.152; Bir makalesinde, Râzî’nin mantığa katkılarını konu alan İbrahim Çapak, Râzî’nin kategori anlayışıyla ilgili olarak onun ontolojik karakterli taksimini saymakta ve bir dipnotta Ali Durusoy’a attığı bilgi dışında Râzî’nin kategoriler eleştirisine yer vermemektedir. Çapak, İbrahim, “Fahreddin Râzî’nin İslam Mantık Tarihindeki Önemi ve Bazı Mantık Konuları Hakkındaki Görüşleri, *Dinî Araştırmalar*, sy.23, Eylül-Aralık 2005, Ankara, s.111-126.

⁴¹⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I/646.

⁴¹⁷ Râzî, *el-Âyâtü’l-beyyinât*, s.294.

⁴¹⁸ Ross, *Aristoteles*, s.37, 39; Atademir, *Aristo’nun Mantık ve İlim Anlayışı*, s.97.

⁴¹⁹ Kindî, “Fî kemmiyyeti kütübi Aristotâlis”, s.365 vd.; Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s.81 vd.; Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s.138.

⁴²⁰ Neşşâr, *Menâhicü’l-bahs*, s.41.

tasavvurat ve tasdikât ayrımı⁴²¹ kavram mantığını önelemektedir. Bu çerçevede Fârâbî kategorileri mantık külliyyâtının ilk kitabı olarak saymakla beraber,⁴²² mantığa giriş mahiyetinde *Îsâgûcî* kitabını yazdı, lafız mâna ilişkileri üzerinde durdu ama mantık külliyyâtına bunları dâhil etmedi.⁴²³ Oysa İbn Sînâ bunun aksine metafizik yönelimleri nedeniyle eleştirdiği ve *el-Îşârât* ve *t-tenbîhât*, *Mantuku'l-meşrikiyyîn* gibi kitaplarında yer vermediği kategoriler yerine lafız, mânâ, delâlet konularını ve *Îsâgûcî*'yi ikame etmeye çalıştı.⁴²⁴ Râzî'ye gelindiğinde o, mantıktan istenenin meçhullerin bilgisini elde etmeye ulaştıracak bilgi ve sanıların terkiibini vermesi olduğunu, dolayısıyla mantığa müfretleri incelemekle başlamak gerektiğini belirtir. Müfretleri inceleyen kategorilerdir. Oysa kategoriler Râzî'nin bilinçli tercihiyle mantıktan çıkarılmıştır. İbn Sînâ'nın yönelimini tamamlayarak, o halde Râzî, müfret anlamlar olan ilk akledilirleri (el-ma'kûlâtü'l-ülâ) inceleyen ve metafizik yönelimleri nedeniyle mantıkta incelenmesinin garip kaçtığını belirttiği kategoriler yerine müfret anlamlar olan tam akledilirleri (el-ma'kûlâtü't-tâmme) inceleyen *Îsâgûcî*'yi ikame eder.⁴²⁵

Bu aşamada Râzî'nin kategorileri mantıktan bilinçli bir tercih olarak çıkarmasının nedenleri üzerinde biraz daha ayrıntılı durmak gerekmektedir. Konunun daha iyi anlaşılması için kategorilerin mahiyetlerinin, tasnif şekillerinin ve ilimler sınıflamasındaki yerinin bazı sorularla iyice belirginleştirilmesi gerekir. Bunun için çözmeye çalışacağımız ana sorunları şöyle sıralayabiliriz: a) Kategorilerin dil, düşünce ve varlıklardan hangisinin formları olduğu, b) kategorilerin sayısı ve varlıkları tüketen bir tasnif olup olmadığı, c) dolayısıyla farklı kategori anlayışlarına bağlı olarak farklı varlık taksimleri olduğu, d) kategorilerin ilimler tasnifi ile ilgileri burada ele alacağımız temel problemlerdir.⁴²⁶ Bu problemlerle beraber Râzî kategorilerle ilgili, örneğin cevherin mahiyeti, niceliğin cins olup olmadığı, zamanın bitişik nicelik olup olmadığı, izafetin dış dünyada varlığının olup olmadığı, etkinlik, edilginlik, cisim, yüzey, çizgi nokta hakkında esasen araştırmamızın bu kısmında ele almamız mümkün olmayan fizik ve metafizik alanı ilgilendiren birçok tartışmayı içerir.⁴²⁷

⁴²¹ Bolay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Kavram Anlayışı*, s.5 vd.

⁴²² Fârâbî, *Îhsâu'l-ülûm*, s.44 vd.; Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s.81 vd.; Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s.138.

⁴²³ Refik el-Acem, *el-Mantiku 'inde'l-Fârâbî I*, Beyrut 1985, s.75-82; Fârâbî *Îsâgûcî*'sinin içeriği hak. bk. Sarioğlu, "Fârâbî'nin *Îsâgûcî*'si", s.17-23.

⁴²⁴ Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s.91; Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s.41-43.

⁴²⁵ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/106, 162.

⁴²⁶ Sâvî, kategorilerle ilgili benzer tartışmalara dikkat çekmekle beraber, bunlardan bir kısmının mantıkta ele alınmalarının gereksizliğini belirtir. Sâvî, *el-Besâir*, s.57.

⁴²⁷ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/98 vd.

a) İlk olarak kategoriler dil, düşünce ya da varlık alanından hangisinin en genel formlarıdır? Kategoriler şayet varlığın en yüksek cinsleri olarak varlığın genel formlarını ihtiva eden bir kadro ise ikincil ma'kûlleri inceleyen mantıkta ele alınmamaları gerekir. Zira bu en yüksek on cins varlığın kategorileri olmak bakımından mantığı değil metafiziği ilgilendirir. Bu durumda bu genel cinsler temelde mantıkî değil, ontolojik bir tasniftir. Şayet ontolojik değil de dilsel bir tasnif iseler, bu durumda kategoriler, sadece genel kavramların isimleri olarak dilin en genel formları olacaktır. Başka bir bakış açısından da kategoriler zihnimizin ve muhakemelerimizin en genel formları olarak mantıksal bir kadro teşkil etmektedirler. Özetle soru şudur: kategorilerin dilsel, mantıksal metafiziksel ya da Kant'ta olduğu gibi düşüncenin öznel formları sayılmaları itibariyle en yüksek cinsler olarak mahiyetleri nedir?⁴²⁸

Râzî İbn Sînâ geleneğine uyarak kategorilerin mahiyetlerini incelemenin mantığın konusu olmadığını aksine varlığın taksimi olarak fizik ve metafiziği ilgilendirdiğini kabul eder. İbn Sînâ'nın mantık tanımında yer alan "ahvâl el-umûr" kavramının tahlilinde Râzî zihinde hazır olan mahiyetlerin ancak yüklemlik, konuluk, cinslik, ayrımlık, zâtîlik gibi mahiyetlere araz olan arazlar yoluyla cins ve fasıl gibi ikincil işlemlerle meçhulün bilgisini verebileceğini belirtir.⁴²⁹ Buna göre mantık gerçek şeylerin (el-umûr) ve dış dünyadaki varlıklara yüklenebilecek ma'kûllerin (el-ma'kûlâtü'l-ûlâ) değil, onların hâllerinin (ahvâl) yani ikinci ma'kûllerin (el-ma'kûlâtü's-sânîye) bilgisidir. Kısaca mantığın konusu ikinci ma'kûllerdir.⁴³⁰ İkinci ma'kûller dış dünyadaki varlıklardan birinin karşılığı olarak konulamayan cins, tür, fasıl gibi kavramlardır.⁴³¹ Bir başka deyişle ilk ma'kûllerin zâtî, arazî, yüklem, konu olmak gibi ikincil işlemlere tabi tutulmalarıdır.⁴³² Örneğin; biz gökler, yer, taş üçgen gibi varlıkların mahiyetlerini aklettikten sonra, bu mahiyetlere artık olarak bir kısmını diğerine konu, yüklem, zâtî, cinsler, ayrımlar ve türler olmaları sebebiyle hüküm olarak veririz. İşte bu mahiyetlerin akledilmesi ilk mertebe iken adı geçen hükümlerle onlara hüküm vermek ise ikinci mertebedir ki ikinci ma'kûllerle kastedilen de budur.⁴³³ İbn Sînâ da bazen konunun kendisinin bir ilimde,

⁴²⁸ Rıza Tevfik, "Categorie" md., *Mufasssal Kâmûs-i Felsefe*, İstanbul 1336-1338, II/92; Atademir, H. Ragıp, "Porphyrios'un İsağojî'si ve Bir Kaç Söz", (Porphyrios, *İsağojî*, trc. Hamdi Ragıp Atademir, Atademir Yayınevi, Konya 1948, içinde), s.23.

⁴²⁹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık*, I/18.

⁴³⁰ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/47; *Mantıku'l-Mulahhas*, s.10; *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık*, I/5; Kutluer, İlhan, "Ma'kûl" md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2003, XXVII/459-460; Tûsî, gerçek varlıkların (el-umûr) mahiyetlerini bilmenin ilk ma'kûl, hâllerinin (ahvâl) mahiyetlerini bilmenin ise ikinci ma'kûl olduğunu bildirir ve mantığın konusunun ikinci ma'kûller olduğu konusunda ittifak olduğunu belirtir. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I/168, 178, 180.

⁴³¹ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s.284.

⁴³² Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I/178.

⁴³³ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/47.

konunun araz ve hâllerinin de başka bir ilimde incelenebileceğini belirtmiştir. Buna göre ma'kûlleri incelemekle beraber mantık ma'kûllerin bizzat kendisini değil hâllerini ve arazlarını inceleyen bir ilimdir.⁴³⁴ Buradan hareketle Râzî varlığı ve varlık nispetlerini ifade eden ontolojik karakterdeki en genel yüklemeler olarak en yüksek cinslerin metafizikte ele alınmaları gerektiğini, bunların hâlleri ve arazlarının ise mantıkta araştırıldığını belirtir.⁴³⁵

Râzî kategorilerin mantıktan sayılmasının yanlışlığını şu örnekle ifade eder: Bir mühendisin ev yapımıyla ilgili olarak bilmesi gereken kerpiç, tahta ve ahşap gibi elemanların ev suretini kabule hazır olup olmamalarıdır. Bu malzemelerin bölünüp bölünemeyeceği, atomlardan meydana gelip gelmediğini, sûret ve heyûlânın birleşiminden oluşup oluşmadıklarını araştırmak mühendisin görevi değildir.⁴³⁶ Mantıkta en yüksek olan cinslerin tabiatlarını, hakikatlerini, özelliklerini ve türlerine bölünmelerinin keyfiyetini araştırmak Kategoriler kitabında olmakla beraber bu mantıkçının işi değildir. Mantıkçının yapması gereken Îsâgûcî'de olduğu gibi, bu elemanların telife uygunluk cihetlerinin araştırılmasıdır ki bu da konu, yüklem, cins, fasıl, zâtî ve arazî olma durumlarının araştırılmasıdır.⁴³⁷

Râzî temel olarak Eflâtuncu ve Stoacı kategoriler anlayışına karşı olmak ve Meşşâî geleneğin kategoriler anlayışını kabul etmekle beraber İslâm filozof ve kelimalarına ait farklı kategoriler dizisi verir. Bu farklı kategori tasniflerini vermeden önce onun Meşşâî geleneğe bağlı olan kategoriler anlayışının ne olduğu üzerinde durmak gerekir.

Râzî *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Mulahhas*'ta kategorilerin biri cevher ve diğer dokuzu da araz olmak üzere ikiye ayrılığını belirttikten sonra arazlar hakkındaki genel hükümleri öne alarak işlemektedir. Râzî'ye göre kategoriler hakkında araştırılması gereken temel olarak dört konu vardır. Bu araştırma konuları on kategoriden her birinin cins ama en yüksek cinsler oldukları, kategorilerin ondan fazla olmadığı ve kategorilerin türlerine ayrılımlarının keyfiyeti üzerinedir.⁴³⁸

Buna göre kategorilerin cins olmaları hükmünü mümkün kılacak bazı özelliklerinin olması gerekir. Her şeyden önce bu on cins, i) altındaki türlerinin herhangi bir vasfı için ortak

⁴³⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Medhal*, s.22.

⁴³⁵ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık*, I/18.

⁴³⁶ bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Medhal*, s.22.

⁴³⁷ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık*, I/18 vd.

⁴³⁸ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/269 vd.; *el-Mulahhas*, vr.59b.

(müşterek: eşsesli)⁴³⁹ bir kavram ve ii) bu ortaklığın modu olumsuz (selbî) değil, olumlu (subûî) olmalıdır. Zira olumsuz (selbî) kayıtların farklı türleri bir cinstе toplaması mümkün değildir. iii) Yine bu olumlu ortak kavram altında bulunanlara teşkîk⁴⁴⁰ yoluyla değil, uyuşumluluk (tevâtü’)⁴⁴¹ yoluyla söylenmeli, iv) özsel (zâtî) olmalı ve e) ortak özün kemâlî olmalıdır.⁴⁴² Râzî *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*’de kategorilerle ilgili soru ve sorunları sıralarken en yüksek cinslerin bu beş özelliğinin on kategorinin her birinde ispat edilmesinin neredeyse imkânsız olduğunu söylemektedir.⁴⁴³

b) İkinci ana sorun olarak Aristo’dan nakledilen on kategori varlık alanını tamamen kuşatan bir tasnif midir? Bu on kategorinin ifade etmediği, kuşatmadığı bir varlık ya da varlık alanı var mıdır? Buna bağlı olarak da vâcibu’l-vücûd bu kategorilerden birine dâhil midir? Bu ise konunun ilâhiyât ve kelam alanıyla doğrudan ilgisini gündeme getirir.

Râzî’nin cinsler araştırmasının ikinci konusu sayılan on cinsin en yüksek cinsler oldukları üzerinedir. Bu Stoacıların kategorilerine ve Eflâtun’un idealar anlayışına bağlı kategorilerine bir cevap olsa gerektir. İbn Sînâ’dan naklen Râzî bazılarının etkinlik ve edilginliği tek bir cins zannettiklerini, yine bir kısım insanların kategorileri cevher, nicelik, nitelik ve nispet olmak üzere dört tane kabul ettiklerini ve diğer kategorileri nispete indirgediklerini, bir başka grubun da durum kategorisini bu nispetin dışında tutarak beş kategori saydığını, başka bir grubunda nispet yerine “muzâf”ı diğer kategorilerin cinsi olarak kabul ettiğini nakleder.⁴⁴⁴ Yukarıda geçtiği üzere Stoacılar göre cevher, nitelik, vaz’ ve izafet olmak üzere dört kategori vardır ve bu dört kategoriye cismanî olsun olmasın her türlü varlığı içeren “şey” ya da “ tek varlık” diye ifade ettikleri tek bir nihaî kategorinin altında toplamak mümkündür.⁴⁴⁵ Yine Eflâtun’da cinsler temel olarak duyulur âlem ve idealar âleminin kategorileri olmak üzere iki temel kategori dizisinden oluşmakla beraber bunlar en yüksek cinsten pay alır. Buna göre Eflâtun’da duyulur âlem ile idealar âleminin en üstünde

⁴³⁹ Müşterek Lafız (Eşsesli): Tek bir lafzın tanım ve gerçeklik olarak farklı şeylere delâlet etmesi. Örneğin Arapçadaki “Ayn” lafzı, gören göze, suyun kaynağına ve güneşin yuvarlaklığına ıtlak olunur.

⁴⁴⁰ Teşkik: fertleri üzerine doğruluğu eşit olmayan, aksine onların bazılarında meydana gelmesi diğer bazılarında daha öncelikli, daha eski, daha şiddetli olan küllîdir. Örneğin varlık, vacipte mümkünde olduğundan daha öncelikli, daha eski ve daha şiddetlidir. Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, s.82; ay. bk. Gazzâlî, *Mi’yâru’l-‘ilm*, s.81.

⁴⁴¹ Mutavâtia: Aralarındaki ortak bir mânâdan dolayı gerçeklikleri farklı şeylere delâlet eden lafızlara denir. Canlı, insana ve ata delâlet eder. Zira bunlar, gerçeklikleri farklı, canlılık ise aralarında ortaktır. İbn Sînâ, *‘Uyûni’l-hikme*, s.3; Gazzâlî, *Mi’yâru’l-‘ilm*, s.81.

⁴⁴² Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye*, I/267-269; *el-Mulahhas*, 59b; *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*, I/98.

⁴⁴³ Râzî, *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*, I/98.

⁴⁴⁴ Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye*, I/269, 270; *el-Mulahhas*, 59b; *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*, I/98 vd.

⁴⁴⁵ Dürüşken, “Stoa Mantığı”, s.297; Brun, *Stoa Felsefesi*, s.58; Neşşâr, *Menâhicü’l-bahs*, s.59 vd.

gerçekliklerin kendisinden pay aldığı Varlık ya da Bir Olan'ın bulunduğu tek bir türler ve cinsler hiyerarşisi vardır. İşte bu hiyerarşik duyulur âlem ve idealar âlemi nihayetinde bir cinsle irca edilebilir.⁴⁴⁶ Oysa Râzî Meşşâî geleneğine bağlı kalarak, kategorilerin kesin bir biçimde biri birinden ayrı olduğunu, cinslerin kendilerinden bir cinsle veya başka bir tek cinsle indirgenemeyeceğini, bunların bir arada bulunan indirgenemez en yüksek cinsler olduğunu belirtir.⁴⁴⁷

Râzî'ye göre indirgenemez yüksek cinslerin sayısını, bu on cinsin dışında başka kategorilerin olup olmadığını da belirlemek gerekmektedir.⁴⁴⁸ Çünkü Müslümanlar arasında kategorilerle ilgili en fazla tartışılan konu kategorilerin varlığı ve mümkün mahiyetleri hasr edip etmediği, varlığın tüm alanlarını kuşatıp kuşatmadığı ile ilgili konudur. Kategorilerin İslâm dininin tevhit inancı ve Allah'ın aşkınlığı itibarıyla itikâdî bir mesele olarak vâcibu'l-vücûdu, fiillerini ve sıfatlarını kuşatıp kuşatmadığı, tabiatıyla Müslüman filozoflar ve kelimacılar tarafından çok tartışılan bir konu olmuştur.⁴⁴⁹ Bir başka açıdan yine Râzî'nin çeşitli gruplardan naklettiğine göre varlığın bizzat kendisi, şey'iyet, birlik, nokta, sebebiyet, an ve genel itibarî olanların hepsi de kategorilerin kuşatamadığı durumlardır. Yine türetilmiş isimlerin kavramları, yokluğa ait olanlar, cehalet vb. yokluğa ilişkin ('ademî) durumlar da kategorilerin dışında sayılmıştır.⁴⁵⁰ Kategoriler bir başka açıdan kavramların değil aksine varlıkların en genel cinsleri olunca, i'tibârî kavramlar olan ikinci ma'kûller ve tüm felsefî alanları ilgilendiren genel kavramlar (el-umûru'l-âmmeh)⁴⁵¹ da kategorilere dâhil olmayacaktır. Bu durumda mevcudat ve mümkün varlıkların tümünün tamamen hasredildiği kategorilerden bahsetmek mümkün olmayacaktır.

Râzî kategorilerin on olduğuna, bazılarının göre ondan daha fazla olduklarına, kategorilerin dışında kalan varlıklar olduğuna dair delilleri naklettikten sonra, varlığın bu on kategoriye hasrı konusunda İbn Sînâ'nın kullandığı delillerin zayıf olduğunu, hasrın İbn Sînâ'nın yüklendiği ağır bir yük olduğunu, bu konuda kesin bir kanıt olmadığını kesin bir dille vurgular.⁴⁵² Bununla beraber Râzî kesin sınırları olan kategoriler anlayışına karşı İbn Sînâ'dan

⁴⁴⁶ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.68; Arslan, Ahmet, 3. numaralı dipnot, (Aristoteles, *Metafizik*, (trc. A. Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996, içinde.) s.252.

⁴⁴⁷ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/269; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/98.

⁴⁴⁸ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/271; *el-Mulahhas*, vr.59b; İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, *el-Mantık: el-Makûlât*, s.82 vd.

⁴⁴⁹ Rıza Tevfik, "Categorie" md., II/102 vd.

⁴⁵⁰ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/272 vd.; *el-Mulahhas*, vr.59b.

⁴⁵¹ el-Umûru'l-âmmeh (genel kavramlar): Vâcib, cevher ve araz olan varlık kısımlarından birine özel olmayan şeydir. Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s.55.

⁴⁵² Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/272-273; *el-Mulahhas*, vr.59b; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/98.

bir örnek aktarır ki buna göre on şehir olduğunun iddia eden birinin şehirleşmemiş ilkel bir toplulukla karşılaşmasının, onun şehirlerin on olduğu iddiasına gölge düşürmeyeceği örneğinde olduğu gibi nokta, birlik, sebebiyet gibi varlıkların cins değil de türler ve şahıslar olarak algılanmaları kaydıyla on kategori anlayışına bir zarar vermeyeceğini belirtir.⁴⁵³

Sonuç olarak nokta, birlik, sebebiyet gibi cins oluşturmayan kavramlar; varlık, mahiyet, vahdet, kesret, kıdem, hudûs, vücûb, imkân gibi varlığın vâcib, cevher ve araz kısımlarından birine özgü olmayan umûr-i âmmeden addedilen en genel kavramlar; varlıkların gerçeklikleri ve tabiatlarıyla ilgili olmayan ancak onlarla ilgili ikincil işlemlere tabi tutulan konu, yüklem, cins, tür vb. mantığın konusu olan ikinci ma'kûller; körlük ve cehalet gibi yokluğa ilişkin kavramlar; nihayet cevher denilemeyeceği ve arazlardan biri de olmaması hasebiyle vâcibu'l-vücûd bu kategorilerin dışındadır.⁴⁵⁴

c) Bu durumda mevcut on kategori varlığı kuşatamadığına göre, farklı varlık taksimlerinin yapılacağı da kabul edilmiş olmaktadır. Bu nedenle Râzî *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de,⁴⁵⁵ *el-Mulahhas*'ta,⁴⁵⁶ *Muhassal*'da,⁴⁵⁷ *el-Metâlibü'l-âliye*'de⁴⁵⁸ ve *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*'de⁴⁵⁹ İslâm filozoflarına ve kelamcılara atfettiği farklı varlık taksimlerinden bahseder. Daha önce ilimlerin taksimi konusunda verdiğimiz bu taksim Râzî'nin düşüncesine ve bilimler tasnifine temel olan kategoriler kadrosunu oluşturmaktadır. Tanrı ve onun dışındaki varlıkların taksimiyle ulaşılan kategoriler kadrosunda bütün fizik âlem içerilmektedir. Dolayısıyla Râzî'nin kendisinin de belirttiği üzere naklettiği varlık taksimleri mantıkî değil ontolojik/fizik karakterdedir.⁴⁶⁰

d)) Kategorilerle ilgili son konu -ki daha önce ilimler taksimi konusunda üzerinde durulmuştu-, kategorilerin, varlığın en genel cinsleri olmak bakımından bilimler tasnifini de doğrudan ilgilendirmesidir. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Mulahhas*'ın düzeninde, mümkünlerin varlık formları olarak kategorilerin ilâhiyât alanını hiçbir şekilde içermediğini

⁴⁵³ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/274; *el-Mulahhas*, vr.59b; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, *el-Mantık: el-Makûlât*, s.71.

⁴⁵⁴ Râzî'nin on kategorinin varlığı hasredemeyeceği görüşünün, onun kanıtlarına başkalarının da eklenerek *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta tartışıldığını görürüz. Buna göre varlığın tümevarım (istikra) yoluyla algısı, varlığı on kategoriye hasretmeyi mümkün kılmamaktadır. Zira tümevarım ile elde edilen bilgi ancak “zayıf bir zann” ifade edebilir. Cürcânî, *Şerh'ul-Mevâkıf*, I/491.

⁴⁵⁵ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/236, 267.

⁴⁵⁶ Râzî, *el-Mulahhas*, vr.57b, 59a, 59b.

⁴⁵⁷ Râzî, *Muhassal*, s.85 vd.

⁴⁵⁸ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, IV/9-12.

⁴⁵⁹ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/96-98, III/3 vd., 9 vd.

⁴⁶⁰ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/95.

görürüz. Zira ulûhiyet âlemi tanım gereği varlığın nitelik, nicelik, zaman, yer ve diğer kategorilerle sınırlanmadığı varlık alanıdır.⁴⁶¹ Ulûhiyet âlemi bütün sınırlamaların, varlık kadrolarının ve tasniflerin üzerinde olduğundan kategoriler sonrasında incelenmiştir.

Sonuç olarak varlığa yüklenen en genel yüklemeler olarak mantığın değil, metafiziğin konusu olarak kabul etmesi hasebiyle Râzî kategorileri, kendi şahadetiyle öncekilerin mantıktan çıkardıkları gibi, -ancak bu kayıtlı doğru kabul edebileceğimiz İbn Haldûn'un da belirttiği üzere- mantıktan çıkarmıştır. Bu durumda kategoriler Râzî tarafından mantıktan çıkarılarak metafiziğe ait kabul edilmiş ancak fiziğin konularını da içeren bir sistemle kitaplarında işlenmiştir.

4. Burhan ve Kıyasın Maddeleri

Aristo mantığı açısından I. Analitikler kıyasın formel kısmını gösteren ve tutarlılıkla ilgilenen, II. Analitikler ise kıyasın içeriksel yönünü araştıran sadece tutarlılıkla değil aynı zamanda doğrulukla da ilgilenen kısımdır.⁴⁶² Aristo için *Organon*'un amacı ispatı incelemek, tarif etmek, prensiplerini belirlemek ve bu prensipleri ilimlere uygulamaktır.⁴⁶³ Bu bakımdan ispat mantığına nispetle mantığın bütün öteki alanları, malzeme ve hazırlık olarak değerlendirilebilir. Basitten bileşiğe giden tedricî bir öğretim sürecinde lafızlar, kavramlar, tanımlar, önermeler, kıyasın şekil ve türleriyle ilgili mantığın tüm araştırmaları burhanı elde etmeye yöneliktir. Burhan'dan sonra ise değeri ve kullanımı açısından burhânî olmayan kıyaslar sıralanır.⁴⁶⁴ Felsefî bilginin ispatını, bu ispatın temellerini ve yöntemlerini göstermesi bakımından metodolojik bir çerçeve olan burhan, kıyasın dayandığı önermelerin kesinliği ve felsefî bilginin değeri açısından da epistemolojik bir çerçeve sunmaktadır. Bir diğer açıdan burhan ilkeleri, meseleleri ve problemlerinin tayinindeki süreçleri ele alması bakımından felsefî ilimler için de metodolojik ve epistemolojik bir çerçeve oluşturmaktadır.⁴⁶⁵

Fârâbî ile başlayan tasavvurat ve tasdikât ayrımı göz önüne alınırsa tasdikât kısmı, tutarlılıkla ilgilenen çıkarım ve doğrulukla ilgilenen ispat mantığını konu edinir. Râzî ile başlayan süreçte ise tasdikât sadece çıkarım mantığını içermiş ve doğrulukla ilgilenen ispat

⁴⁶¹ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s.596.

⁴⁶² Ross, *Aristoteles*, s.37.

⁴⁶³ Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, s.127; "Hatırlamamız gereken burada incelediğimiz ve hedeflediğimiz şeydir. Burada incelediğimiz şey burhândır; hedeflediğimiz şey ise burhânî ilimdir." I. Analitikler'den nakleden Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s.485.

⁴⁶⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Burhân*; s.54-56; Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s.101; Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/162.

⁴⁶⁵ Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s.179-180.

kısmı terkedilmiştir. Böylece ispat mantığı olan burhan, burhânî ilmi elde etmeye yönelik amacından uzaklaşarak sadece kıyasın öncüllerinin ilmî değerine indirgenmiştir. İbn Haldûn'un eleştirilerinin en başında bunun gelmesi şaşırtıcı değildir. Ona göre mantığın sûrî olarak ele alınmasına giden sürecin en önemli adımı, kıyasın maddeleri bakımından müteahhirin dönem mantık kitaplarında sınırlı ve çok az işlenmiş olmasıdır.⁴⁶⁶

Râzî'nin yaptığı değişiklikleri görmek için kıyasın maddelerinin detayına girmeden önce İbn Sînâ'nın burhanda incelediği konuları kısaca vermek gerekmektedir. *eş-Şifâ, el-Mantık*'ın *el-Burhân*'da temel olarak burhanın mahiyeti, türleri, amacı, mertebesi, burhânî kıyasın ilkeleri, felsefî sorular, ilimlerin konuları ve meseleleri, ilimler arası ilişkiler, tanım ve burhan ilişkisi gibi konular araştırılmaktadır. *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta ise burhana ait konular her biri oldukça kısa olmak üzere maddesi açısından kıyasların tanımları, bilimsel sorular, ilimlerin ilkeleri ve konuları, ilimler arası ilişkiler ve burhan türleri incelenmektedir.

el-İşârât ve't-tenbîhât'ın yoğun özet tarzı ile karşılaştırıldığında Râzî'nin burhanla ilgili işlediği konular kısalmış ve muhtevası da azalmıştır. Râzî felsefî konuların ayrıntılarıyla üzerinde durduğu *el-Mulahhas*'ta burhan bölümüne “Mantıkçılar, bu bölümü uzatmışlardır.” diyerek başlamaktadır.⁴⁶⁷ Oysa Râzî'nin mantığa ait diğer konuları inceleme biçiminden hareketle diyebiliriz ki “Râzî, bu bölümü kısaltmıştır.” Râzî, *el-Mulahhas*'ta ve *el-Âyâtü'l-beyyinât*'ta burhan başlığında sadece yakîn ifade edip etmemesi açısından mukaddimleri inceler. Tanıma ve burhana ulaştıracak bilimsel sorular, burhan türleri, felsefî ilimlerin ilkeleri, konuları ve problemleri gibi İbn Sînâ'da burhan kitabına dâhil olan konular ele alınmaz.⁴⁶⁸

İbn Sînâ'nın metnine bağlı eserlerine gelince; *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* ve *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*'de kısa da olsa ilimlerin ilkeleri, konuları ve meseleleri, felsefî ilimlerle ilgili sorular ve ilimler arası ilişkiler üzerinde durulmuş olmakla beraber, *el-İşârât*'ın burhanı araştıran mantığın dokuzuncu bölümü şerhten daha ziyade özet gibidir. *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*'nin burhan bölümünde ise burhânî mukaddimelere ve farklarına daha fazla yer ayrılmış, cedel nispeten daha uzun olmak kaydıyla kıyasın maddeleri bakımından diğer bölümler olan mugâlata, hitabet ve şiir ise hem muhteva hem de nicelik bakımından oldukça kısalmıştır. Bu

⁴⁶⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I/647.

⁴⁶⁷ Râzî, *Mantıku'l-Mulahhas*, s.343.

⁴⁶⁸ Râzî, *Mantıku'l-Mulahhas*, s.343; *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s.289-294.

sebeple olsa gerek İbn Haldûn, kıyasın maddeleri bakımından incelenmesinin özellikle Râzî sonrasında mantıktan çıkarıldığını belirtmektedir.⁴⁶⁹

Râzî İbn Sînâ'nın mantık görüşlerinin yorumunda Gazzâlî,⁴⁷⁰ Bağdâdî⁴⁷¹ ve Sâvî⁴⁷² gibi mantıkçılara atıfta bulunmaktadır. Bu mantıkçıları burhan konuları açısından gözden geçirmek, Râzî'nin burhanla ilgili tasarruflarını anlamak açısından önemlidir.

Gazzâlî'nin *Mi'yâru'l-'ilm* başta olmak üzere mantığa ilişkin kitaplarında burhân konusunun İbn Sînâ'da var olan konular çerçevesinde işlendiğini görürüz. Sâvî, *el-Besâir* adlı eserinde kıyasın muhtevasına ve burhâna özel bölümler ayırmakta ve burhân kısmının konularını İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* kitabını takiben oluşturmaktadır.⁴⁷³ Râzî'nin burhânla ilgili tavrının etkilerini göstermesi açısından Râzî sonrası mantıkçıları Tûsî, Kazvinî ve Ebherî'nin burhân bölümlerinin de kısa bir muhtevasını vermek gerekmektedir. Ebherî, *Îsâgûcî*'de Râzî'yi takip ederek burhân başlığında sadece kıyasın mukaddimelerini vermekte ve devamında mukaddimelerine göre kıyas türlerinden birer cümle ile bahsetmektedir.⁴⁷⁴ Tûsî ise *Tecrîdü'l-mantık*'ta burhâna ayırdığı fasılda felsefî bilimsel sorular, burhânın tanımı, türleri, burhânın ilkeleri, ilimlerin konuları, ilkeleri ve meseleleri, illetler, tanım ve betim konuları üzerinde durmaktadır.⁴⁷⁵ Kazvinî'nin *Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kavâidi'l-mantikiyye* adlı eserinde ise hâtimede yakînî mukaddimeler ve yakînî olmayan mukaddimeler kısaca ele alınmakta, ilimlerin konu ve ilkeleri sadece örnekler üzerinden verilmektedir.⁴⁷⁶ Râzî sonrası eserlerde özellikle içeriğine göre kıyas türleri ve bunların mukaddimleri incelenmeye devam edilirken burhânın felsefî ilimlerle ilgili konuları terkedilmiştir.

Bilindiği gibi kıyaslar mukaddimelerinin muhtevalarına göre beş kısma ayrılır. a) Kesinliği apaçık olan (yakîniyyât, bedihiyyât) mukaddimelerden terkip edilen kıyaslar

⁴⁶⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I/646 vd.

⁴⁷⁰ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/226.

⁴⁷¹ Râzî, *Mantiku'l-Mulahhas*, s.118.

⁴⁷² Râzî, *Şerhu'l-Îşârât ve't-tenbîhât: Mantık*, I/240, 307; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/111, *el-Mulahhas*, vr.22a.

⁴⁷³ *Besâir*'in planı temel olarak şöyledir. Giriş, I. Makale: Müfredat ve Tasavvurat (Delâlet, Beş Tümel ve Kategoriler), II. Makale: Tanım ve Betim, III. Makale, Önergeler, Delillerin Şekli, Kıyas, Kıyasın İçeriği, Burhân (Matlablar, burhânın hakikati ve kısımları, ilimlerin ilkeleri konuları ve meseleleri, ilimler arası ilişkiler, burhân tanım ilişkileri, illetler, ilim kelimesinin eşanlamlıları) ve Kıyastaki Hatalar.

⁴⁷⁴ Ebherî, *Îsâgûcî* (trc. Hüseyin Sarioğlu), İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s.84 vd.

⁴⁷⁵ Tûsî'nin *Tecrîdü'l-mantık* eseri, 1. Fasil: Mantık İlminin Girişi, 2. Fasil: Kategoriler, 3. Fasil: Önergeler ve Durumları, 4. Fasil: Kıyas, 5. Fasil: Burhân ve Tanım, 6. Fasil: Cedel, 7. Fasil: Muğalata, 8. Fasil: Hatâbe, 9. Fasil: Şiir olmak üzere dokuz bölümden oluşmaktadır. bk. Tûsî, *Tecrîdü'l-mantık*, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuât, Beyrut 1988.

⁴⁷⁶ Kazvinî, *Risâletü's-Şemsiyye*, s.56-57.

burhânî;⁴⁷⁷ b) yaygın olarak kabul edilen (meşhûrât) ve belli bir ilim dalında doğruluğu kabul edilen (müsellemât) mukaddimelerden yapılan kıyaslar cedelî;⁴⁷⁸ c) doğruya benzer mukaddimelerden (müşebbihât) terkip edilen kıyaslar ve nazmı doğru olmadığı halde doğru gibi görünen kıyaslar mugâlitî;⁴⁷⁹ d) kendilerine duyulan güvenden dolayı peygamber, velî, âlim ya da zühd ehlinden alınan mukaddimelerden terkip edilen (makbûlât) kıyaslar, zihnin tasdikine meylettiği görüşler (maznûnât) ile ilk işitildiğinde yani ilk bakışta yaygın olarak kabul edildiği zannedilen mukaddimelerden (el-meşhûrât fî bâdii'r-re'y) terkip edilen kıyaslar hatâbî;⁴⁸⁰ e) hayale dayanan mukaddimelerden (muhayyelât) terkip edilen kıyaslar ise şii'rî kıyaslardır.⁴⁸¹

İbn Sînâ burhânî kıyasın vacip, cedelî kıyasın çoğunlukla mümkün, hatâbî kıyasın eşit mümkün, şii'rî kıyasın yanlış ve mümteni' mukaddimelerden terkip edildiği anlayışını eleştirmektedir. Bunlara mugâlitî kıyasın daha az mümkün mukaddimelerden terkip edildiği anlayışını da ekleyen Râzî, İbn Sînâ gibi, kıyasların sübûtuna göre taksim edilmesini eleştirmektedir. Gazzâlî'de bir benzerini gördüğümüz bu tasnif,⁴⁸² kıyasları sübûtu vacip, mümkün ve mümteni' kiplerinden hareketle tasnif etmektedir. İbn Sînâ'dan naklen Râzî'ye göre bu tasnif meşhûrâtı, doğruluğu daha fazla olan mukaddimeler olarak kabul etmektedir. Oysa meşhûrât bazen doğruluğu bazen de yanlışlığı gerekli olan mukaddimelerdir. Râzî'ye göre kıyasların beş çeşide ayrılmalarının sebebi nefiy ve ispat açısından değil, aksine istikrâ' ve vicdan açısındandır.⁴⁸³

Burhânın amacı tanımlarla kazanılan hakikî tasavvurlara ve kıyasla kazanılan kesin tasdiklere ulaşmaktır. Hakikî tasavvuru bize veren tanımın, Râzî'nin bütün eserlerinde burhân bölümünden çıkarıldığını ve tasavvur konusunda işlendiğini daha önce belirtmiştik. Râzî'ye göre bütün tasavvurların düşünceyle elde edilmesi kısır döngü ve sonsuz zincirleme gerektirdiğinden bir kısım tasavvurların bedihî olması gerekmektedir. Aynı şekilde tasdiklerin hepsinin düşünceyle elde edilmesi de kısır döngü ve sonsuz zincirleme gerektirdiğinden tasdikler de düşünceyle kazanılmaya muhtaç olmayan evvelî (apriori) tasdiklere dayanmalıdır.

⁴⁷⁷ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/197, 243; *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s.289.

⁴⁷⁸ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/223 vd., 243.

⁴⁷⁹ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/239, 243.

⁴⁸⁰ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/243 vd.

⁴⁸¹ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/254.

⁴⁸² Gazzâlî, *Makâsîdü'l-felâsife*, s.101.

⁴⁸³ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/224 - 225; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, I/512-513.

Bunlar ise akıldan, duyudan ve her ikisinin toplamından istifade ile meydana gelen burhânın kendilerinden telif edildiği kıyasın mukaddimeleridir.⁴⁸⁴

Râzî'ye göre burhân yakînî mukaddimelerden telif edilen kıyastır. Nazmı sahih, yöntemi doğru olan ve yakînî mukaddimelerden terkip edilen her kıyas nazım, yöntem ve mukaddimleri açısından doğru bir kıyastır. Yakînî olanın gerektirdiği de zorunlu olarak yakînî olur.⁴⁸⁵

Râzî'ye göre burhânî kıyasların ilkesi olan yakînî mukaddimler evveliyyât, mücerrebât, mütevâtirât, müşâhedât ve hadsiyyât olmak üzere beş tanedir.⁴⁸⁶ İbn Sînâ ise yakînî mukaddimleri *en-Necât* ve '*Uyûnu'l-hikme*'de evveliyyât, tecrübiyyât, mütevâtirât, mahsûsât – *el-İşârât*'ta ve Râzî'nin eserlerinde müşâhedât olarak⁴⁸⁷ – diye dört olarak sayarken,⁴⁸⁸ *eş-Şifâ*, *el-Mantık: el-Burhân*'da tasdik edilmesi zorunlu olan bu mukaddimelere fitrî mukaddimleri – *el-İşârât*'ta ve Râzî'nin eserlerinde hadsiyyât olarak⁴⁸⁹ – ekler.⁴⁹⁰

Bu mukaddimelerden telif edilmiş bir kıyasın sonucunun kabul edilmesi İbn Sînâ'ya göre zarûrîdir.⁴⁹¹ Râzî ise bu mukaddimelerin kaynağına, kıyasın ilkesi olmalarına, sınıflandırılışına ve sonuçlarının zorunluluk derecesine çeşitli itirazlar yöneltmektedir. Burada Râzî'den kısa bir iktibasla konuya girip detayı sonraya bırakalım:

“Sen bil ki mütevatirat, mücerrebat, hadsiyyat, her ne kadar zikredilen yönden yakın ifade etseler de inkâr edilen bir şeyi onlarla ispat etmek mümkün değildir. Çünkü bu deliller ancak belirlenemeyen karinelerle yakın ifade edebilirler. Bunların sınırlanması da inkâr edilene karşı zikredilmesi de mümkün değildir. Dolayısıyla onlarla delil getirmek imkânsızdır.”⁴⁹²

Burhânî kıyasın mukaddimelerinin detayına geçmeden önce Râzî'nin duyularla ilgili olanlar (hissiyyât) ve apaçık bilinen ilkelerin (bedihiyyât) kesinliğine dair verdiği tasnifi kısaca

⁴⁸⁴ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/197 vd.; *Muhassal*, s.20.

⁴⁸⁵ Râzî, *Mantiku'l-Mulahhas*, s.343; *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s.289.

⁴⁸⁶ Râzî, *Mantiku'l-Mulahhas*, s.344; *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s.290.

⁴⁸⁷ Râzî, kıyasın mukaddimleri konusunu İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*, *el-Mantık: el-Burhân*'daki taksimi çerçevesinde tartışıp itirazlar yöneltirken, müşâhedât ve hadsiyyât isimlendirmeleri *el-İşârât ve't-tenbîhât*'tan alınmıştır.

⁴⁸⁸ İbn Sînâ, '*Uyûnu'l-hikme*, s.9; *en-Necât*, s.102.

⁴⁸⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, I/391; Râzî, *Mantiku'l-Mulahhas*, s.344; *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s.290.

⁴⁹⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, *el-Mantık: el-Burhân*, s.63 vd.; İbn Sînâ, tasdiki zorunlu önermelere vehmi de ekler. Ancak vehmin zorunluluğu akıl dışından kaynaklanan bir zorunluluk olduğundan burhânî değildir. *eş-Şifâ*, *el-Mantık: el-Burhân*, s.64-65.

⁴⁹¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, I/510.

⁴⁹² Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık*, I/267.

zikretmek gerekmektedir. Çünkü Râzî'nin verdiği bu tasnif aşağıda geleceği üzere, Râzî'nin bedihiyyâta yönelik eleştirilerinin birçok noktada aynısıdır ve onun eleştirilerinin kaynağını göstermesi açısından önemlidir.

Râzî'ye göre hissiyyât ve bedihiyyâtı eleştiri konusunda bilginler dört grup olarak mütalaa edilebilir:

a) Bedihiyyât ve hissiyyâtı kabul edenler ki bunlar çoğunluktadır.⁴⁹³

b) Sadece hissiyyâta eleştiri yöneltenler: Râzî bu grupta Eflâtun, Aristo, Batlamyus ve Calinus'u sayarken, Tûsî bunun gerçekdışı olduğunu zira adı geçen bu filozofların mahsûsâtı kabulü zorunlu hükümlerden saydıklarını belirtir. Çünkü ona göre İbn Sînâ mahsûsâtın aklı ilkeler, deneye bağlı bilgiler ve kaynağı güvenilir doğru haberler gibi kesinlik ifade ettiğini savunur.⁴⁹⁴ Râzî'ye göre bu filozoflar, hissiyyâtın küllî ve cüzî konularda bir otorite olduğunu kabul etmemişlerdir. Hissiyyâtın külliyyâtı vermeyeceği açıktır. Cüzî konularda ise duyular, çeşitli hatalara maruz kaldığından hükmünün kabul edilmemesi gerektiğini belirtmişlerdir. Örnekler şöyle sıralanabilir: i) Göz, büyüğü küçük, küçüğü de büyük olarak, sakini hareketli olarak, hareketliyi sakini olarak, döndürülen bir nesnenin farklı renklerini iç içe geçmiş tek renk olarak, bazen serap gibi yok olanı var olarak algılamaktadır. ii) Duyu, bazen devamlı olmadığı halde bir şey hakkında devamlıymış gibi hükmedebilir. Örneğin, renkler her an yaratıldığı halde sürekli varmış gibi algılanmaktadır. iii) Uyuyan kimse rüyasının gerçek olduğuna hükmeder. Uyanınca rüyanın bâtıl, uyanıklık hâlinin gerçek olduğuna hükmeder. Bu durumda uyanıklığımızın da gerçek olmadığını gösteren üçüncü bir durumun olması mümkündür. iv) Zâtülcenp hastası dış dünyada olmayan şeyleri görür, varlığına hükmeder, ondan korkarak bağırır. İşte bu, insanın bir hâl dolayısıyla gerçek olmayan şeyler hakkında var olarak hükmettiğine delildir. v) Karın beyaz renkte olduğunu görürüz. Oysa kar gerçekte renksiz şeffaf kristallerden müteşekkildir. Bütün bu örnekler bize duyularımızın bazen gerçek, bazen ise gerçek dışı bilgiler sunduğunu gösterir. Bu durumda duyuya güven söz konusu olmamalıdır. Aksine başka bir otorite gerekir ki bu durumda duyu ilk otorite olmayacaktır.⁴⁹⁵

c) Hissiyyâtı kabul edip bedihiyyâtı eleştiren ve makûlâtı mahsûsâtın feri olarak kabul eden grup. i) Bedihiyyâta dört örnek verilmektedir. “Bütün, parçadan büyüktür.”, “Tek bir cisim, aynı anda iki mekânda bulunamaz.”, “Bir şeye eşit olanlar, eşittir.” örnekleri bir şey için

⁴⁹³ Râzî, *Muhassal*, s.20.

⁴⁹⁴ Râzî, *Muhassal*, s.20; Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, s.20.

⁴⁹⁵ Râzî, *Muhassal*, s.20-28.

“hem var, hem yok” denilemeyeceği hükmüne indirgenebilir. Dolayısıyla bütün bu örnekler bedihiyyâtın en iyi örneği “Nefy ve ispat, birlikte birleşmezler ve kalkmazlar.” şeklindeki örneğin alt dallarıdır. Bu örnek yokluğun tasavvuruna dayandığından yakînî değildir. ii) Aklın böyle olması caiz olmadığı halde birçok şey hakkında evveliyyât kesinliğinde hükmettiğini görüyoruz. Örneğin bir kişiye anlık aralıklarla bakan kimse, baktığı kişinin aynı kişi olduğuna hükmeder. Oysa Ehl-i sünnete göre Allah’ın her an yaratması gereği o aynı kişi değildir. Fâil-i muhtâr’ın taşı bir anda yakut vb. halde yaratması caiz olduğuna göre aklın bu ilkeye yönelik dayanağı kalmayacaktır. Yine hadislerde Cebraîl’in bazen Dihyetü’l-Kelbî suretinde ya da başka bir surette görüldüğü belirtilmektedir. Bu da özdeşlik ilkesini ortadan kaldırarak bir çocuğun Cebraîl olmasının caiz olduğunu gösterir ki sonuç itibariyle aklın bir şey hakkında kesin hüküm vermesinin mümkün olmadığı ortaya çıkar. iii) Bazı aklî ilimlerde biri diğerini çürütmeyen iki farklı ilkenin akıl tarafından konulması, bazen hükmün caiz olmadığı durumlarda aklın kesin hüküm verdiğini gösterir. iv) İnsan bazen bir şey hakkında kesin hüküm verdikten sonra onun yanlış olduğunu görür. Bundan dolayı da insanlar bir görüşten diğerine geçmektedirler. v) Adet ve mizaçlar da itikatları çeşitlendirir. Bu da bedihiyyâtın otorite değerini düşüren bir durumdur.⁴⁹⁶

d) Hem bedihiyyâtı hem de hissiyyâtı kabul etmeyenler ise Sofistlerdir. Onlara göre aklî, hissî ve hayalî otoritelerin eleştirilmesi bunların üzerinde başka bir otoriteye ihtiyaç olduğunu gösterir. Bunların bir parçası olduğundan istidlâlin de otorite olarak kabul edilmesi söz konusu olmadığına göre, kabul edilmesi durumunda kısır döngü gerektiğine göre, başka bir otorite de söz konusu olmadığına göre bu konularda düşünmekten kaçınmak (tevakkuf) dışında başka bir yol yoktur.⁴⁹⁷

Râzî’nin tasdiklerin ilkeleri hakkında sıraladığı bu fikirlerin onun kendi düşünceleri için de temel oluşturduğunu belirtebiliriz. Zira onun evveliyyâta yönelik eleştirilerinin temelini bu fikirlerde bulmak mümkün olduğu gibi, hissiyyâta indirgenebileceklerinden hareketle mütevâtirât, mücerrebât, hadsiyyât ve müşâhedâta yönelik eleştirilerinin de temelini de hissiyyât eleştirilerinde bulmak mümkündür.

Râzî İbn Sînâ’yı takiben evveliyyâtın sırf akıldan çıkarıldığını belirtir. Evveliyyât ya da diğer bir ifade ile bedihiyyât⁴⁹⁸ zihnin bir orta terime ihtiyaç duymadan konunun tasavvuru ve

⁴⁹⁶ Râzî, *Muhassal*, s.28-39.

⁴⁹⁷ Râzî, *Muhassal*, s.39-40.

⁴⁹⁸ Râzî, *Tefsir*, II/226.

yüklem̄in tasavvurunun hazır oluşu ile olumlu ya da olumsuz bir hkme başlangıta ve evvel olarak ulaşmasıdır. Orta terime ihtiya duyan bir hkm ise hkmn ikincil işlem̄ler sonucu ortaya ıkmasından dolayı evvel değil ikincildir.⁴⁹⁹ Rz evveliyyta “Nefy ve ispat, birlikte birleşmezler ve kalkmazlar.” rneğini verirken, bn Sn’nın evveliyyta ait rneklerini eleştirmektedir. Rz’ye gre bn Sn’nın “Btn, parasından byktr.” nermesi,⁵⁰⁰ “Btn parasına eşit olsaydı, diğer paranın varlığı ile yokluğu arasında bir farklılık kalmazdı, bu durumda da paranın varlığı ve yokluğu aynı anda doğrulanabilir olurdu ki bu da imknsızdır.” nermelerinden belirli bir akıl yrtme sonucunda elde edilmiş alt bir bilgidir.⁵⁰¹ bn Sn’nın “Bir şeye eşit olan iki şey, eşittir.” şeklindeki ikinci rneęi⁵⁰² ise Rz’ye gre iki şey eşitse hakikatleri de bir, değilse hakikatleri farklı olması gereği bir nermede varlık ve yokluk birleşeceğinden, “Bir şeye eşit olan iki şey, eşittir.” nermesi farklı bir nerme vasıtasıyla aklın karar verdiği bir hkmdr. Dolayısıyla bu nerme de evveliyyttan değildir.⁵⁰³

Rz evveliyyta ilişkin Sofistlere ait olduğunu belirttiği başka problemler de sıralar. rneğin aklın bazı durumların okluğu nedeniyle evveliyytta olduğuna kesin hkm verdiğini grrz ki bu evveliyyta yneltilecek bir eksikliktir. “Bir, ikinin yarısıdır.” gibi nermeler ihtimale aık olmaksızın zarrdirler. Ancak felsefi araştırmalarda tabiyyt ve ilahiyatın ana konularında bunun gibi nermeler yerine “Mmkn eşitlerin bir taraf tercih sebebi olmaksızın diğer tarafına tercih edilemez.” gibi “Bir, ikinin yarısıdır.” nermesinin kuvvetinde olmayan nermeler kullanılmaktadır. Bundan dolayı bazı ge dnem bilginleri Aristo’nun ilahiyat alanını ilgilendiren konularda kesin bir hkmn mmkn olmadığını sylediğini nakletmişlerdir. Yine mantıkların oğunluğunun yaknin esas itibariyle bir itikat olduğunu belirtmiş olmaları da evveliyytın değerini dşren bir durumdur. Bir başka aıdan delillerin akışması nedeniyle meselelerin biroğunun araştırmaya muhta kalması da evveliyyta ilişkin bir problem olarak belirtilebilir. Bedihiyytın sihatine ve kesinliğine ynelik bu şphelere verilecek cevaplar, zorunlu (zarur) değil araştırmaya dayalı dşncelerle (nazar) olacağından ve dşnceler de bedihiyyta dayandığından kısır dngden ve sonsuz zincirlemeden kaınılamaz.⁵⁰⁴

Rz bn Sn’nın mcerrebtla ilgili ifadelerini, mcerrebtın tikellerden hareketle kll bir nermeye ulaşmak olmadığını ancak kll nermenin tikellerle gzlemlenip bu tikellerin de

⁴⁹⁹ Rz, *şerhu ‘Uyni’l-hikme*, I/198.

⁵⁰⁰ bk. bn Sn, *eş-şif, el-Mantık: el-Burhn*, s.64.

⁵⁰¹ Rz, *şerhu ‘Uyni’l-hikme*, I/202.

⁵⁰² bk. bn Sn, *eş-şif, el-Mantık: el-Burhn*, s.69.

⁵⁰³ Rz, *şerhu ‘Uyni’l-hikme*, I/203.

⁵⁰⁴ Rz, *Mantiku’l-Mulahhas*, s.349 vd.

içerildiği bir kıyas yoluyla ifade edilmesi olarak şerh etmekle beraber,⁵⁰⁵ mücerrebâtın yakîn ifade etmediğini kesin olarak vurgulamaktadır. Bilindiği gibi mücerrebâta verilen örnek sakamonyanın söktürücü olmasının gözlemlenmesi üzerine kuruludur. Râzî duyulara dayalı bir gözlemin yakîn ifade etmediğini belirtmektedir. Râzî bu gözlem sürecini, bir sonucun bir başka şeye bitişik olarak (tard yöntemi) gözlemlenmesi veya bir şeyin olmamasıyla sonucun da olmamasının (aks yöntemi) gözlemlenmesi şeklinde açıklamaktadır.⁵⁰⁶ Râzî'ye göre belirli bir şeyin varlığında sonucun da var olması ve belirli bir şeyin yokluğunda sonucun da yok olması ikisi arasında sebeplilik olduğunu göstermez. Dolayısıyla filozofların da üzerinde ittifak ettikleri gibi tard ve aks⁵⁰⁷ ilmin elde edilme yollarından biri değildir ve yakîn ifade etmez.⁵⁰⁸ Ebherî Râzî'nin mücerrebâtıdaki yakînî sadece tard ve aks ile yapıyor olduğunu zannettiğini, oysa mücerrebâtıdaki yakînî hükmün akılda mukadder istisnâ bir kıyasa dayandığını belirtir. İstisnâ kıyas şöyledir: “Şayet ishal, sakamonyanın tabiatından olmasaydı, onun içilmesinin ardından daima ve çoğunlukla ishal meydana gelmezdi. Zira biz aklın bedahetiyle biliyoruz ki tesadüf daima ve ekseriyetle gerçekleşmez.” Ebherî böylece Râzî'nin mücerrebâtın sadece tard ve aks nedeniyle ilkelerden biri olduğu anlayışına karşı çıkmaktadır.⁵⁰⁹

Râzî İbn Sînâ'nın mütevâtir haberin hakikati hakkında kitaplarında yeterli inceleme yapmadığını belirterek mütevâtirât konusuna başlamaktadır.⁵¹⁰ Râzî'ye göre mütevâtirât akıl ve duyuya veya akıl ve işitmeye dayanan bir delildir.⁵¹¹

Râzî'ye göre mütevâtirâtın ilim ifade etmesinin iki şartı vardır: Birincisi, “Hz. Muhammed'i gördük ve nübüvvet iddiasını işittik.” örneklerinde olduğu gibi haber verenlerin duyulur bir şeyin varlığı hakkında haber vermeleridir. Ancak doğu ve batı halkı âlemin yaratıldığı haberi üzerinde ittifak etseler bile; bu haber duyuya dayanmadığından delil olmaksızın ilim ifade etmez. İkinci şart ise duyuya eklenen bir karine olarak haber verenlerin

⁵⁰⁵ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık*, I/254.

⁵⁰⁶ Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s.291.

⁵⁰⁷ Tard: İletinin varlığından dolayı hükmün de gerekli olması veya hükmün varlığından dolayı illetin de gerekli olması şeklindeki karşılıklı gerektirmedir. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s.183; Aks: İletinin yokluğunda hükmün de yokluğu, hükmün yokluğu durumunda illetin de yokluğudur. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s.198; krş. Tahânevî, M. Ali, *Mevsûatü keşşâfu istilâhâtü'l-funûn ve'l-'ulûm*, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1996, II/1130-1131.

⁵⁰⁸ Râzî, *Mantiku'l-Mulahhas*, s.345; *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s.291.

⁵⁰⁹ Ebherî, *Kitâbü's-Şükûk*, vr.39a.

⁵¹⁰ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/208.

⁵¹¹ Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s.292; *el-Mahsûl*, I/84; Tûsî de benzer şekilde mütevâtirâtın mahsûsât hükmünde olduğunu ve bundan dolayı ilimlerde tek başına kullanılamayacağını ifade eder. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I/398.

yalanda ittifakları mümkün olmayan bir çoğunluğa ulaşmalarıdır. Ancak Râzî bu çoğunluğun belirli bir tanımının olmaması nedeniyle şüphe içerdiğini belirtir.⁵¹²

Râzî mütevâtirâtın zarûrî değil, nazarî bir bilgi ifade ettiğini belirtir. Zira hisse dayanan bir ilim olarak mütevâtirât aklın bedihîlerinden değildir. Bundan dolayı Râzî mütevâtirâtın evvelî olmayan bir ilke olarak kabul edilmesi gerektiğini, evveliyâtan sayılan bir ilke olarak kabul edilmesinin ise caiz olmadığını belirtir. Râzî'ye göre mütevâtirat ancak yukarıda belirlenen şartları ihtiva etmesi suretiyle usûl-i fıkıhta nazarî olarak bir bilgi ifade edebilir.⁵¹³

Müşâhedât ya da mahsûsât olarak ifade edilen ilkeye gelince Râzî mahsûsâtın bir ilke olmadığını ancak akıl için bir alet ve yardımcı rolünde olduğunu belirtir. Mahsûsât için “Güneş ışık yayar ve ateş yakıcıdır.” örnekleri verilmektedir.⁵¹⁴

Râzî mahsûsâtın burhânın mukaddimelerinden biri olmasına engel teşkil edecek çeşitli sorular sıralar. Râzî ilk olarak mahsûsâtın yanılmaya fazlasıyla açık yönüne vurgu yapar. Zira göz uzaktan büyüğü küçük, küçüğü büyük, hareketliyi hareketsiz, hareketsizi de hareketli görebilir. Örneğin; gemide oturan biri, aksi olmasına rağmen, geminin durduğunu, kıyının ise hareketli olduğunu ya da örneğin gölgenin hareketsiz olduğunu zanneder. Bundan dolayı duyularla elde edilen bilgi, burhânî kıyasın mukaddimesi olamaz. Bir ilk hâkim olarak akla dayanmayan ve temyizinde aklın rol almadığı şey, inanılması caiz olmayan bir şeydir.⁵¹⁵

İkinci bir itiraz olarak Râzî duyunun küllî değil, tanım ve burhânda faydası olmayan cüzî bir hüküm verdiğini kaydeder. “Güneş, ışık yayıcıdır.” küllî bir önermedir; cüzî bir önerme değildir. Zira duyu küllîleri idrak edemez. Ancak duyu ile idrak edilebilen, “İşte bu güneş, ışık yayıcıdır.” şeklindeki cüzî bir önermedir. Biz geçmiş, şimdi ve gelecekteki tüm ateşlerin yakıcı olduğunu görsek bile bundan elde edilecek olan cüzî bir önerme olacaktır. Kıyaslara kullanılan küllî bir hükme ise ancak akılla ulaşılır. Diğer itirazlar duyunun neyi nasıl algıladığı ile ilgilidir. Duyu mevcut hazır olanı algılar. Duyunun algıladığı şey sadece ışıktır. Güneşin cirminin ışıkla mevsuf olması nedeniyle var olan şuur ise duyulur değildir. Çünkü bir şeyin başkasıyla sıfatlanması ya dış dünyada varlığı olmayan göreceli bir durum ile ya da varolsa bile

⁵¹² Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/208 vd.; *Mantiku'l-Mulahhas*, s.345 vd.

⁵¹³ Râzî, *Mantiku'l-Mulahhas*, s.346.

⁵¹⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, I/394.

⁵¹⁵ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât: el-Mantık*, I/261 vd.; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/203.

görülmeyen bir şeyle olur. Sonuç itibariyle bu tür önermelerin hiç biri akıl olmaksızın sadece tek başına his ile elde edilemeyen önermelerdir.⁵¹⁶

Râzî hadsiyyât ya da fitriyyât diye isimlendirilen mukaddimelere hads terimini açıklayarak başlar. Râzî'ye göre nefsin tasavvur ve tasdikleri iktisab istidadına zihin, bu istidadın mükemmelliği fehm ve fikir, nefsin orta terimi araştırmaya ihtiyaç duymaksızın kendiliğinden ilkelerden sonuca intikalinin mükemmelliğine ise hads denmektedir.⁵¹⁷ Fikir ve hadsin farklarını belirlemek konuyu daha anlaşılır kılar. Hads ve fikrin her ikisi de zihnin orta terimden sonuca doğru hareketiyle meydana gelir. Ancak fikirde ilk olarak istenen ortaya konur, sonra da onu verecek orta terim aranır. Sonuç bazen elde edilebilir, bazen elde edilemez. Hadsde ise ilk önce orta terim zihindedir, sonra zihin onunla sonucu düzenler. Orta terim zikredildiğinde öğrenmeye bir istek olmaksızın orta terim sonuçtan daha önce şuurdadır.⁵¹⁸

Hadsiyyata güneş karşısındaki uzaklık ve yakınlık bakımından farklı evrelerine göre ayın ışığının farklı şekillerde görünmesinden dolayı ayın ışığını güneşten alması örneği verilmektedir.⁵¹⁹ Râzî'ye göre bu söz bâtıldır ve asla yakîn ifade etmez. Çünkü bu bilgi evvelî bir bilgi ise bedihiyyâtan sayılmalıdır. Dolayısıyla hadsiyyât diye yeni bir bölüm oluşturulması gereksizdir. Eğer evvelî bir bilgi değilse, ayın ışığını güneşten aldığı duyu ile idrak edilemediğine göre o zaman bunun hakkında burhân gerekir ki burhânın mukaddimesi sayılan hadsiyyâta yeniden burhân ikame etmek gerekecektir.⁵²⁰ Diğer bir açıdan hadsiyyât ile mücerrebât arasında sıkı bir münasebet vardır. Her ikisi de ancak aklî kıyaslarla tamamlanır. Ayın ışığı ve güneş arasındaki ilişkide tesadüfün meydana gelmediğini bir kıyas unsuru olarak eklemek gerekmektedir. O halde Râzî'ye göre mücerrebâtta sakamonya örneğinde olduğu gibi insanın ihtiyarî bir fiili ile tekrarlanan bir tecrübe varken, hadsiyyâtta ise insanın nefsindeki bir tecrübe ile değil ancak insanın nefsinde teşekkül eden bir delil ve alamet ile kıyas tamamlanır.⁵²¹

İlkelerden (mebâdi) sayılan bir başka mukaddime türü de “Dört, çifttir.” örneğinde olduğu gibi evveliyyâta benzeyen ama kendisine kıyasla ulaşılan önermelerdir. Çünkü gerçekte

⁵¹⁶ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/204-205; *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık*, I/261; *Mantuku'l-Mulahhas*, s.346.

⁵¹⁷ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık*, I/265; *Tefsir*, II/225; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s.114.

⁵¹⁸ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, s.237.

⁵¹⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, I/396-397; Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s.290.

⁵²⁰ Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s.290; *Mantuku'l-Mulahhas*, s.344.

⁵²¹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık*, I/265 vd.

bu zihinden hiçbir zaman kaybolmayan “İki eşit parçaya bölünen, çifttir” şeklindeki bir orta terimle bilinmektedir.⁵²²

Bilindiği gibi İbn Sînâ burhânî kıyası, limmî burhân (neden burhânı) ve innî burhân (varlık burhânı) olmak üzere ikiye ayırmakta ve limmî burhâna mutlak burhân da demektedir.⁵²³ Râzî burhânın tanımı ve türleri konusunda İbn Sînâ’yı takip ederek burhânî bir kıyasta orta terim, hem zihinde neticenin tasdikinin illetini veriyorsa ve hem de neticenin varlığının dış dünyada illeti ise işte bu neden burhânıdır. Sadece zihinde neticenin tasdikinin illetini veren bir orta terimle yapılan kıyas ise varlık burhânı adını almaktadır. İki burhânın değerini kıyaslayan Râzî niçin burhânının hem zihindeki neticenin tasdikini hem de dış dünyadaki varlığın illetini vermesi nedeniyle zihnin ve dış dünyanın mutabakatını sağladığını bundan dolayı da sadece neticenin tasdikinin zihindeki illetini veren varlık burhânından daha kuvvetli olduğunu ifade etmektedir. Bir başka açıdan neden burhânı illetin malûle delaletidir, varlık burhânı ise malûlün illete delaletidir. İletinin delâleti daha üstün olduğundan neden burhânı daha kuvvetlidir.⁵²⁴

Burhânın bilimsel sorularla ilgisi burhân kitabında araştırılan problemlerin başında gelmektedir. Oysa Râzî İbn Sînâ’nın metinlerine bağlı kalmak durumunda olduğu şerhler hariç felsefî sorular ve araştırma problemlerini (metâlib) ele almamaktadır. Dolayısıyla şerhler üzerinden takip edersek Râzî felsefî araştırmayı mümkün kılan bu soruların temel olarak dört tane olduğunu, bunlardan ikisinin tasavvuru elde etmeye yönelik; diğer ikisinin de tasdike yönelik olduğunu belirtir.⁵²⁵ Buna göre felsefî sorular tanımı ve burhânî kıyası elde etme konusunda temel olduğu gibi, bir şeyin ismi, mahiyeti, varlığı, varlık sebebi ve ayrımları hakkında araştırma da ancak bu felsefî sorularla mümkün olmaktadır.⁵²⁶

Tasavvuru hazırlayan soruların birincisi “nedir” sorusudur. Râzî’ye göre “O nedir?” sorusu ile bir şeyin lafzının açıklanması ya da mahiyetin parçalarının toplamının açıklanması istenebilir. Mahiyeti veren “O nedir?” sorusunun cevabı tanım ve betim olabilir ki bu konu tanım konusunda geçmişti. Tasavvuru veren ikinci soru ise “hangi” sorusudur. Hangi sorusu bir şeyi herhangi bir konuda eşiti olanlardan temyiz etmeye yönelik bir sorudur. Örneğin; canlı olmakta kendisiyle ortak olan diğer varlıklardan herhangi bir canlıyı ayırt etmek için “O, hangi canlıdır?” sorusu sorulur.

⁵²² Râzî, *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*, I/207; *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât: Mantık*, I/267 vd.

⁵²³ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.102-103; *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, I/534-538.

⁵²⁴ Râzî, *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*, I/214-215; *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât: Mantık*, I/356 vd.

⁵²⁵ Râzî, *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*, I/220.

⁵²⁶ Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s.190.

Tasdiki hazırlayan sorular ise “mıdır” ve “niçin” sorularıdır. “Mıdır” sorusu basitçe “O, var mıdır?”, “O, yok mudur?” şeklinde ontolojik yönüyle sorulabildiği gibi; “Cisim, yaratılmış mıdır?” şeklinde bir varlığın kaydı ve niteliği de sorulabilir. Tasdiki hazırlayan ikinci soru ise “niçin” sorusudur. “Niçin” sorusu da zihnî hükmün sebebini talep etmeye yönelik sorulabildiği gibi, varlığın sebebini talep etmeye yönelik sorulabilir. Kaç, nerede, ne zaman ve nasıl gibi sorular ise esasında bu dört soruda mündemiçtir.⁵²⁷

İbn Sînâ felsefî soruların sıralamasını iki şekilde verir. Birincide bir şey öncelikle varlık bakımından öğrenilmek istenir. Bundan dolayı önce bir şeyin varlığı (var mıdır?), sonra varlık sebebi (niçin vardır?), sonra da mahiyeti (o nedir?) sorulur. Oysa bazen varlığı bilinmeyen bir şey, sadece isim bakımından bilinmek istenir. Bu durumda soruların yerleri değişir. Bu durumda ilk sorulan o şeyin isminin mahiyetidir (Anka nedir?), sonra varlığı (Mahiyeti ortaya konan var mıdır?), niçin var olduğu (Niçin vardır?) sorulur.⁵²⁸ Râzî felsefî soruların sıralaması İbn Sînâ’nın sıralaması ile benzerdir: Ona göre ismin anlamının şerhine yönelik “nedir” sorusu, bir şeyin varlık ve yokluğunu öğrenmeye yönelik “mıdır” sorusundan öncedir. Zira mânâsı tasavvur edilemeyen bir şey için “var mıdır ya da yok mudur” sorusu sorulamaz. Ancak hakikati ve mahiyeti talep eden “nedir” sorusu varlık ya da yokluğa ilişkin sorulan basit olan “mıdır” sorusundan sonradır. Zira varlığı bilinmeyen bir şeyin mahiyeti talep edilemez. Yok olanın ise hakikat ve mahiyeti elbette yoktur.⁵²⁹

İbn Sînâ’nın metinlerine bağlı eserleri dışta tutulacak olursa kitaplarının mantık bölümünde ve müstakil mantık kitaplarında geçmemekle beraber Râzî, burhânî ilimlerin ilkeleri (mebâdi), konuları (mevzûât) ve meseleleri (mesâil) yahut çözmeye çalıştığı problemleri (matlûbât) olduğunu belirtir. İlkeler kendisiyle istenenin doğruluğuna kesin kanıt getirilen mukaddimelerdir. Doğruluğu kesin ilkeler olmaksızın, istenilen şeyin ispatlanması mümkün değildir. Bu ilkelerin doğruluğu konu ve yüklemelerinin tasavvuruyla, tasavvurların elde edilmesi ile tanımlarla mümkündür. Sonuç itibarıyla ilkelerden kastedilen mukaddimeler ve bu mukaddimelerin konusunun ve yüklemelerinin mahiyetini bildiren tanımlar ve ayrıca ilimlerin konusunun mahiyetini bildiren deyimlerdir (hudûd).⁵³⁰ İbn Sînâ’nın ilkelerin bir ilmin kendinden değil, başka bir ilimden alındığı ve açıklandığı düşüncesine⁵³¹ Râzî ilkelerin bir

⁵²⁷ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık*, I/358 vd.; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/220-222.

⁵²⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, I/540-544; *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Burhân*, s.261-262.

⁵²⁹ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/221 vd.; *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık*, I/358 vd.; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, I/540-544; *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Burhân*, s.261-262.

⁵³⁰ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/218; *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık*, I/251 vd.

⁵³¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, I/527; *'Uyûni'l-hikme*, s.10.

felsefî ilmin meselelerinin tümü için olursa kısır döngü nedeniyle kendinden alınamayacağını, ancak bazı meseleleri için de olursa zincirleme ve kısır döngü olmaması şartıyla bir ilmin kendinden de olabileceğini söyleyerek itiraz etmektedir.⁵³²

Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*'ta, ilimlerin ilkeleri ile ilgili esasen İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ının ilgili bölümünün⁵³³ serbest tekrarı olan aşağıdaki metnini Tûsî rasgele ve gelişigüzel yazıldığını belirterek sert bir şekilde eleştirir.

“İlkelere (mebâdilere) gelince: Ya tasavvurlardır ya da tasdiklerdir. a) Tasavvurlar, sanatların konuları, parçaları ve tikelleri için verilen tanımlar/deyimler örneğinde olduğu gibi tanımlar/deyimlerdir (el-hudûd). b) Tasdikat ise ya kabulü vacip olanlardır ki işte bunlar tanımlar/deyimlerle beraber konular (evzâ') diye adlandırılırlar. İlimde öne geçmiş bir bilginin duyulan hüsnü zan üzere kabul edilenler (müsellemler) ise ön kabuller (musâdarât: postulatlar) diye adlandırılır. Ya da öğrencinin nefsinde bir şüphe olduğu halde başka bir konuda açıklanacağı vakte kadar doğruluğu kabul edilendir (müsellemler).”⁵³⁴

Tûsî Râzî'nin ön kabuller (musâdarât), konulmuş usûller (el-usûlü'l-mevdûa) ve konular (evzâ') tanımlarını eleştirmektedir. Tûsî'ye göre kabulü vacip olan apaçık mukaddimeler, mütearife (aksiyomlar) olarak tanımlanır ve bunların mutlak anlamda ilkelerdir (mebâdi). Tûsî'ye göre mukaddimelerin ikinci türü ise üzerine başka bir şeyin açıklamasını bina etmek amacıyla kabul edilmesi gereken apaçık olmayan ilkelerdir. Bunlar üzerine bina edilen ilme göre ilkeler, diğer ilme göre ise meselelerdir. Bunlardan ilki bilgiye duyulan hüsnü zan yoluyla ve herhangi bir müsamaha ile olanlardır ki konulmuş usûller (el-usûlü'l-mevdûa: hipotezler) diye isimlendirilir. İkincisi ise belli bir şüphe ve reddetme isteği ile beraber kabul edilenlerdir ki ön kabuller (musâdarât) diye isimlendirilir. Tûsî bazen tek bir mukaddimenin bir kişiye göre konulmuş bir asıl (el-aslû'l-mevdûa), bir başkasına göre de bir ön kabul (musâdere) olacağını, bu durumda vacip olan tanım/deyimlerin ve kabulü vacip olanın birlikte konular (evzâ') olarak isimlendirildiğini belirtir. Tûsî Râzî'nin bu metni için, “Bilmiyorum,” der, “bu hata nasıl vaki oldu, belki de nâsihlerin hatasıdır.”⁵³⁵

Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât'ta kısa bir bölüm dışta tutulacak olursa, Râzî'nin burhân kitabında ihmal ettiği konulardan birisi de felsefî ilimler arası ilişkiler (tenâsübü'l-'ulûm) dir.

⁵³² Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/218-219.

⁵³³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, I/523-527.

⁵³⁴ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık*, I/351; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, I/523-527; *en-Necât*, s.108; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I/528.

⁵³⁵ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I/526-529.

el-İşârât ve't-tenbîhât'ın ilgili bölümünü *eş-Şifâ, el-Mantık; el-Burhân*'dan ilgili bölümleri özetleyerek şerh eder.⁵³⁶ Râzî'nin şerhine göre ilimler konuları açısından herhangi bir karışma olmaması ve aynı cins altında olmamaları bakımından farklı (mütebâyine) ilimlerdir. Örneğin; aritmetik ve doğa ilimleri böyledir. Geometri ve aritmetik ise nicelik cinsinin altına dâhil olduklarından rütbe itibarıyla eşit seviyede (mütesâviye) ilimlerdir. Aynı cins altındaki iki konunun biri daha genel, diğeri daha özel olabilir ve daha genel olan daha özel olanın cinsi olmayabilir ki bir ve varlık böyledir. Aynı cins altındaki iki konu daha genel ve daha özel olabilir ve daha özel olan genel olanın türü olabilir. Örneğin; konikler ilmi (mahrûtât) cisimsel geometrinin (mücessemiyyât), cisimsel geometri de ölçüler ilminin (mekâdîr) türüdür. Dolayısıyla daha özeli inceleyen ilim, daha geneli inceleyen ilmin parçası (cüz) olmaktadır. İnsanın bedenini sağlıklı olması açısından inceleyen tıp ise konularının bir türü olması bakımından insan bedenini mutlak olarak inceleyen doğa ilminin altındadır. Hareketli küreler ilmi ise uzak arazlarını incelemesi bakımından cisimsel geometrinin altında yer alır. Optik uzak arazları incelemekle beraber zâtında bir heyet değil de bir nispeti konu kabul ederek inceler ki o nispet çizgilerin göze nispetidir. Tek bir konuda ortak olan ilimler ise bazen konuyu mutlak (örneğin doğa ilminin insan bedenini incelemesi) veya mukayyet (tıp ilminin sağlık bakımından insan bedenini incelemesi) olmak bakımından inceleyebilirler, bazen de iki farklı bakış açısından incelenebilirler. Örneğin; doğa ilmi ve astronomi âlemin cirmini konu almalarına rağmen inceleme yönleri birbirinden farklıdır.⁵³⁷

İlimler böylece birbirleriyle münasebetleri açısından, konularının zâtı ve inceleme yönleri nedeniyle biri diğerinden farklı, mertebeye eşit, bazıları diğerinin parçası ya da altında olurlar. Konularının farklılığı, alt-üst ya da bütün-parça ilişkileri ilimleri, ilkeleri ve meseleleri açısından da farklılaştırmaktadır. Râzî'ye göre başka bir ilmin altında konusu tikel olan ilmin konulmuş usûllerinin (el-usûlü'l-mevdûa) çoğu, konusu tümel olan üstteki ilimde doğrulanır. Çünkü genel olan daha bilinir olandır. Nadiren de olsa bazen üstteki genel ilmin ilkeleri alttaki başka bir ilimde açıklanabilir. Ancak Râzî bir ilmin ilkelerinin ilmin kendisinde açıklanabilir olmasına kısır döngü olacağı sebebiyle karşı çıkmaktadır. Daha özel olan ve daha geneller dizisi, kendisinden daha genel olmayan bir konuda yani varlık ve varlığın zâtî eklentilerinin araştırılmasında son bulur ki işte bu en genel konuyu inceleyen ilim de ilk felsefedir.⁵³⁸

⁵³⁶ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık*, I/348 vd.; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, I/523-527; *eş-Şifâ, el-Mantık; el-Burhân*, s.162-168.

⁵³⁷ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık*, I/351 vd.

⁵³⁸ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık*, I/355 vd.; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/218-219; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, I/529 vd.

Râzî'nin kıyasın mukaddimleri ile ilgili fikirleri çerçevesinde kapsamlı bir sonuca varmak için burhânı ilgilendiren konular dışında onun, cedelî kıyasın mukaddimesi olan meşhûrât, mugâlîtî kıyasın mukaddimesi müsebbihât, hatâbî kıyasın mukaddimleri makbûlât, maznûnât ve şiiirî kıyasın mukaddimesi muhayyelât hakkındaki fikirlerini de ele almak gerekmektedir. Zira Râzî'nin vurguladığı gibi⁵³⁹ bu sanatlar burhânın anlaşılması çerçevesinde de pratik bir değer ifade etmektedirler.

Cedelî kıyas meşhûr ve müsellemler mukaddimelerden terkip edilen kıyastır. Yaygınlıklarının derecelerine göre meşhûr mukaddimler şöyle sıralanabilir: a) “Adalet güzel, zulüm çirkindir.” örneğinde olduğu gibi genelin maslahatına taalluk etmesi sebebiyle gerçekten meşhur olanlar. b) Hayâ, utanma, rahmet gibi özelliklerin yüklenmesiyle teyid edilerek meşhûra yakın olanlar c) Meşhûr olmadığı ve meşhûra yakın olmadığı halde ilk bakışta zihnin övdüğü mukaddimler (mahmûdât). Mahmûde mukaddimler ise a) “Adalet güzel, zulüm çirkindir.” örneğinde olduğu gibi insanların tümüne göre övülenler, b) “İlâhî şeriata uymak vaciptir.” örneğinde olduğu gibi büyük bir toplumun övdüğü mukaddimler, c) Hipokrat'ın fikirlerinin tıpta, Pisagor'un görüşlerinin ise mûsikide övülmesi gibi sadece belli bir toplum tarafından övülenler olmak üzere üç çeşittir.⁵⁴⁰

Râzî cedelin tanımıyla ilgili Aristo ve Gazzâlî'yi de dâhil ettiği bir tartışma açmaktadır. Râzî öncelikle Gazzâlî'nin amacından hareketle yaptığı “Cedel, gerçeğin ortaya çıkarılması ya da bâtılın iptal edilmesi için iki muarız arasında cereyan eden tartışmadır.” şeklindeki cedel tanımını eleştirmektedir. Çünkü Râzî'ye göre eğer müzakerenin amacı hakkın gerçekleşmesi ve bâtılın iptali ise bu durumda tartışma imkânsızdır. Çünkü dinleyen konunun doğru ya da yanlışlığını anlamışsa gerçek ortaya çıktığından tartışma diye bir durum yoktur. Eğer anlamamışsa anlamadığı bir konuda başkasıyla tartışamaz. Bir başka açıdan gerçeğin ortaya çıkması yanlışın da ortadan kalkması demek olduğundan tanımda yanlışın belirtilmesi gereksizdir. Ayrıca iki anlayışı kıt kişinin tartışması nasıl gerçeği ortaya çıkaracaktır? Son olarak Râzî cedelcinin yanlışını ikame etmek ve gerçeği çürütmek için de tartışmaya girebileceğini belirtir. “Allah'ın ayetleri üzerinde, inkâr edenlerden başkası tartışmaya girmez.”⁵⁴¹ ayetini de bu çerçevede Gazzâlî'nin tanımının yanlışlığına delil getirir.⁵⁴² Râzî'ye göre tanım “Cedel, zannî bir netice elde etmek amacıyla, sahibinin, kendisiyle meşhûr ve

⁵³⁹ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/230.

⁵⁴⁰ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/234-235.

⁵⁴¹ Mü'min 40/4.

⁵⁴² Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/226-227.

müsellem mukaddimelerden hüccet terkip etme gücüne ulaştığı sinâî bir melekedir.” şeklinde olmalıdır. Râzî bu tanımını Aristo’dan olduğunu belirttiği çeşitli nakillerle de destekler.⁵⁴³

Râzî’ye göre meşhûr ve müsellem mukaddimelerden terkip edilen cedelin doğrudan ve dolaylı birçok faydası vardır. Cedelî delil ilk olarak insanların çoğu için faydalı olan mebd-mead ve kendi zâtıyla kaim zorunlu bir varlık gibi dünya ve ahirette kişinin yararına olan inançların elde edilmesinde, ikinci olarak çoğunluk açısından taklide dayanan bu inançlardan şüphelerin giderilmesinde faydalıdır. Üçüncü olarak insanların genelinin tabiatı, evveliyâtan terkip edilen kıyaslardan daha çok meşhûrât ve müsellemâtan terkip edilen kıyaslara bağlıdır. Son olarak cüzî ilimlerin ilkelerinin öğretimin başında burhânî ilkelerle öğrenciye öğretilmesi zor olduğundan, burhânî ilkelere güç yetirinceye kadar müsellemâtan kurulu ilkelerden hareketle öğretime başlanmaktadır.⁵⁴⁴ Cedelin dolaylı faydaları ise bir tartışmada hasma üstünlük sağlamak, burhânî mukaddimelerin bulunamadığı durumlarda kullanmak, kıyası bütün yönleriyle tanımak, burhânî olanı ve olmayanı ayırt edebilmek gibi pratik faydalardır.⁵⁴⁵

Hatâbî kıyas ise makbûlât, maznûnât ve ilk bakışta meşhûrâtan olduğu kabul edilen mukaddimelerden terkip edilen kıyastır. Râzî hatâbî kıyasın dinî akideler ve dünyevî işler konusunda ikna faydası olduğunu belirtir. Hatâbî kıyas yararlı olanın elde edilmesi ve zararlı olanın defedilmesi gibi gelecekle ilgili konularda yapılan danışma ve istişare (müşâvere), geçmişte olmuş bir özrûn ve zulmün iletilmesi gibi konularda yapılan mazeret ve şikâyet (muşacere), bir durumun küçültülmesi ve yüceltilmesi gibi hâli hazırdaki bir durumla ilgili olan övgü ve yergi (munâfere) gibi dünyevi işlerle ilgili konularda faydalıdır.⁵⁴⁶

Râzî cedelî ve hatâbî kıyası fayda anlayışı üzerinden ele alınca bilginlerin üzerinde tartıştıkları son bir konuya değinir. Buna göre cedel ve hitabetten hangisi daha üstün bir sanattır? Râzî’ye göre cedel ne avam için, ne de havas için ikna ifade etmediğinden, hitabet ise en azından avam için ikna ifade ettiğinden, hitabet cedelden daha üstündür. Cedelin havas için ikna ifade etmediği açıktır. Aynı şekilde cedel avam için de ikna ifade etmez. Halkın cedelin inceliklerini anlaması, anlasa bile cedelin tartışmacı tabiatından dolayı ona bağlanması söz konusu değildir. Cedel avam için çekişme ve inatlaşmadan başka bir şey ifade etmez. Bu durumda burhân havas için, hitabet ise avam için ikrar ifade ederler. Bundan dolayı Allah,

⁵⁴³ Râzî, *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*, I/227-228; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Cedel* (thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), el-Hey’etü’l-Amme li Şuûni’l-Matâbi‘i’l-Emiriyye, Kahire 1965, s.61.

⁵⁴⁴ Râzî, *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*, I/228-230.

⁵⁴⁵ Râzî, *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*, I/230-231.

⁵⁴⁶ Râzî, *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*, I/251-252.

“Rabbin yoluna hikmetle (yani burhân), ve güzel öğüt (yani hitâbet) davet et. Onlarla en güzel şekilde tartış (cedel).⁵⁴⁷” diyerek cedeli diğer iki sanattan sonra zikretmiştir. Zira ilk ikisi faydaya yönelik, cedel ise mukavemete yöneliktir. İlk ikisi gereken şeyin ifadesi için sonuncusu gerekmeyen şeyin izâlesi içindir. Hitabet sağlığın korunması mertebesinde, cedel ise hastalığın giderilmesi mertebesinde olduğundan hitabet cedeğe göre daha faziletlidir.⁵⁴⁸

Râzî’nin bu ifadeleri İbn Sînâ’nın *el-Hatâbe*’sindeki ifadelerden mülhem olmalıdır. Zira ayetin İbn Sînâ tarafından burhân, hatabe ve cedel şeklindeki tefsirini Râzî, *Şerhu’l-İşârât*’ta cedel ve hatabeden hangisinin daha üstün olduğuna dair bir tartışmada nakletmektedir.⁵⁴⁹ İbn Sînâ tasdik açısından insanlara faydalı sanatların burhân ve hitabet olduğunu, bireyler için burhanın toplumlar için ise hitabetin faydalı sanatlar olduğunu belirtir. Cedel ise tartışma sanatıdır. İbn Sînâ bu çerçevede Nahl Suresi 125. ayette geçen “hikmet” ifadesini “burhan” olarak, “güzel öğüt” ifadesini “hatabe” olarak, “onunla en güzel şekilde tartış” ifadesini ise “meşhûrât-ı mahmûde” olarak tefsir etmektedir. İbn Sînâ cedelin burhan (hikmet) ve güzel öğüt (hatabe) ten sonra zikredilmiş olmasını anlamlı bulur. Çünkü burhan ve hatabe faydaya yönelik iken, cedel karşı koymaya ve inatlaşmaya yönelik bir tasarruftur.⁵⁵⁰ Râzî’nin bu ayetten hareketle insanları ikna oldukları delillere göre hikmet erbabı olanlar, güzel öğüitten anlayan fitratı bozulmamış halk ve münakaşa fitratı üzere olan cedelciler şeklinde tasnifi ise filozoflar arasında bilinen bir tasniftir.⁵⁵¹

Burhan konusunu bitirirken Râzî’nin burhan konusunu inceleyiş tarzının sebepleri ve sonuçları hakkında da kısaca durmak gerekmektedir. Aristo’da varlık ve onun görünüşleri konusunda kesin bir bilgiye ulaşmayı sağlayacak burhanî ilimin mümkün olduğunu ispat edecek bilimsel bir metot olarak mantık, kavramlardan ve bu dünyaya ait varlıkların en genel görünüşleri olan kategorilerden önermelere, kıyasa ve nihaî olarak ispata varan bir süreçte hareket ediyordu. Böylece kategoriler incelemesi, mantık ve ilk felsefe açısından varlığı cevher ve araz şeklinde tasnif ederek varlığın illetlerine ve ilk prensiplerine ulaşmak açısından önemli bir ilk adımdır. Ancak araştırma konusu ulûhiyet âlemi olduğu zaman kategoriler incelemesine gerek kalmayacaktır. Zira ulûhiyet âlemi tanım gereği nicelik, nitelik, zaman, yer gibi

⁵⁴⁷ Nahl 16/125.

⁵⁴⁸ Râzî, *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*, I/252-253; *Tefsir*, XX/140.

⁵⁴⁹ Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve ‘t-tenbîhât: Mantık*, I/14.

⁵⁵⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Hatâbe* (thk. Muhammed Selim Salim), nşr. Taha Hüseyin Paşa, Kahire 1966, s.2-3, 6.

⁵⁵¹ Râzî, *Tefsir*, XX/141; İbn Rüşd, *Faslü’l-makâl* (trc. Bekir Karlığa), İşaret Yayınları, İstanbul 1992, s.74-75.

kategorilerle sınırlanamayacak bir âlemdir.⁵⁵² Râzî'nin doğrudan amacı tabîî ya da riyâzî bilimleri incelemek olmadığından ve Gazzâlî tarafından belirlenen dinî ilimler için mantığın bir metot olduğu fikrini sürdürdüğünden dolayıdır ki onun kategorileri mantık ilminin dışına kesin bir şekilde çıkardığını görmekteyiz.

Aristo mantığı açısından ilimleri burhanî kılan şey, konu (mevzûât) ve meselelerinin (mesâil) bilimsel sorularla (metâlib) ilk ilkelere (mebâdi) dayanan bir şekilde incelenmesidir. Aristo mantığı için felsefî ilimler, ilk ilkelere dayanmak zorundadır. İlimler böylece birbirleriyle münasebetleri açısından, konuları ve bunları inceleme yönleri nedeniyle biri diğerinden farklı, mertebeye eşit, bazısı diğerinin parçası ya da altında olurlar. Başka bir ilmin altında konusu tikel olan ilmin vaz edilmiş asıllarının (el-usûlü'l-mevdûa: hipotezler) çoğu, konusu tümel olan üstteki ilimde doğrulanır. Sonuçta bütün ilimler prensiplerini varlık ve varlığın zâtî eklentilerinin araştırılılığı "ilk prensip" ilkesini inceleyen ilk felsefeden alırlar.

Râzî açısından konuya eğildiğimiz zaman görürüz ki o, İbn Sînâ metinlerine dayalı olmayan hiçbir mantık eserinde felsefî ilimlerin ilkeleri, konuları ve meselelerini ele almamaktadır. Böylece burhanî kıyasın öncülleri incelemesi mütearife (aksiyomatik) ilimler, bedihiyyât (aksiyomlar), konulmuş usûller (el-usûlü'l-mevdûa: hipotezler), ön kabuller (musâdarât), tanım ve deyimler (el-hudûd) gibi ilimleri kuran ve kesinliğini sağlayan öncüller incelemesi değildir.⁵⁵³ Aksine Râzî kıyasın öncülleri olarak sadece, evveliyyât ve mütevâtîrâtın da dâhil olduğu kendisinin kesinlikleri konusunda her türlü şüpheyi izhar ettiği mukaddimleri ele almaktadır. Bununla beraber geçtiği üzere Râzî tasavvurların elde edilmesi konusunda birçok eserinde ciddi itirazlar yükselttiği gibi bedihî mukaddimler olarak saydığı evveliyyât, müşâhedât, mütevâtîrât, mücerrebât ve hadsiyyâtın aklî temellerine karşı ileri sürülen itirazları da benimseyerek nakletmiştir. Bir başka yönden Râzî açısından ilkeler ve hipotezlerden hareketle kurularak kesinliği kanıtlanacak ilimler yerine, hazır bir inanç sisteminin de dâhil olduğu kurulu dinî ilimleri savunmak önceliklidir. Bu anlamda Râzî'nin amacı tabîî ve riyâzî ilimlerin epistemolojik ve metodolojik ilkesi olan bir burhan değil, Gazzâlî'nin mantığın dinî ilimler için vazgeçilmez olduğu işaretinden⁵⁵⁴ hareketle kelamın savunulduğu ve diğer dinî ilimlerin delillerinin ele alındığı sûrî bir mantıktır.

⁵⁵² Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 596.

⁵⁵³ Râzî'nin felsefî ilimler konusunu ne gibi hatalarla ele aldığına Tûsî, Râzî'nin böyle bir hatayı nasıl yaptığını anlamadığını, belki nasihlerin hatası olabileceğini ifade ederek işaret etmektedir. *Şerhu'l-İşârât*, I/526-529.

⁵⁵⁴ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s.545 vd.

III. BÖLÜM: FİZİK

1. Fizik: Cevher ve Araz

el-Mebâhisü'l-meşrikiyye, el-Mulahhas, Muhassal, el-Metâlibü'l-âliye, Şerhu 'Uyûni'l-hikme ve Şerhu'l-İşârât'ın yüzeysel bir incelemesi Râzî'nin doğa felsefesini cevher ve araz ayrımını esas alarak incelediğini göstermektedir. İslam filozoflarının çeşitli incelemeleriyle doğa kavramı ve bu kavramın cisim, heyûlâ, suret vb. türevleri; doğa bilimlerinin ilkeleri olarak dört neden, nedensellik; doğa bilimlerinin meseleleri hareket, mekân ve zaman Râzî tarafından cevher ve araz ana başlıkları altında incelenir. Buna göre nicelik, nitelik, nispet, durum, mekân, hareket ve zaman varlığın arazları olarak **araz** kategorisinde incelenirken; basit cisimler (felekler ve unsurlar), dağlar, madenler ve diğer tabiî oluşumlar *cisim* başlığıyla, nefsanî ve hayvanî kuvvetler ve idrakler *nefis* başlığıyla ve nutkî idrak de *akıl* başlığıyla **cevher** kategorisinde incelenmektedir.

Râzî'nin filozof ve kelimcilerden naklettiği ve eserlerinde bir sistem olarak uyguladığı varlığın vacip-mümkün, ya da kadim-muhdes şeklindeki taksimleri, Allah'ı onun dışındaki varlıkların hepsinden tenzihini esas alan bir taksimdir. Bu beraberinde Allah'ın gayrısı olan varlığın bizzat kendisi için değil, kelam ilminin ana meseleleri dışında kalmaları itibariyle birer araç (vesâil) olma yönleriyle ele alınmalarını gerektirmiştir. Böylece doğa felsefesi kelamın meselelerinin birer aracısı olma konumuna gerilemiş ve felsefî kavramlar kelamda içselleşmiştir. Fizikî âlemin bilimi varlığın cevher ve araz şeklindeki bölümlenmesiyle kelamda Allah'ın varlığının ispatı hizmetine sunularak metafiziksel bir çerçeveye bürünmüştür.

Bir bütün olarak varlık hakkında konuşmayı gerekli kılan şartlar kelimcilerin yönteminin gereği olarak ortaya çıkmış gözükmemektedir. Çünkü gayb hakkında verilen hükümler şehadet (fizik) âlemine dair bilgilerden hareketle yapılan istidlallerin sonucu olduğuna göre ve yine fizik âlemdeki varlıkların Allah'a nispetinin ifade edilmesi gerektiğine göre maddî âlem hakkında konuşmak ve maddî âlemin özellikleri konusunda konuşmak gereklidir. Bireysel varlıkların tek tek araştırılması söz konusu olmadığından, varlıklar genel kavramlar altında sıralanmıştır. Burada Râzî'nin İbn Sînâ'da kategoriler olarak sıralanan kavramların fizikî âleme ilişkin en genel kavramlar olarak fizikî âleme ilişkin incelemelerin konusu yapıldığını tekrar hatırlatmak gerekmektedir. Çünkü bir tutumuyla zihnî varlığı kabul etmeyen Râzî'nin cevher (töz), nicelik, nitelik, izâfet (bağıntı), yer, zaman, durum, iyelik, etkinlik ve edilginlik gibi kavramları varlıkların en genel aklî formları olarak değil, fizikî âleme ait varlıkların en genel suretleri olarak ele aldığını belirtebiliriz. Ancak bunlar yukarıda geçtiği üzere cevher ve araz

başlığı altında incelendiğinden ve fizikî âlemin özelliklerinin delalet ettiği bir ilk ilke olduğu anlayışından dolayı nihayetinde metafiziksel işlev gören konulardır.

Buna göre konumuz her ne kadar doğrudan doğruya Râzî'nin doğa bilimleri çerçevesinde İbn Sînâ'nın görüşlerinin yorumu ve eleştirilerini incelemek olsa da onun doğa bilimini doğrudan incelemek amacı gütmeyişini tekrar ifade edebiliriz. Râzî'nin doğa felsefesini tertibi mümkün varlıkların incelenmesini içermektedir ki bu da Tanrı dışında cevher ve araz şeklinde ele alınan tüm varlığın incelenmesidir. İşte bu düşünceden hareketle yani Râzî'nin fiziğinin temel hareket noktasının cevher ve araz olduğu ve bu fikrin kelamın ana yaklaşımı olduğu düşüncesinden hareketle İbn Sînâ'nın doğa felsefesi üzerine yorum ve eleştirilerini vereceğiz. Yine İbn Sînâ'yla birlikte Râzî'nin tabiiyyatta ön kabul (postulat) olarak saydığı cisim, cismin yapısı ve türleri üzerinde (ki esasen bunların ispatı metafiziğe aittir), ardından doğa biliminin ilkeleri olarak doğal cismin nedenleri ve nedensellik konuları üzerinde son olarak da doğa biliminin meseleleri olarak hareket, zaman ve mekân üzerinde duracağız.

1.1. Tabiat (Doğa) Kavramı

İbn Sînâ cisimlerde vuku bulan fiiller ve hareketlerin bazısının dışarıdan (taşın yukarı atılması, suyun kaynatılması gibi) bazı fiillerinden de kendiliğinden (yukarı atılan taşın aşağı düşmesi ve kaynatılan suyun soğuması gibi) meydana geldiğini, hayvanların kendi istekleriyle hareket ettiklerini gözlediğimizi dile getirerek doğayı tanımlamaya başlar. Bu hareketlerin görmediğimiz ama kendiliğinde olan bir hareket ettiricisi olmalıdır. Bu hareket ettiricileri İbn Sînâ şöyle tasnif eder: Bu kuvvelerden birisi hareket ettirici, değiştirici ve irade olmaksızın kendisinden tek bir yöntem üzere fiilin sudûr ettiği şeydir ki bu “doğa” diye isimlendirilir. Bir diğeri ise yine tek bir tarz üzeredir ama iradeli bir şekilde ortaya çıkar ki bu “felekî nefis” diye adlandırılan kuvvedir. Bir diğeri ise çeşitli tarzlarda ama iradesiz olan bir hareketin kuvvesidir ki bu ise “bitkisel nefis” diye adlandırılır. Son bir kuvve ise çeşitli tarzlarda ve şekillerde ve iradeli hareket ettiren kuvvedir ki bu da “hayvansal nefis”tir. Özetle hareketin ilkesi olan güç; a) tek bir tarzda ve iradesiz ise “doğa”, b) tek bir tarzda ve iradeli ise “felekî nefis”, c) birçok tarzda ve iradesiz ise “bitkisel nefis” d) bir çok tarzda ve iradeli ise “hayvanî nefis”tir. İbn Sînâ durağanlık için de benzer bir tasnifin yapılabileceğini söyler. Sonuç itibarıyla “doğa, hareketin ve durağanlığın ilkesidir.”⁵⁵⁵ Bunun içindir ki fizik Râzî tarafından ilimlerin taksiminde “belirlenmiş bir madde üzerinde meydana gelmeyi gerektiren ilim” diye tanımlanır ve bunu İbn

⁵⁵⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik I* (trc. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, I/33 vd.; Macit, Muhittin, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s.83.

Sînâ'nın "hareket ve değişime taalluk eden" ilmi karşılığı kullanır.⁵⁵⁶ Bu haliyle fizik cismi; harekete, değişime ve sükûna konu olması bakımından ele almaktadır.⁵⁵⁷

Aristo'nun doğanın maddeye değil, surete denilmesinin daha uygun olduğunu belirttiği ifadelerinin İbn Sînâ tarafından değerlendirilmesinin bir yansıması olarak Râzî, suret ve doğa kavramları arasında bir karşılaştırma yapar. Râzî burada doğa kavramının genel (umûm), özel (husûs) ve daha özel (ehass) anlamlarına işaret eder. Genel anlamda tabiat bir şeyin zâtına; özel anlamda tabiat zâtın kurucu unsurlarına, daha özel anlamda tabiat ise hareket ve sükûnun ilkesi olan unsura delalet eder.⁵⁵⁸ İbn Sînâ'nın fizikteki tabiat kavramı daha özel anlamıyla hareket ve sükûnun ilkesi olması anlamındadır.

Râzî mütekaddimîn filozofların tabiat kavramını "bir şeyin bilaraz değil, bizzat kendindeki hareketin ve sükûnunun ilk ilkesidir." şeklinde tanımladıklarını belirttikten sonra tanımın ne anlama geldiğini açıklamaya gayret eder. Râzî'ye göre "ilk" ilke olmasına vurgu yapılması tabiatı natik nefsten ayırmaya yönelik bir vurgudur. Çünkü natik nefis beslenme, uyku, üreme gibi fiillerin ve diğer hayvansal hareketlerin ilkesidir. Fakat ilk ilkesi değil uzak ilkesidir. "Kendindeki hareketin" ifadesiyle ise söz konusu hareket ile onu zorlayan (kasır) bir başka etkenin doğurduğu hareketin farklılığını vurgulanmak istenmektedir. Çünkü zorlamalı hareketin ilkesi şeyin kendisinde değil dışarıdadır. "Bizzât" ifadesi ile hareketin, örneğin gemide oturan birinin geminin hareketi nedeniyle hareket etmesi gibi arazî hareketten farklı olduğu vurgulanmak istenmiştir. Râzî tarifile ilgili son bir şey daha eklemektedir ki bu onun yukarıdaki tasnifinin kaynağını da göstermesi açısından ilginçtir. Buna göre bu tarifte "şuurlu olmayan" kaydı eklenmezse bu tarifi içine hayvanî nefisler de dâhil olacaktır.⁵⁵⁹

Râzî tabiat ve tab' kavramları arasında da bir ayrım yapar. Bu ayrımın nedeni cisimlerin ilkesinin felekî ve unsurî olması arasında bir ayrım yapmaktır. Çünkü felekî cisimlerin her ne kadar tabiatları yoksa da belli bir tab'ları vardır. Tabiat ve tab' arasındaki farkın açık olduğunu ifade eden Râzî'ye göre tabiat; bir şeyin kendinde olan harekete *şuursuz olarak* ilke olurken; tab' ise *şuurlu ya da şuursuz* mutlak olarak ilkedir. Böylece tab' kavramının tabiat kavramından daha geniş olduğu ortaya çıkmış olur.⁵⁶⁰

⁵⁵⁶ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/17; *Şerhu'l-İşârât*, s.113.

⁵⁵⁷ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/19.

⁵⁵⁸ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/645.

⁵⁵⁹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.113-114.

⁵⁶⁰ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.120.

Râzî tabiat kavramının hareketin ilkesi olmasını yukarıda İbn Sînâ'nın tasnifinin bir başka versiyonu olarak şuur ve şuursuzluk ile tabiat ve nefis kavramları üzerinden tekrar tasnif eder.

Bir cismin dışarıdan hareket ettirilmesi kasrî hareket olduğundan tabiat konusunun dışındadır. Râzî'ye göre bir cismin kendiliğinden hareketini sağlayan muharrik güç şuurlu olabilir ya da şuuru yoktur. Bu iki durumdan ortaya çıkan hareketler ya belli bir tarz üzeredir ya da belli bir tarzda değil de birçok tarzda meydana gelmektedir. Sonuç itibariyle Râzî şuur ve şuursuzluk; tek tarz ve muhtelif tarzların bir kombinasyonunda dört tür durumla karşılaştığımızı ifade eder. a) Cisimde var olan gücün şuuru olmaksızın hareket ondan sudûr ediyorsa ve bu hareket sadece tek bir tarz üzere gerçekleşiyorsa işte bu “tabiat” diye isimlendirilir. b) Cisimde bulunan gücün şuuru yoksa ve bu güçten çıkan hareketler tek tarz üzere gerçekleşiyorsa bu da “bitkisel nefis” diye isimlendirilir. c) Hareket ettirici gücün şuuru varsa ve hareketi tek tarz üzere gerçekleşiyorsa bu ise “felekî nefis” diye isimlendirilir. d) Hareket ettirici gücün şuuru varsa ve hareketi de birçok tarz üzere gerçekleşiyorsa bu ise “hayvanî nefis” diye isimlendirilir.

Bu tasnif dikkate alındığında tabiat ve nefis kavramları arasında da bir ayrımın yapıldığı görülmektedir: a) Hareketin sebebi hareketi tek bir tarz üzere *teshîr yoluyla* gerçekleştiriyorsa bu “tabiat”tır. b) Hareketin sebebi hareketi tek bir tarzda ya da birçok tarzda, *iradeli ya da iradesiz* gerçekleştiriyorsa bu ise “nefis” olarak adlandırılır. Özetle ilk kısım tabiat, son üç kısım ise nefis olarak adlandırılır.⁵⁶¹

Râzî tefsirinde yeryüzünde yaratılan bitkilerle ilgili olan ayetlerde sözü filozoflara ve tabiatçılara getirerek onların tabiat görüşlerini eleştirmektedir. Onun bu eleştirilerinde geçen tabiat kavramının cansız varlıklarda olan tabiat kavramını değil, zorunlu olarak bir irade içeren bir yeti olarak anladığı söylenmiştir ki bu tabiat kavramı Aristo'nun tabiat kavramından farklıdır. Nitekim bu düşünceye paralel olarak Eş'arî kelimasında daima İbn Sînâ'nın, tabiatın özellikle doğal durumların gelişimlerine tesir eden temel illet olduğu düşüncesi eleştirilmiştir.⁵⁶²

Râzî'nin de *Tefsir*'de benzer şekilde tabiat kavramını ve onun doğal olayların gelişimine neden olduğu düşüncesini eleştirdiğini görürüz. Onun seçtiği örnekler doğada yaratılan meyve ve sebzeler gibi bitkilerin tohumlarının gelişim süreçleri ile insanın nutfeden yaratılışıdır.⁵⁶³ Bu

⁵⁶¹ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/29-30.

⁵⁶² Setia, Adî, “Fakhr al-Dîn al-Râzî On Physics And The Nature Of The Physical World: A Preliminary Survey”, *İslam&Science*, v.2 (Winter 2004) nr.: 2, s.165-166.

⁵⁶³ Râzî, *Tefsir*, II/120-121; XIII/95-96; XIV/149; XIX/5; XX/3.

örneklerden hareketle Râzî tabiatın bütün cisimler için aynı olduğu varsayıldığında feleklerin göklerin ve güneşin tesirinin bütün varlıklar için standart olduğu düşünüldüğünde farklı farklı meyvelerin nasıl olup da çıktığını sorar. O zaman nitelik ve nicelikleriyle farklı özelliklerde gelişen bitkilerin kaynağı onların tabiatı değil, kâdir, müdebbir, hâkim ve âlim bir fâil-i muhtârın eseri olmalarıdır.⁵⁶⁴

Râzî Allah'ın gökyüzünden indirdiği su ile yeryüzünde çeşit çeşit meyveler yaratmasının yorumunu yapar. Buna göre a) Allah, suda müessir bir tabiat, yeryüzünde müteessir bir tabiat yaratmıştır ve bu iki tabiat bir araya gelerek belli hâllerin ve belli imtizacların sonucunda meyveleri oluşturmuştur. b) Allah suyun yeryüzüne ulaşmasını müteakip âdet-i ilahiyyesini meyveleri yaratma şeklinde yürütmüştür. Bunlardan birinci yorum filozofların tabiat anlayışını, ikinci yorum ise kelamcılarının fâil-i muhtâr anlayışını ifade etmektedir. Üstelik Allah Teâlâ vasıtasız yaratmaya muktedir iken onları âdet-i ilahiyyesini tertip ve tedrice dayalı olarak yürütmektedir.⁵⁶⁵ Nutfe örneğinde olduğu gibi insanı meydana getiren nutfede bulunan bir tabiat ise her defasında benzer bir insanın oluşumunu sağlayan bu gücün iradeli/şuurlu olması gerekir. Kaldı ki insan şuur sahibi olduktan sonra dahi en küçük bir organizmayı oluşturamazken şuursuz bir nutfenin şuurlu bir insan oluşturması mümkün değildir. O halde bir müdebbir olması gerekir.⁵⁶⁶ Râzî fâil-i muhtâr gücün inkârının ve tabiat teorisinin kabul edilmesinin esasen haşri inkâr edenlerin sarıldığı bir anlayış olduğunu belirtir. Çünkü onlar insan bedeninin oluşmasının tabiatların imtizacı olduğuna inanarak fâil bir gücün etkisini, dolayısıyla yeniden dirilişi yok saymak istemektedirler.⁵⁶⁷

Kelamcılarının tabiatı inkâr anlayışlarının temelinde âdet-i ilahiye anlayışıyla birlikte nedenselliğin inkârı, fâil-i muhtâr bir yaratıcının kabulü ve cisimlerin cevherlerinin eşit olduğu ama onların arazlarıyla farklılaştıkları anlayışları bulunmaktadır. Fakat ne şekilde olursa olsun Râzî'ye göre tabiat kavramının varlıkların hareketinin ve değişimin ilkesi olduğu söylenecekse bile bu mecazen söylenebilir; yoksa Allah'tan bağımsız etken bir illet olarak ifade edilmesi mümkün değildir.⁵⁶⁸ Nitekim ona göre ister kelamcılarının ister filozofların görüşleri kabul edilsin, her iki durumda da yüce bir yaratıcıya ihtiyaç vardır. Râzî “Andolsun biz, sizin

⁵⁶⁴ Râzî, *Tefsir*, II/120-121; IX/165; XIII/95-96, 105; XIV/149; XIX/5; XX/3; Râzî'nin cisimlerin cisim olma bakımından mütecanis, arazları bakımından farklı oldukları, bu nedenle de birbirlerinden farklılaşmalarını sağlayacak bir yaratıcıya muhtaç olmaları gerektiği düşüncesini çoğunlukla babası Ziyaeddin Ömer'e “babam derdi ki: ...” şeklinde atfederek nakletmesi dikkat çekicidir. bk. *Tefsir*, I/17.

⁵⁶⁵ Râzî, *Tefsir*, II/120-121; XIV/149.

⁵⁶⁶ Râzî, *Tefsir*, IV/220-221.

⁵⁶⁷ Râzî, *Tefsir*, XII/163.

⁵⁶⁸ Setia, “Fakhr al-Dîn al-Râzî On Physics And The Nature Of The Physical World: A Preliminary Survey”, s.166.

üstünüzde yedi yol yarattık. Biz yaratmaktan habersiz değiliz.”⁵⁶⁹ ayetinin işaret ettiği dersleri sıralarken şunları söyler:

“Tabiat görüşünün yanlışlığına... Çünkü (cismin) özelliklerinden herhangi biri şayet tabiat gereği meydana gelmiş olsaydı, aynı kalması ve değişmemesi gerekirdi. Şayet özellikleri tabiat değiştiği için değişmiştir dersen, o zaman o tabiat da bir yaratıcı ve mucide muhtaç olur.

Âlemi idare edenin kâdir ve âlim olduğuna... Çünkü mûcib bizzât (ihtiyar sahibi olmayıp fiillerini gayri iradî yapan) dan ve cahil olandan böylesi hayranlık verici şeyler zuhur edemez.”⁵⁷⁰

2. Cisim ve Cismin Yapısı

2.1. Cisimlerin Cevherleşmesi

Cisimlerin cevherleşmesi cismin dış dünyada bir cevher olarak devamlılığıdır. Cevherleşme cismin konu olarak değil, varlık olarak ele alınmasını gerektirir. Böylece cevherleşme ile cismin cinsi ya da lazımı değil, bizzat varlığı ve hakikati kastedilir. İbn Sînâ ve Râzî’nin cisimlerin cevherleşmesi (tecevhürî’l-ecsâm) şeklinde ifade ettikleri, cisimlerin ortaklığı (iştirâkü’l-ecsâm), cisimlerin eşitliği (tesâvî’l-ecsâm), cisimlerin veya cevherlerin homojenliği (tecânüsü’l-ecsâm ve tecânüsîl-cevâhir), cevherlerin benzerliği (temâsüli’l-cevâhir) gibi kavramlarla da ifade edilen şey ise cisimlerin hepsinin cisimlikte tabiatlarının tek tip olduğudur. Dolayısıyla herhangi bir cismin kabul ettiğini herhangi başka bir cisim de kabul edebilir.⁵⁷¹

Râzî cevheri, İbn Sînâ’yı takip ederek “mevzuda olmayan varlık” şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁷² Cevher dış dünyadaki varlığında bir mevzuda bulunmaz. Aksine cevher arazların taşıyıcısıdır, çünkü arazlar ona yüklenir. Râzî cevheri farklı noktalardan hareketle taksime tabi tutmaktadır. Cevher bir yerde olursa sûret, kendisi yer (mahal) olursa heyûlâ, her ikisinden yani heyûlâ ve sûretten birleşik ise cisimdir. Eğer cevher, sûret, heyûlâ ve cisim değilse bu durumda da cisimle ilişkisi yönetme ve hareket bakımından olursa nefis ve eğer

⁵⁶⁹ Mü’minûn 23/17.

⁵⁷⁰ Râzî, *Tefsir*, XIII/88-89.

⁵⁷¹ Râzî, *Muhassal*, s.131; *el-Mulahhas*, vr.97a.

⁵⁷² Râzî, *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*, III/55 vd.

cisimle ilişiği yoksa akıldır. Sonuç olarak cevher, altında sûret, heyûlâ, cisim, nefis ve akıl türleri bulunan bir cinstir.⁵⁷³

İslam felsefesi ve kelamında cismin yapısı etrafında yapılan tartışmalar Allah'ın varlığı, zâtı, sıfatları ve fiilleri, mucizenin ispatı, haşır ve kıyametin imkânı, âlemin yaratılışı ve nedensellik gibi doğrudan ya da dolaylı ilahiyat ve semiyat konularıyla ilgilidir. Dolayısıyla kelamda cisim etrafında yapılan tartışmaların salt fizikle ilgili olmaktan çok Allah'ın varlığının ispatına yarayan fizik tartışmalar olduğunu gözden uzak tutmamak gerekir. Bundan dolayı ilk Mutezili kelamcılardan Râzî'ye kadar kelamcılar, metafizik ve fiziği inceleyen bütün filozoflar konuyla ilgilenmişlerdir.

Filozoflar ve mütekellimler bütün cisimlerin tek tip tabiata sahip oldukları konusunda aynı fikirdedirler. Filozoflar cismin heyûlâ ve suretten oluştuğunu ve cisimlerin tabiatının tek olduğunu, kelamcılar ise cismin cevherler ve arazlardan oluştuğunu belirtirler. Kelamcılara göre cevherler değişmez ve sürekli iken onların suretleri ve diğer hükümleri konusunda değişenler arazlardır.⁵⁷⁴ Nazzâm ise cisimlerin arazlarla kaim olduğunu, arazların cismin tüm yapısını kapsadığını ve arazlar değiştiğinden dolayı da cisimlerin ortak bir tabiata sahip olmadıklarını belirtir.⁵⁷⁵

Bununla birlikte Râzî cisimlerin cevherleşmesi konusunda bazı şüphelerini açığa vurmaktan da geri durmamıştır. Örneğin; cisimlerin sonsuza kadar bölünme imkânı olmakla birlikte parçalanmaya uygun olmayan çeşitli şekillerdeki atomlardan telif edildiklerini söyleyen Demokritos'u cevaplarırken cisimlikte bütün parçaları eşit olan cisimlerin bütünü için doğru olanın parçaları için de doğru olacağını belirtir ve bu delilin cisimlerin cisimlik mefhumunda eşit olduklarını kabul etmeye bağlı olduğunu belirtir. Râzî'ye göre filozofların akıl yürütmelerine göre cisimlerin cisimlikte eşit olduğunu belirtmek oldukça zordur. Çünkü Râzî İbn Sînâ'nın "Cisimlerin hepsinde cisimlik tabiatı birdir." şeklindeki önermesi hakkında iki

⁵⁷³ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/236; *Muhassal*, s.86; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/96.

⁵⁷⁴ Ferhât, Hânî Nu'man, *Mesâilü'l-hilâf beyne Fahrüddin er-Râzî ve Nasîrüddin et-Tûsî*, el-Gadîr, Beyrut 1997, s.237 vd.

⁵⁷⁵ Râzî, *er-Riyâzü'l-mûnikatü fi ârâi ehli'l-'ilm* (thk. Es'ad Cum'a), Merkezü'n-Neşri'l-Câmiî, Kayravân 2004, s.224; *er-Riyâzü'l-mûnika*, mezheplerin ve bilginlerin kelâm görüşlerini derleyen bir eserdir. Buna rağmen ve esere *Tefsir*'de inançların ve görüşlerin farklılığı bağlamında atıf yapılmasına rağmen (*Tefsir*, XVIII/78), ve kitabın adı İbnü's-Şa'âr tarafından *Kitâbü'r-Riyâzü'l-mûnika fi'l-milel ve'n-nihal* olarak kaydedilmesine rağmen (İbnü's-Şa'âr el-Mavsilî, *Kalâidü'l-cemân fi ferâid-i şuarâi hâzâ'z-zemân* (Fuad Sezgin, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr.: 2327 faksimile neşr), Mahadu Tarihi'l-Ulûmi'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, Frankfurt 1990, VI/111), muhtemelen adından dolayı birçok yazar tarafından (Yavuz, "Fahredden er-Râzî" md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, XII/94) eser matematiğe dair sanılmıştır.

şüphe ileri sürmektedir. Râzî ilk olarak cismin üç boyutlu olması, üç boyutu kabulü ve bu üç boyutun kabul edilmiş olsa bile onunla arız olması fikirlerini tahlil ederek filozofların cisimlerin tabiatının tek olduğu fikrinin kesinlikle bilinemeyeceğini belirtir. İkinci olarak Râzî cisimlikte bütün cisimlerin ortak olduğu sabit ise bir şeyin ihtiyaç duyduğuna onun benzerinin de ihtiyaç duyacağını, ancak bunun da herhangi bir cisimliliğin herhangi bir mekâna muhtaç olmasına delalet etmesini, bunun da cisimler arasında maddenin hulûl ettiğini göstermeyi gerekli kıldığını belirtir.⁵⁷⁶

Cisimlerin cevherleşmesine getirdiği bazı başka eleştirilere rağmen Râzî⁵⁷⁷ cisimlerde renk, koku vb. arazların ve sıfatların değil, hakikatlerin, mahiyetlerin ve cevherlerin eşit ve denk olduğunu ifade etmektedir. Sıfatları bakımından müşterek olanların mevsuflarının birbirine denkliği gerekmez. Ancak hakikatleri ve mahiyetleri denk olan cevherin lazımlarının farklı olması beklenemez. Çünkü eşitlikte nazar-ı dikkate alınan zâtlarla kaim olan sıfatlar değil, bizzat hakikatler olması açısından hakikatler yani cevherlerin kendileridir.⁵⁷⁸

Râzî cisimlerin cevherleşmesi konusundaki tüm argümanları, fâil-i muhtâr bir Allah'ın varlığı, mucizenin ispatı, kıyametin diğer deyişle âlemin sonluluğu gibi İslamî usûllerin ispatı konusunda delil olarak ikame etmektedir ki örnekler üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

a) Allah'ın fâil-i muhtâr oluşu: Buna göre cisimler mahiyetlerinin tamamında eşit iseler onların belirli bir şekil, hacim ve sıfatla meydana gelmeleri için bir tercih edicinin olması gerekir. Bu tercih edici bütün diğer cisimlere hakikatte eşit olan başka bir cisim değil kâdir olan Allah olmalıdır.⁵⁷⁹

b) Allah'ın cisim olmadığı: Râzî Allah'ın bir cisim ve cevher olmadığını da cisimlerin benzerliği anlayışından hareketle temellendirmektedir. Cisimler zâtları ve hakikatleri bakımından eşit ve denk olduğuna göre bu evrenin yaratıcısı bir cisim ise onun zâtının cisimlerin zâtına eşit olacağı ortaya çıkmış olur ki bu aklen geçersizdir. Çünkü ilahın zâtı cisimlerin zâtına eşit olursa cisimler için geçerli olan her şey onun için de geçerli olur ki bu durumda evrenin yaratıcısının sonradan yaratılmış, yok olmayı ve dağılıp parçalanmayı kabul eden olması gerekir. Sonuç itibarıyla Allah cisim ya da cevher değildir.⁵⁸⁰

⁵⁷⁶ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.31 vd., 34.

⁵⁷⁷ Ferhât, *Mesâilü'l-hilâf*, s.242 vd.

⁵⁷⁸ Râzî, *el-Mulahhas*, vr.97a; *Tefsir*, II/131; XIII/78; XXI/199; XXVII/152; XXXI/157.

⁵⁷⁹ Râzî, *Tefsir*, II/131; XXXI/157; *el-Metâlibü'l-âliye*, VI/189.

⁵⁸⁰ Râzî, *Tefsir*, XXVII/152 vd.

c) Nübüvvetin ispatı için mucizenin imkânı: Mucizenin imkânını inkâr edenlere karşı Râzî, cisimlerin birbirlerine benzer olması fikrinden hareket ederek bir cisim için muhtemel olanın diğer bir cisim için de muhtemel olduğunu belirtir. Buna göre yeryüzündeki cisimler dağılma ve parçalanmaya elverişli olduğundan ayın ikiye ayrılması örneğinde, ayın ve güneşin de dağılma ve parçalanmaya elverişli olduğu, dolayısıyla mucizelerin ve olağanüstü olayların mümkün bir durum olduğu ortaya çıkar.⁵⁸¹

d) Âlemin sonluluğunun ve kıyametin imkânı: Cisimler mahiyetlerinin tamamında eşit olduklarına göre bozulma gereklidir ve gök cisimlerinin de bozulması aynı kural gereği gereklidir. Dolayısıyla peygamberlerin kıyamete ilişkin söyledikleri caiz ve mümkündür.⁵⁸²

2.2. Cismın Yapısı

Râzî'nin cisim üzerine yorumlarının anlaşılması İbn Sînâ'nın konuyla ilgili görüşlerini kısaca tanıtmayı gerekli kılmaktadır. Aristo'nun anlayışına paralel olarak İbn Sînâ atomculuk temelli cisim anlayışını reddederek her tabîi cismın madde ve suretten oluşan birleşik bir cevher olduğunu belirtir.⁵⁸³ “Tahta sedir” örneğinde tahta, cismın yakın ilkelerinden olan madde ya da heyûlâyı, “sedir” ise cismın suretini göstermektedir.⁵⁸⁴

İbn Sînâ'ya göre madde ve suret cismın kurucu unsurlarından iken, Mutezili kelimcilerin cismın tanımında ifade etikleri en, boy ve derinlik gibi nicelik ve hacimle ilgili şeyler, cismın kurucu unsurlarından değildir ve cismın cevherine tabi olan ikinci yetkinlikleri arasında yer alır.⁵⁸⁵ Cisim bir bütün olmakla beraber doğası gereği sonsuza kadar potansiyel olarak bölünebilme imkânına sahiptir.⁵⁸⁶ Ancak bu pratik nedenlerle bilfiil olarak bölünemez.⁵⁸⁷

İbn Sînâ cismın sonsuz ya da sonlu sayıda parçalardan oluştuğu fikrine karşıdır.⁵⁸⁸ O, sonsuz sayıda bölünen atomlardan oluşan cisim anlayışını hareketin “sonsuz” üzerinde mümkün olmadığı fikrinden hareketle çürütmeye çalışır. Çünkü aşılmaya çalışılan mesafenin önce yarısı, sonra yarısının yarısı vb. dizi halinde aşılmaya çalışılacaktır. Bu ise sonsuzun kat edilmesini

⁵⁸¹ Râzî, *Tefsir*, XIII/78; XXI/199; *el-Metâlibü'l-âliye*, VI/189.

⁵⁸² Râzî, *Tefsir*, XXXI/157; *el-Metâlibü'l-âliye*, VI/189.

⁵⁸³ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik I* (trc. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, I/57; *Uyûnî'l-hikme*, s.14.

⁵⁸⁴ İbn Sînâ, *Uyûnî'l-hikme*, s.14.

⁵⁸⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, I/57 vd.

⁵⁸⁶ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/15, 17.

⁵⁸⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, I/62; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/18.

⁵⁸⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, II/152 vd.

gerektirir ki bu imkânsızdır.⁵⁸⁹ Cisimlerin sonlu sayıda parçalardan oluştuğu fikrini İbn Sînâ temas ve yönle ilgili olan çeşitli delillerle reddeder. Buna göre sıralı üç atom farz edildiğinde ortadaki ikinci atom bir yönüyle birinci diğer yönüyle de üçüncü atoma temas edecektir ki bu onun tekrar bölünmesini gerektirir. Yönü esas alan delil, örneğin güneşin bir varlıkla karşılaşma yönünün şimdi farklı, hareketine devam ettikten sonra farklı bir yönden temas etmesine dayalı olarak onun tekrar bölüneceğini gösterir.⁵⁹⁰

“Cisim; en, boy ve derinlikten ibarettir.” şeklindeki Mutezile’nin tanımını⁵⁹¹ cisimde bu üç boyutun fiilen bulunması gerekmediği gerekçesiyle eleştiren Râzî, cismi “kendisinde dik açılarla kesişen üç boyutun farz edilmesinin mümkün olduğu cevher” olarak tanımlamaktadır. Çünkü cisimde bu üç boyutun bilfiil olması değil, bu boyutların imkânı bulunmalıdır. Örneğin; bir mumda cisimlik aynı kalmakla beraber, onun boyutları değiştiğine göre boyutlar nicelikle ilgilidir. Ancak cismin bu tanımı Râzî’ye göre tanım (had) değil, bir betimdir (resm).⁵⁹² Cisimlerde boyutlar olarak farz edilen bu imkân, gök kürelerde olduğu gibi boyutlarının gerçekleşme imkânı vacip, unsûrî cisimlerin boyutlarında olduğu gibi gerçekleşme imkânı vacip olmamakla beraber bilfiil, basit kürelerde olduğu gibi bilfiil gerçekleşmemekle beraber gerçekleşmesi mümkün (mümkünü’l-husûl) şeklinde olabilir.⁵⁹³

Cismin tanımı etrafındaki tartışmaların detayına geçmek için Râzî’nin İbn Sînâ’dan mülhem olarak saydığı ve kendisinin doğa bilimi için ön kabuller (postulatlar: musadarât) olarak nitelediği ilkeleri saymamız gereklidir.⁵⁹⁴

İbn Sînâ metninin şerhinde Râzî, cismin ilkeleri olarak ilk ön kabulün “*doğal cismin, kurucu unsurlarının madde (heyûlâ) ve suretten mürekkep olduğu*”nu belirtir. Cismin madde ve suretten mürekkep olduğunun ispatı metafiziğe aittir. Cismin doğa biliminde ele alınması harekete konu olması itibariyledir. Doğa biliminde bu ilkeye dayanan birinci mesele seyrleme (tehalhül) ve yoğunlaşmadır (tekâsüf). Bu ön kabule dayanan ikinci mesele ise gökkürelerin (felek) cirimlerinin dağılma ve birleşme kabul edip etmedikleridir. İlahiyatı ilgilendiren iki

⁵⁸⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.141.

⁵⁹⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.140 vd.

⁵⁹¹ İcî, *el-Mevâkıf*, s.185.

⁵⁹² Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/12; *Şerhu'l-İşârât*, s.4; *el-Mulahhas*, vr.113b.

⁵⁹³ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/12; *el-Mulahhas*, vr.113a.

⁵⁹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik*, I/12 vd.; *‘Uyûnü’l-hikme*, s.12 vd.

mesele ise cisimlerin zâtında mümkün olduklarının ispatı ve zorunlu varlığın yakın illetlisinin birden fazla olmasının mümkün olup olmadığıdır.⁵⁹⁵

Râzî'nin İbn Sînâ'dan naklettiği ikinci ilke *cismin sonradan yaratılmış olması, değişen ve yetkinleşen olması nedeniyle kendisini önceleyen bir yokluğa muhtaç olmasıdır*. Şayet cisim kendisini önceleyen bir yokluğa muhtaç olmasaydı varlığı ezeli olurdu. Râzî yokluğun varlığa tesir eden bir ilke olarak kabul edilmesinin doğru olmadığını, mutlak yokluğun değil ancak sonradan yaratılan şeyin öncesinde yokluk olması gerektiği kadarıyla ilke olarak kabul edilebileceğini belirtir.⁵⁹⁶

Râzî'nin İbn Sînâ'dan naklettiği üçüncü ilke *hareket eden her cismin hareketinin bir sebebe dayandığıdır*. Detaylarını hareket konusuna erteleyerek diyebiliriz ki Râzî'ye göre bu ilke tabii harekete, nebati nefsin hareketine, hayvânî nefsin hareketine ve cismanî feleklerin hareketine dayanak oluşturur.⁵⁹⁷

İbn Sînâ'dan naklen Râzî'ye göre dördüncü ilke “*cismin maddî, sûrî, fâil ve gâi illetlerinin varlığı*” olması,⁵⁹⁸ beşinci ilke ise “*hareketin bilkuvve bir şeyin ilk yetkinliği olması*”dır. İlk yetkinlik bir şeyin daha öncesinde ya da daha sonrasında olmadığı bir hal üzere olmasıdır. Bilkuvve şeyin ilk yetkinliğinin kategorilerdeki hareketlerine ve sükûna dayanak olması açısından konulmuş olan bu ilke gelişme (nümüvv), seyrelme (tehalhül), solma/erime (zebûl) ve yoğunlaşma (tekâsûf) gibi niceliksel hareketlerin; dönüşüm (istihale) gibi niteliksel hareketin; yer değiştirme (nakil) gibi mekânsal hareketin; kendi etrafında dönüş (istidâre) gibi konumsal hareketin dayanağıdır.⁵⁹⁹

Şimdi bu ilkeler çerçevesinde Râzî'nin eleştirilerine geri dönersek, ilk olarak filozofların ve İbn Sînâ'nın cismin madde ve suretten mürekkep olduğu fikrini eleştirdiğini görürüz. Râzî cismin yapısı ile ilgili iki tartışma konusu belirlemektedir. Cismin uzayda yönlere

⁵⁹⁵ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/24 vd.

⁵⁹⁶ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/27-28; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/667 vd.

⁵⁹⁷ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/28, 30-31; krş. İbn Sînâ, *'Uyûnü'l-hikme*, s.13-15.

⁵⁹⁸ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/31 vd.

⁵⁹⁹ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/36 vd.

uzamı olan bir alanı işgal ettiği (hayyiz)⁶⁰⁰ kabulünden sonra bu işgal edilen uzay alanında ya kendi kendine kaim olduğu ya da bir mekânda bir hal olarak bulunduğu şeklindeki iki farklı anlayış tartışmanın ortaya çıktığı noktadır. İlk varsayım yani cismin yönle uzamı olan bir uzay alanında kendi kendine bulunmasının anlamı cismin madde ve suretten mürekkep olmadığıdır. Cismin uzayda kapladığı alanda yönle uzamı demek olan hacminin bir mekânda bir hal olarak bulunması şeklindeki ikinci anlayış ise İbn Sînâ'nın görüşüdür. Bu hacim olma halinin mahalli ise heyûlâdır ve bu ikisinin toplamı cisimdir. Kısaca filozoflara göre cisim, suret ve madde (hacmin mahalli olan heyûlâ) den mürekkeptir.⁶⁰¹

Râzî İbn Sînâ tarafından cismin bu şekilde anlaşılmasının atomun kabul edilmemesi ve cismin duyularda algıladığımız üzere kendinde tek bir şey olduğu anlayışlarına dayandığını belirtir ve bu iki dayanağı çürüterek cismin madde ve suretten mürekkep olmadığını ispata çalışır. İbn Sînâ'ya göre cisim algıladığımız üzere kendinde tek bir şeydir (ittisal), ancak cisim bil-kuvve sonsuz bölünebilir (infisal). Râzî işte bu noktadan hareketle yani ittisal ve infisalin tek bir cisimde olmasının çelişikliğinden hareketle cismin madde ve suretten mürekkep olmadığını belirtir. Diğer yandan Râzî heyûlânın kendinde bir varlık olmadığını filozoflar söylediğine göre bu durumda da yokluğun cismin bir parçası olamayacağını, eğer heyûlâ kendinde bir varlık ise bu durumda da suretleri ve arazları kabul edeceğini ve cismin kendisi olacağını belirtir. Râzî'nin cismin madde ve suretten oluştuğu anlayışına karşı ileri sürdüğü diğer deliller ise atomculuğun kabul edilmesi anlayışına dayanır ki bunlar aşağıda ele alınmıştır.⁶⁰²

İbn Sînâ'nın cismin madde ve suretten oluştuğu anlayışını reddetmek üzere, onun dayandığı iki kabulü (cisim algıladığımız üzere kendinde tek bir şey olduğu ve bölünemeyen atomların çürütülmesi) eleştirmesi dışında Râzî farklı deliller de ileri sürmektedir. Şimdi bu delilleri kısaca özetlemek istiyoruz.

⁶⁰⁰ Hayyiz mütekehillimlere göre, cisim gibi uzamlı olan şeyin ya da cevher-i ferd gibi uzamı olmayan şeyin uzayda işgal ettiği varsayılan boşluktur. Filozoflara göre ise “kuşatılanın dış yüzeyinin temas ettiği kuşatan cismin iç yüzeyidir.” Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, s.127; “Mekân, atomu kabul edenlere göre hayyizden başkadır. Çünkü mekân onlara göre luğavî anlamına çok yakındır ki o da yatak için yeryüzü örneğinde olduğu gibi mekânlanmış varlığın kendisine dayandığı şeydir. Buradaki dayanma (itimad) ise kelamcılara göre filozofun meyl olarak isimlendirdiği şeydir. Hayyize gelince kelamcılara göre su için testi örneğinde olduğu gibi, mütehayyizle meşgul olduğu vehmedilen boşluktur ki şayet onu meşgul etmeseydi boşluk (halâ) olurdu. İbn Sînâ ve filozofların büyük çoğunluğuna göre ise her ikisi de birdir. Buna göre mekân ya da hayyiz: “kuşatılan cismin dış yüzeyinin temas ettiği kuşatan cismin iç yüzeyidir.” Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II/155.

⁶⁰¹ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, III/19.

⁶⁰² Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, III/20 vd.

1. Cismin mahiyeti iki parçadan mürekkep ise bu iki parça farklı hakikat ve varlıklara sahip olacaktır. a) Bu farklı parçaların ya her ikisi de belli bir hacme sahiptir. Bu durumda uzayda aynı alana, yönde aynı uzama ve hacme sahip iki parçanın bulunması ve birbirlerine geçişmiş (mütedâhil) olması bizzat filozoflar tarafından kabul edilmemektedir. b) Bu farklı parçalardan sadece biri belli bir hacme sahip ise bu durumda da hacmi olanın mahal, hacmi olmayanın hal olması işgal edilen alanın varlığının cismin arazı olma ihtimali nedeniyle kabul edilebilir. Ama hacmi olanın hal olması ve hacmi olmayanın mahal olması yanlıştır. Çünkü uzayda yer kaplama (hayyiz), hacmi olmayana değil hacmi olana özeldir. Bu nedenle uzayda yer kaplayanın, uzayda yer kaplamayana hulûlü imkânsızdır. c) Cismi oluşturan her iki parçanın da belli bir hacmi yoktur. Bu ikisinin birleşiminde hacim artık olarak ortaya çıkmamışsa hacim, hacmi olmayan şeylerden soyutlanabilir ki bu çelişkidir. Yok, eğer hacim artık olarak ortaya çıkmışsa hacim ya hal ya da mahaldir ki bunun da yanlışı b maddesinde gösterilmiştir. Sonuç itibariyle cisim madde ve suretten mürekkep değildir.

2. Basit cismin maddesi (heyûlâ) ya tektir ya da çoktur. a) Eğer basit bir cismin örneğin bir su damlasının maddesi tek ise bu cismi böldüğümüz de heyûlâ tek kalmaya devam ediyorsa iki farklı su damlasının aynı olduğunu söylemek gerekecektir ki bu saçmadır. Cisimle beraber heyûlânın da ikiye bölündüğü söyleniyorsa bunun da yanlışı ortadadır. Çünkü ilk olarak biz basit bir cisim hakkında konuşmaktayız. Diğer yandan bu, sınırsız bölünmenin sonsuz heyûlâ ve suret gerektireceğini kabul etmektir. Sonuç itibariyle cisim madde ve suretten mürekkep değildir.

3. Maddenin birleşikliği (ittisal) ve ayrılmayı (infisal) kabul etmesinden hareketle birleşiklik ve ayrılmanın uzayda yer kaplamaya özgü olmak, mekân ve yönde meydana gelmekle akledilebileceğini belirten Râzî, bu durumda olan her şeyin cisim olduğunu ve uzayda yer kapladığını belirterek, şayet cismin heyûlâsı olsaydı bu heyûlânın cismin kendisi olacağını söyler. Bu ise imkânsızdır. Dolayısıyla bir cismin heyûlâsı olduğu söylenemediğinden cismin madde ve suretten mürekkep olduğu da söylenemez.⁶⁰³

2.3. Atomculuk

Müslümanlar arasında cisim ile ilgili en yaygın bilinen iki temel teoriden biri filozoflar arasında yaygın bir kabul gören madde ve suretin oluşturduğu hilomorfist teoridir. İkinci teori ise kelamcılar arasında yaygın bir kabul gören cevher ve araza dayalı atomculuk teorisidir. Buna

⁶⁰³ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, III/25-28.

göre cisimler cisimliklerinde eşit olan cevherlere sahiptirler ve onlara çeşitli özellikleri veren arazlar ile sürekli bir yaratılma içindedirler.

Cismin kelamcılarının kabul ettiği gibi atomlardan ya da filozofların kabul ettiği gibi madde ve suretten oluştuğu fikrinin cismin bölünmesi fikriyle ve dolayısıyla atomculukla doğrudan ilgili olduğu bilinmektedir. Râzî cisimlerin bölünme ihtimalinin bilfiil ya da bilkuvve, sonlu ya da sonsuz olması noktalarından hareketle dört grup sıralamaktadır:

a) Cismin, sonlu sayıda bilfiil bölünebilmesi: Kelamcılara göre cisim, kendileri asla bölünme kabul etmeyen sonlu sayıda atomlardan mürekkeptir. b) Cismin sonsuz sayıda bilfiil bölünebilmesi: Nazzam'a göre cisim bilfiil olarak sonsuz sayıda atomlardan mürekkeptir. c) Cismin sonlu sayıda bilkuvve bölünebilmesi: Şehristânî'ye atfedilen⁶⁰⁴ bu görüşe göre ise cisim mürekkep olmamakla beraber, sonlu sayıda bölünebilmeyi kabul edebilir. Ancak Râzî bu garip ihtimalin en baştan reddedilmesi gerektiğini belirtmektedir. d) Cismin sonsuz sayıda bilkuvve bölünebilmesi: Filozoflara göre cisim atomlardan mürekkep değildir. Ancak bölünebilme açısından küçüklükte sonsuza kadar bilfiil gitmemekle beraber bölünmeyi kabul ediş imkânı sonsuzdur.⁶⁰⁵

Atomculuk konusunda Râzî'nin sırasıyla üç farklı tutumundan bahsedebiliriz:

a) Atomculuğu red: Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, *Şerhu'l-İşârât* gibi felsefî eserlerinde İbn Sînâ'nın görüşlerine paralel olarak atomculuğu reddetmektedir. Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de atomculuk aleyhine temasla ilgili üç (1, 2 ve 3. deliller), hareketle ilgili dört (4, 5, 9 ve 10. deliller), şekille ilgili sekiz (7, 11, 12, 14, 13, 15, 16 ve 17. deliller), karşılama ile ilgili beş (6, 8, 18, 19 ve 20. deliller) delil saymaktadır.⁶⁰⁶

Râzî'nin İbn Sînâ izinden giderek atomculuğun reddinde kullandığı ana delilin temas delili olduğunu belirtelim. Buna göre temas delilinin ana fikri maddî bir cevher ve uzayda yer

⁶⁰⁴ Tûsî, Şehristânî'nin bu görüşünü *el-Menâhic ve'l-beyyînât* adlı eserinde anlattığını belirtmektedir. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II/151; *Telhisü'l-Muhassal*, s.116.

⁶⁰⁵ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.6; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/15 vd.; *Muhassal*, s.116; *el-Mulahhas*, vr.113b; *el-Erba'în*, II/3-4; Bu taksim, Şehristânî'ye atfedilen görüş dışında İbn Sînâ'ya aittir: bk. *el-İşârât ve't-tenbîhât*, II/152-166; *en-Necât*, s.139 vd.

⁶⁰⁶ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/19-30; Delillerin bu şekilde gruplandırılışı Râzî tarafından *el-Mulahhas*'da yapılmaktadır. *el-Mulahhas*, vr.114a-116a.

kaplayan (mütehayyiz) atomlardan A, B ve C'nin oluşturduğu bir cisimde B atomu A ve C atomlarına farklı noktalardan temas ettiğine göre B atomunun bölünebileceğidir.⁶⁰⁷

Esasen yönle ilgili olan karşılaşma delilinin ana fikri ise âlemdeki her şeyin başka bir şeyle karşılaşma yönü olduğu ilkesine dayanmaktadır. Buna göre örneğin; güneş ışığı bir cisimle belli bir noktadan karşılaşır. Cisim ne kadar küçük olursa olsun hareket eden güneş belli bir süre sonra o cisimle farklı bir noktadan karşılaşacaktır ki bu da o atomun parçalanabileceğini gösterir.⁶⁰⁸

Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de atomculuğa karşı şüphe ve deliller ileri sürmesine rağmen cismin madde ve suretten oluştuğu fikrini de kabul etmemiştir. Hem atomcu cisim anlayışını hem de cismin madde ve suretten oluştuğu fikrini eleştirmesi Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de nasıl bir cisim anlayışına sahip olduğunu tespit etmemizi mümkün kılmamaktadır. Bununla beraber bu konuları ihtiva etmesi için madde ve suret konularını kitabına aldığını belirten Râzî, kitabının araştırma ve tetkik olma özelliğini (mebâhis) öne çıkarmış gözükmektedir.⁶⁰⁹

b) Atomculuk konusunda kanaat belirtmeyen agnostik tavır (tevakkuf): Râzî, orta dönem eserleri olarak tanımlanan *el-Mulahhas* ve *Nihâyetü'l-'ukûl*'da atomculuk lehinde ve aleyhinde sıraladığı deliller, atomculuğu reddettiği *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'deki delillerle aynı olmasına rağmen⁶¹⁰ atomculuk konusunda tereddüt içerisinde olduğunu belirtir. *el-Mulahhas*'da kabul ya da redde dair delilleri sıralayarak⁶¹¹ kanaat belirtmemeyi (tevakkuf) tercih eden Râzî, konuyla ilgili bazı şüphelerini de dile getirmektedir⁶¹² ki bu şüpheler onun ret ya da kabul tutumlarında ele alınmıştır.

c) Atomculuğu kabul: Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, *el-Metâlibü'l-'âliye* ve *Tefsir* gibi son dönem eserlerinde, *Meâlim* ve *el-Erba'în* gibi bazı kelimî eserlerinde atomculuğu benimsemektedir. Râzî atomculuğu hareket ve zamanın birbirini takip eden parçaların bileşimi olduğu anlayışından hareketle savunmaktadır. Bu çerçevede Râzî'nin eserlerinde cisim, zaman,

⁶⁰⁷ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/19-23; *el-Mulahhas*, vr.114a; *Şerhu'l-İşârât*, s.6-7; İbn Sînâ, *en-Necât*, s.139.

⁶⁰⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.140; Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.11; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/24, 29-30; *el-Mulahhas*, vr.114b.

⁶⁰⁹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/52-53.

⁶¹⁰ krş. Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/19-30; *el-Mulahhas*, vr.114a-116a.

⁶¹¹ Râzî, *el-Mulahhas*, vr.114a vd.

⁶¹² Râzî, *el-Mulahhas*, vr.114a vd., 118b vd.

hareket, değişim, mesafe gibi fizikle ilgili kavramların atomculuk çerçevesinde açıklandığını görmek mümkündür.⁶¹³

Râzî'nin zaman ve hareketle ilgili delilleri kısaca şöyle belirtilebilir: Bir hareket geçmiş ya da gelecekte değil, bir halde (an) gerçekleşir. Aksi takdirde geçmiş ve gelecekte de bir hareketten bahsedilemez. Anda ortaya çıkan hareket, bir yarısı diğer yarısından önce meydana gelecek şekilde parçalanamaz. Çünkü o zaman anın an olmaklığı ortadan kalkar. Çünkü an, geçmişin sonu ve geleceğin başlangıcıdır. Zaman da ardışık anların birleşimidir. Buna göre bölünmeyen bir anda gerçekleşen bölünmeyen bir hareket son bulduğunda başka bir bölünemeyen anda başka bir bölünmeyen hareket onu takip eder. Bu böyle sürüp gider.⁶¹⁴

Râzî, atomculuğu reddetmek için en güçlü delil olarak detaylı bir şekilde işlediği temas delilini, atomculuğu kabul ettiği eserlerinde birkaç farklı yönden eleştirmektedir. İlk olarak atomların temas nedeniyle bölünmesi gerekiyorsa bu bölünme sonsuza kadar durmaksızın devam edecektir. Kelamcılar bir nesneyi oluşturan atomların bölünemeyeceğini, filozoflar da mürekkep cismi oluşturan müfretlerin sonsuza kadar bölünme imkânlarına rağmen fiilen bölünemeyeceğini belirtmektedirler. Temas delilini kabul eden bu nedenlerle bir cismin fiilen sonsuza kadar bölünebileceğini kabul etmek durumundadır ki bu delilin safsatadan ibaret olduğunu göstermektedir.⁶¹⁵ Diğer yandan filozofların temastan hareketle ileri sürdükle delilde temasın üç farklı atomun bir araya gelmesinden başka bir anlamı yoktur. Temasın sağdaki ve soldaki atomun ortadaki atoma farklı yönlerden değmesi olarak anlaşılması ise itibar edilmemesi gereken vehm ve hayale ait bir durumdur.⁶¹⁶ Zira Râzî *Meâlim*'de sıralanmış üç atomdan ortadakinin diğerlerine temasının onun bölünmesini gerektirdiği şeklindeki atomculuğu reddedenlerin fikrine karşı, temas edenlerin zâtlar değil yüzeyler olduğunu oysa zâtın tek olduğunu, yüzeylerin ise zâtla kaim olan arazlar olduğunu belirterek cevap verir.⁶¹⁷

Nasr atomculuğun Râzî'de Eş'arî kelamındaki fonksiyonuna sahip olmadığını belirtmektedir.⁶¹⁸ Buna göre gerçekte atomculuk Eş'arî kelamında Allah'ın yaratıcılığını ve

⁶¹³ Setia, Adi, "Atomism Versus Hylomorphism in the Kalâm of al-Fakhr al-Dîn al-Râzî: A Preliminary Survey of the Matâlib al-Âliyyah", *Islam&Science*, v.4 (2006), nr.: 2, s.116; ay. bk.: Setia, Adi, "Time, Motion, Distance and Change in the Kalâm of Fakhr al-Dîn al-Râzî: a Preliminary Survey with Special Reference to the Matâlib al -'Âliyyah", *Islam&Science*, v.6 (Summer 2008), nr.: 1.

⁶¹⁴ Râzî, *Me'âlimu 'usûli'd-dîn*, s.35 vd.

⁶¹⁵ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, VI/93 vd.

⁶¹⁶ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, VI/95.

⁶¹⁷ Râzî, *Me'âlimu 'usûli'd-dîn*, s.36.

⁶¹⁸ Nasr, "Fahreddin Râzî", *a.g.e.*, II/272.

evrenin sonradan yaratılışını ispat görevi görmektedir.⁶¹⁹ Râzî ise Allah'ın yaratıcılığını ve evrenin sonradan yaratıldığını hem atomculukla hem de atomculuk karşıtı fikirlerle ispat etmektedir. Yani kelam için ispat edilmesi gereken Allah'ın evreni sonradan yarattığı fikri ise Râzî bu fikri kabul etmekte ama yararcı bir tavırla delillerini kelamcılarda olduğu gibi sadece atomculuktan seçmemektedir. Filozofların cisim tasarımına uygun olarak da Allah'ın cismi sonradan yarattığını ispat edebilmeyi arzulamaktadır. Bununla ilgili bir örnek vermek maksadımızı daha anlaşılır kılacaktır.

Râzî yaratılmışların zât ve sıfatlarının sonlu olması ve varlıklarının fânî olmasına rağmen, Allah'ın zât ve sıfatlarına delalet yönlerinin sonsuz olduğunu söylemektedir. Tek bir atomun sonsuz yerlerde bulunması ve sınırsız vasıflarla muttasıf olması mümkündür ve bunların hepsi Allah'ın hikmetine ve kudretine delalet etmektedir.⁶²⁰ Örneğin; sayısız atomlardan meydana gelen tek bir elmanın atomlarının her biri tat, karakter, renk, koku ve yer tutma gibi kendilerine ait hususiyetlerinin Allah'ın kudret ve hikmetine dayanması itibariyle onun varlığına bir delildir.⁶²¹

Allah'ın mekândan münezzeh olduğunu ispat etmek için Râzî'nin kullandığı deliller konuyu daha da açıklayıcıdır. Eğer Allah bir mekânda ya da yönde olmuş olsaydı duyulur bir varlık olurdu, bu durumda duyularla kendisine işaret edilen her varlık gibi bölünemez (kelamcıların atomculuk fikrine uygun) ya da bölünebilir olur (filozofların potansiyel olarak bölünebilme fikrine uygun) du.

Atomculuğu kabul eden biri için Râzî'nin delili şudur: Şayet Allah bir mekânda bölünmeyen bir varlık olsaydı bu ancak bir atom olabilirdi ki hem Allah'ın mekândan münezzeh olduğunu hem de Allah'ın mekânda olduğunu söyleyenler, Allah'ın bir atom ya da atom gibi önemsiz bir şey olmasını asla kabul etmemektedirler.

Atomculuğu reddedip cisimlerin bölünebilmesini kabul edenler için ise Râzî'nin delili şöyledir: Eğer Allah bir mekânda ise ve bölünmeyi kabul ediyor ise böyle olan her varlık parçaların birleşmesiyle oluşan mürekkep bir varlıktır. Her mürekkep varlık da zâtı itibariyle mümkündür (mümkün lizâtihi). Zâtı itibariyle mümkün olan bir varlık ise kendisini var edecek başka bir nedene muhtaçtır. Bundan dolayı da zâtı itibariyle zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd)

⁶¹⁹ Bâkılânî, *Temhîdû'l-evâil*, s.36 vd.; Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s.359.

⁶²⁰ Râzî, *Tefsir*, XIII/44 vd.

⁶²¹ Râzî, *Tefsir*, XX/220.

olan Allah'ın mürekkep bir varlık olması imkânsızdır.⁶²² Kendisine duyularla işaret edilebildiği halde kendi kendine kaim olan her zât bölünme kabul eder. Bölünme kabul eden her varlık ise mümkündür (mümkünü'l-vücûd). Bu durumda zâtı itibariyle mümkün olmayıp vacip olan Allah'ın kendisine duyu yoluyla işaret edilmesi imkânsızdır.

Râzî bu delilin “Duyularla algılanan ve kendisiyle kaim olan her varlık bölünendir.” şeklindeki birinci mukaddimesinin ispatının ancak atomculuğun reddi ile tamamlanabileceğini belirtmektedir. Çünkü duyu ile algılanan bir varlığın sağ tarafının sol tarafından farklı olması onun bölünmeyi kabul edeceği anlamına gelmektedir.⁶²³ Bu ise bilindiği gibi atomculara karşı İbn Sînâ ve Râzî'nin ileri sürdüğü delillerden biridir.

Sonuç itibariyle filozofların madde ve suretten oluşan ve sonsuzca bölünebilme imkânına sahip cisim ya da kelamcıların bölünmez atomlardan mürekkep cisim görüşlerinin her ikisi de Râzî tarafından Allah'ın zât ve sıfatlarının ispatı için kullanılabilir. Eş'arî geleneğinde evrenin yaratılmışlığının ve Allah'ın yaratıcılığının ispat edilmesi için olmazsa olmaz durumundaki atomculuk yerine Râzî, aynı konuları hem atomculukla ve hem de atomculuk karşıtı fikirlerle ispat etme konusunda bir tereddüt göstermemiştir. Râzî'nin bu tavrı öyle görünüyor ki Müslüman filozofların ele aldıkları fizikle ilgili birçok konuyu kelama taşımış ve kelamcılar tarafından da kabul edilmesini sağlamıştır.

Ancak Râzî bir kelamcı olarak birçok eserinde atomculuğu bütün bir evrenin, cismin, zamanın, mekânın, hareketin, değişimin ve niteliklerin bölünebilirliği fikrinden hareketle savunmuştur. Çünkü eğer evren yaratılmışsa evren atomik parçalardan oluşmalıdır. Dolayısıyla Râzî'nin atomculuğu yaratma inancının doğrudan bir tezahürü olarak da okunmalıdır.⁶²⁴

3. Nedensellik

Antik Yunan'da hilomorfist cisim anlayışına sahip olan filozoflar bir ilk neden fikriyle birlikte nedenselliği kabul etmişler, buna mukabil atomcu cisim tasavvuruna sahip materyalist filozoflar ise bir yaratıcının inkârıyla birlikte nedenselliği inkâr ederek tesadüf kabul etmişlerdir. Kelam düşüncesi ise tersine bir yaratıcı fikrini kabul ederken onun fâil-i muhtâr oluşunu kısıtladığı ya da dışta bıraktığı gerekçesiyle âlemin bir nedenselliğe bağlı olarak

⁶²² Râzî, *Allah'ın Aşknlığı: Esâsü't-takdîs fî ilmi'l-keâm* (trc. İbrahim Coşkun), İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s.62 vd.; *Tefsir*, XIV/110 -111.

⁶²³ Râzî, *Allah'ın Aşknlığı: Esâsü't-takdîs*, s.62; *Tefsir*, XIV/110 -111.

⁶²⁴ Setia, “Atomism Versus Hylomorphism in the Kalâm of al-Fakhr al-Dîn al-Râzî: A Preliminary Survey of the Matâlib al-‘Âliyyah”, *a.g.e.*, s.139-140.

işlemesini reddetmiştir. Diğer yandan atomcu filozofların atomcu cisim anlayışından hareketle nedenselliği inkârlarını kabul etmekle beraber onların tesadüflerinin yerine ilahî iradeyi koymuş ve yaratıcıyı inkârlarını böylece dışta bırakmışlardır. Böylece tesadüfle değil ilahî iradeyle her an yaratılan ve böylece nedenselliği dışta bırakan bir atomcu anlayış kelam atomculuğunun ana karakteristiği olmuştur.⁶²⁵

Tabiatta olup biten her olayın maddî veya manevî sebeplerin zorunlu sonucu olduğu düşüncesi olan determinizm İslam felsefe geleneğinde ise illet-illiyet kavramları etrafında bir sebeplilik fikri çerçevesinde tartışılmıştır. Determinizm sebebin sonucu zorunlu olarak belirlediği, sebep ve sonuç arasındaki bağın zorunlu olduğu düşüncesine dayanmaktadır. İbn Sînâ'ya göre nedeni olmayan ilk neden zorunlu varlık olduğundan, zamansal olmayan bir sudûr silsilesi ile mahiyetleri açısından mümkün varlıkları, varlıkları bakımından zorunlu kılmaktadır.⁶²⁶

Gazzâlî metafizik boyuttaki illiyet fikrini, a) sudûrun ezeli bir âlem anlayışını doğurduğu, b) Allah ve âlem arasında bir zorunluluk değil, Allah'ın iradesi olduğu ve c) mucizenin imkânını tehdit ettiği gerekçeleriyle reddetmiştir.⁶²⁷ Gazzâlî "Sonucun varlığı sebebin varlığıdır." şeklinde ifade edebileceğimiz fizik boyuttaki illiyet fikrini ise sebep ve sonuç arasında bir zorunluluk değil bir adet olduğu gerekçesiyle reddetmiştir.⁶²⁸

Metafizik çerçevede zorunluluk ilkesi üzerine kurulan sudûr teorisini Gazzâlî gibi Râzî de bütün eserlerinde eleştirmiştir. Öyle ki Râzî İbn Sînâ okumaları olan ve onun fikirlerine daha bağlı olduğu *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de dahi sudûr teorisini eleştirmekten geri durmamıştır. Râzî'nin birçok felsefî meselede, hatta Eş'arîliğin en temel anlayışlarından biri olan atomculuk meselesinde bile farklı görüşleri savunabilmesine rağmen, sudûr teorisine tüm eserlerinde karşı çıkmış olması metafizik çerçevede determinizm fikrine karşı oluşunun boyutunu gösterir.

Âlemin yaratılışı konusunu tartıştığı bir bölümde Râzî, dört nedenin âlemin yaratılışını açıklama konusunda hiçbir anlamı olmadığı üzerinde durur. Fâil neden açısından bakıldığında âlem muhdes ve yaratıcısı kadim ise yaratma zamanının tercih edeni gibi bir sorun vardır. Maddî neden özünde bir imkân ise maddî nedenin imkânının imkânı gibi bir zincirleme ya da maddenin kıdemini kabul sorunu vardır. Gâî neden açısından bakıldığında eğer âlemin yaratıcısı

⁶²⁵ Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s.398-399.

⁶²⁶ Kutluer, İlhan, "Determinizm" md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, IX/215, 217-218.

⁶²⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s.88 vd.

⁶²⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s.239-251

muhtâr ise yaratmanın bir gayesi olmaması gerekir. Sonuçta gaye, zât için eksikliğin tamamlanması anlamı taşır. Eğer yaratıcının özgür iradeye sahip (muhtâr) değil de zorlanmış (mûcib) olduğu kabul ediliyorsa onun kıdemi eserinin de kıdemi gerektirir. Sonuç itibariyle dört nedenin âlemin yaratılışında ikamesi mümkün değildir.⁶²⁹

Fizik boyuttaki nedensellik ise, *Tefsir*'de cisimlerin tabiatının olmadığı çerçevesinde ve Allah'ın fâil-i muhtâr olmasından hareketle reddedilmiştir. Bunun dışında özellikle *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve diğer bazı eserlerinde İbn Sînâ'nın görüşleri çerçevesinde nedensellik üzerinde durmuş ve bazı eleştiriler sıralamıştır. Biz önce Râzî'nin felsefî eserlerindeki fizikî nedenlerle ilgili açıklamalarını ve eleştirilerini, ardından da *Tefsir*'deki nedensellik anlayışını kısaca ele almak istiyoruz.

3.1. Dört Neden

Doğal cisim hakkında yapılacak bir araştırma onun varlığı yanında niçin olduğunu bilmeyi de gerektirir. Nedenler hakkında araştırma niçin kanıtı (burhan-ı limmî) bilinmek istenen doğal cisim, oluş, yok oluş ve her türlü doğal değişme için gerekli olan bir durumdur. Râzî'nin nedenler ve nedenliler hakkındaki araştırması İbn Sînâ'da olduğu gibi fizik ve metafizik çerçeveden ele alınmayı gerektiren farklılıkları dikkate alarak yapılmış bir araştırma değildir. Şöyle ki; İbn Sînâ fizikte nedenlerin ve nedenlilerin ilke olarak vazedilmesi, doğal cisimlerin nedenleri olmaları ve mahiyetleri hakkında araştırma yaparken, metafizikte ise nedensellik bağlamında neden ve nedenli arasındaki ilişki ve varlığa ilişmesi bakımından bu ilkelerin ispatını araştırır.⁶³⁰ Diğer bir anlatımla İbn Sînâ hareketin ilkesi anlamında doğal-fâil nedeni Fizik'te incelemekte, kendi zâtından ayrı bir şeye varlık veren neden olarak nedenin zâtı, varlık verdiği şeyin mahalli olmadığı, örneğin; Tanrı gibi varlığın ilkesi ve varlık veren neden anlamında fâil nedeni de Metafizik'te ele almaktadır.⁶³¹

Râzî için ise neden ve nedenlilerin fizik ve metafizik çerçeveden araştırılması ayrımı ortadan kalkmıştır. Çünkü Râzî'nin nedenler hakkındaki araştırması bir yandan maddî, sûrî, gâî ve fâil nedenler gibi doğal nedenleri doğa biliminin ilkeleri olarak işlenmesini gerektirirken, diğer yandan özellikle fâil neden konusunda Allah'ın fâil oluşuna odaklanmasını gerektirmiştir. Yukarıda da ifade edildiği üzere fâil neden İbn Sînâ tarafından fizikte hareketin ilkesi olarak ele alınırken, metafizikte âlemin yaratıcısı, varlık veren olarak varlığın ilkesi olarak incelenir. Râzî

⁶²⁹ Râzî, *Muhassal*, s.128-129.

⁶³⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Fizik*, I/56-94; *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, I/1-30.

⁶³¹ Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi*, s.123-124.

ise bir kelimacı olarak, fâil neden konusunu fizik ya da metafizik bir ayrıma gitmeden doğal neden olarak ve âlemin ilkesi gibi metafizik bir neden olarak ikisini birlikte ele almıştır.⁶³² Örneğin; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme'*de nedenleri konu edinen Râzî, İbn Sînâ'ya aşağıda gelecek çeşitli eleştirileri yönelttikten sonra nedenlerle ilgili meselelerin en şereflişinin zorunlu varlığın ispatı hakkında zikredilen burhanlar etrafında döndüğünü belirtir.⁶³³

Bu bize metodolojik farklılıkların yanında neden kavramı ile ilgili farklı araştırma yönlerinin de bulunduğunu göstermektedir. İbn Sînâ felsefesinde neden (illet) kavramı, varlığın ontolojik olarak temellendirilmesini, buna bağlı olarak kozmoloji tasavvurunu ve varlığın sebeplerini bilme yönüyle de epistemolojiyi ilgilendirir. Sebeplilik (illiyet) çerçevesinde bir determinizm ilkesi olarak neden kavramı, aynı zamanda Allah'ın fâil-i muhtâr oluşunun sınırları ile de ilgilidir.

Râzî dört nedenin ortak bir tanımını varlığın ve mahiyetin nedenlerini de kapsayacak şekilde “*İllet, bir şeyin varlığında ve hakikatinde muhtaç olduğu şeydir.*” şeklinde vermekte ve İbn Sînâ'nın, *Kitâbü'l-Hudûd*'daki “*Her zât ki onun bilfiil varlığı (illet) nedeniyle ondan başka bir zâtın bilfiil varlığı (malûl) gerekir. Ancak bunun bilfiil varlığı (illet), onun dışındakinin bilfiil varlığı (malûl) nedeniyle değildir.*” şeklindeki neden tanımını illetin var olması halinde malûlün de fiilen var olmasını gerektirdiği gerekçesiyle eleştirir. Buna göre nedenin bu tanımı doğru olamaz. Sadece nedenler arası kısır döngünün çürüklüğünü ifade eder ve bu tanım sadece fâil nedenin tanımı olabilir.⁶³⁴

İbn Sînâ'nın metafizikteki tanımlarını takip eden Râzî'ye göre nedenlerin tanımları şöyle olmalıdır: Bir şeyin varlığının parçası olan ve o şeyin bilfiil var olmasını sağlayan şey ya da eş deyişle meydana gelmesi anında şeyin meydana gelmesini gerektiren şeyin parçası biçimsel nedendir. Bir şeyin varlığının parçası olan ve o şeyin bil kuvve var olmasını sağlayan şey ya da eş deyişle bir şeyin imkânı kendisiyle meydana gelen parça maddî nedendir. Fâil ve ereksel nedenler bir şeyin varlığının parçası olmamakla birlikte, şeyin varlığına sebep olan fâil neden, o şeyin kendisi için meydana geldiği şey de ereksel nedendir. Fâil neden ağacın doğasının yine ağaçtaki hareketin ilkesi olması gibi etkide bulunduğu şeyle aynı yerde bulunabilir ya da âlem için Allah örneğinde olduğu gibi fâil neden etkide bulunduğu şeyin dışında onun varlık nedeni olabilir. Ereksel neden fâil nedenin etkinliğinin sebebi olarak da

⁶³² Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/588-637; *el-Mulahhas*, vr.91b-97a.

⁶³³ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, III/49.

⁶³⁴ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, III/45-46; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/586.

tanımlanmaktadır. Çünkü ereksel neden olmasaydı fâil neden kuvve halinde kalırdı. Nedenlerin ortak yönü ise bir şeyin kendisine muhtaç olmasıdır.⁶³⁵

Dört nedenin çeşitli halleri ve neden olma tarzları da ortaktır ve bunlar Râzî tarafından İbn Sînâ'yı takiben on iki başlık altında sıralanmaktadır. Buna göre dört nedenden herhangi biri bizzat ve bilaraz, yakın ve uzak, genel ve özel, tümel ve tikel, basit ve bileşik, bilfiil ve bilkuvve hallerinde neden olabilir.⁶³⁶ Örneğin; tıp ve firâset ilmi⁶³⁷ gibi tabîî ilimler bakımından insanî bedeninin terkiibini oluşturan nedenler göz önüne alındığı zaman, insan bedeninin yakın maddî sebebi uzuvları ve ruhu iken, uzak maddî sebebi karışımlar (ahlât-ı erbaa) ve rükünler (erkân-ı erbaa) dir. İnsanî bedeninin halis sureti, mizacı ve güçleridir. Gaye sebebi ise bu güçlerden istenen fiillerdir. Fâil sebebi ise burada kastedildiği şekliyle beden mutedil üzere olduğunda sıhhat meydana getiren ve itidalden çıktığında hastalık üreten bir durumdur.⁶³⁸

a) **Fâil neden:** İbn Sînâ'ya göre doğal düzlemde fâil neden hareketin başlamasına neden olan ilke ve şeyi kuvveden fiile çıkaran nedendir. Çünkü cisim kendi varlığında bulunan kuvve halindeki madde ve onun mahiyetini oluşturan suret nedeniyle değil, onun dışında bulunan fâil nedenle varoluşa geçerken ereksel neden ise varoluşun nedeninin nedenidir.⁶³⁹ Doğal-fâil neden hareket ettirme türlerinden herhangi biriyle hareket ettirme dışında varlık vermez. Bu nedenle doğal düzlemde fâil neden hareketin ilkesinden başka bir şey değildir. Ancak burada doğal fâil neden olan tabiat ve onun sonucu olan hareket farklı zâtlardır, ancak aynı mahalde bulunmaktadırlar. Hareketi meydana getiren güçler tabiat, felekî nefis, nebâtî nefis ve hayvanî nefis olarak isimlendirilmektedir. Örneğin ateşin doğası, onun hareketinin fâil nedenidir.⁶⁴⁰

Cismin dâhilindeki doğal-fâil nedenin sırf fizik çerçeveden alınması mekanik bir düzlemde doğru olmakla birlikte İbn Sînâ'nın kozmoloji tasavvuru bunun ötesindedir. Metafizik çerçeveden fâil neden âlemin ilkesi olan ve onu meydana getiren Tanrı'dır.⁶⁴¹ Zorunlu varlık bir

⁶³⁵ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, III/46, 48; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/586-587; *el-Mulahhas*, vr.91b; *Şerhu'l-İşârât*, s.291-292; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik II* (trc. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, II/1 vd.; *Kitâbü'l-Hudûd*, s.41;

⁶³⁶ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/666 vd.; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, I/68-73.

⁶³⁷ İlmü'l-firâse: İnsanın dış görünümünden, mizacından ve davranışlarından ahlakını tanıtan ilim dalıdır. Tahânevî, *Keşşâfu istilahâti'l-funûn ve'l-'ulûm*, I/56.

⁶³⁸ Râzî, *Kitâbü'l-Firâse* (haz. Abdulhamid Salih Hamdan), Âlemü'l-Kütüb, yy. 2002, s.15; Murâd, Yusuf, *el-Firâse inde'l-Arab ve Kitâbü'l-Firâse li Fahreddin er-Râzî*, el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâb, Kahire 1982, s.98-99.

⁶³⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, I/59-60.

⁶⁴⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, I/34-36.

⁶⁴¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, II/2.

sebepler zinciri içerisinde varlığın kendisinden sudûr ettiği fâil nedendir.⁶⁴² Böylece İbn Sînâ'ya göre fâil nedenin incelenmesi doğa bilimci için cismin hareket ettiricisi olmak bakımından ve onun ilke olmasının dışındaki durumların incelenmesi bakımındandır. Doğa bilimci postulat olarak kabul ettiği doğa biliminin ilkelerinin kanıtlarını fizikte aramak durumunda kalmayacak bunu metafizikçi yapacaktır.⁶⁴³

Râzî'nin yorumuyla İbn Sînâ'nın varlığın ve mahiyetin nedenlerini farklı vermesinin nedeni, varlığın mahiyetin dışında olduğu anlayışına dayanmaktadır. Fâil neden parçalardan mürekkep olan bir şeyin bir kısmı için neden olabilir. Örneğin beşerî yapıp etmelerin hepsi bir evin yapıcısı örneğinde olduğu gibi maddede suretin ortaya çıkarılması anlamında bir nedendir. Öyleyse beşerî yapıp etmeler suretin nedeni olabilirler. Parçaların tamamında yani madde ve suretin tamamında etken olan ise mufarık akıllardır ki heyûlâ, suret ve bunlar arasındakilerin hepsinin illetleridir. Gâî neden ve fâil neden arasındaki ilişkiler bakımından gâî neden, fiil halindeki fâil sebebin sebebiliğinin kendi mahiyetindeki sebebidir. Buna göre fâil neden, gâî nedeni elde etmek için hareket etmektedir. Şayet bu amaç olmasaydı fâil nedenin hareketi kendisi için bir hareket olacaktı.

Râzî'nin itirazları işte bu noktada devreye girer: Problem, gâî sebebin, fâil sebebin sebebiliğinin kendi mahiyetindeki sebebi olarak tanımlanmasıdır. Yani fâil neden kendi mahiyetindeki gâî sebep için hareket etmektedir. Fâil, gayeyi fiil halinde var eden bir sebeptir. Fakat mahiyet itibariyle gaye, fâil nedenin meydana getirdiği bir şey değildir. Çünkü fâilin fâil olmasına sebep gaye, gayenin gaye olmasına da sebep fâil neden olurdu ki böylece bir kısır döngü meydana gelmiş olurdu. Fâil iradeli ve maksatlı bir fâil ise onun fiilinin gayesi sonradan meydana gelmektedir. Filozofların “O fâildir ve O gayedir”, sözlerinde olduğu gibi eğer fâil bir inayet ve feyezan olarak iş yapıyorsa burada da gaye sonradan ortaya çıkan bir şey olamaz. Diğer yandan fâili fiile sevk eden gaye tabîî güçlere ve tabîî fiillere de verilmektedir. Böylece Râzî'ye göre filozoflar şuuru ve görüşü olmayan tabîî güçlerin ve tabîî fiillerin de bir gayeye göre hareket ettiklerini söylemektedirler. Burada gâî nedenin mahiyetinin de zihinde olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü tabiatı ne bir zihin, ne bir şuur vardır; dış dünyada olmayandır, çünkü onun dış dünyadaki varlığı fâil illetin malûlüdür. Sonuç itibariyle sırf yokluk olanın var olan bir şeye illet olması nasıl mümkün olabilir? Dolayısıyla nasıl olur da gâî sebebin mahiyetine fâil sebebin sebep olması mümkün olur? Râzî'ye göre filozoflar, bu çetrefilden ancak tabîî fiillerin gayelerinin olmadığını söylemekle kurtulabilirler ki bu da onların

⁶⁴² İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metaizik*, II/146.

⁶⁴³ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metaizik*, II/46; *Kitâbu 'ş-Şifâ: Fizik*, I/16.

görüşlerine; örneğin İbn Sînâ'nın *Kitâbü'ş-Şifâ*'sının *Tabiiyyât*'ın başlangıcındaki görüşlerine zıttır. Diğer yandan fâil sebebin sebebinin gâî sebep olması, gâî sebebin mahiyetinin de fâil sebepte olması bakımından bir kısır döngü söz konusudur.⁶⁴⁴

Râzî'nin fâil neden çerçevesinde ele aldığı Allah'ın evrenin nedeni olması bağlamında sudûr, nedenlerin zincirleme sonsuz gitmesi (teselsül) ve nedenlerin birbirinin nedeni olmaları şeklindeki kısır döngü (devr) konuları, metafizikte Allah'ın ispatı ve fiilleri çerçevesinde üzerinde durulacağından burada işaret etmekle yetiniyoruz. Ancak burada illet-malûl ilişkisi çerçevesinde İbn Sînâ düşüncesinin temel perspektiflerinden biri olan “illetin mevcut olması anında malûlün de vücut bulmasının zorunluluğu” Râzî'nin kabul edebileceği bir durum değildir. Çünkü konu doğrudan fâil neden olarak Allah'ın varlığından bir zorunluluk olarak onun fiilinin yani âlemin sudûrunun gerekip gerekmediği ile ilgilidir. Bu ise bizim metafizikte ele alacağımız “mûcib bizzât” ve “fâil-i muhtâr” anlayışı çerçevesinde Allah'ın “kâdir ve mürîd” olması ile doğrudan ilgilidir. Nitekim Râzî de *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Mulahhas*'da fâil nedenle ilgili konunun büyük bir bölümünü sudûr eleştirisi, fâil neden olarak Allah'ın ispatı için devr ve teselsül eleştirisi, illetin malûlü zorunlu olarak gerektirmediği, varlığa sebkât eden bir yokluğun gerekli olup olmadığı, eserin müessire ihtiyacının kaynağı olarak imkân ya da hudûs konuları üzerinde durmuştur. Bu konuları metafizik bölümüne tehir ederek şimdi fâil illetle ilgili fiziği ilgilendiren konuları ele almak istiyoruz.

Râzî'ye göre nedenli varsa neden de vardır. Çünkü bir nedenli kendisi olmak bakımından varlığa ve yokluğa eşit uzaklıktadır (imkân). Eğer nedenli varlığa gelmişse onun varlığını yokluğuna tercih edecek bir tercih edici olması gereklidir. Eğer bir tercih edici, diğer ifade ile neden yoksa tercih edilen yani nedenlinin varlığı da imkânsız olacaktır. Ayrıca tercih yapan yokluğa ait (ademî) bir şey olmayacağı için –çünkü kendisi yokluk olan başkasını yokluktan varlığa getiremez-, varlığa ait bir durum (subûtî) olması zorunludur. Sonuç itibarıyla nedenli varsa neden de var demektir.⁶⁴⁵

Nedenli varsa nedenin var olması gerektiği kabul edilen bir durumdur, ancak neden varsa nedenli de var olmak zorunda mıdır? İletinin mevcudiyeti, zorunlu olarak o illettin malûlünün de varlığını doğurur mu? İbn Sînâ ve Râzî düşüncesi açısından asıl problem işte

⁶⁴⁴ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.292-293; krş. Doğal nesnelerin ilke ve sebeplerini konu edinen I. Makale: İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Fizik*, I/59-94.

⁶⁴⁵ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/602-603.

budur. Çünkü İbn Sînâ'ya göre Allah'ın müessir olması kendi zâtının gereğidir. Buna göre onun hakkında hiçbir yönden değişim gerçekleşmediği için, yaratmasında kendini yetkinleştiren bir gaye gözetmediği için, onun kadim varlığı ile birlikte onun fiili olan âlem de ondan sudûr etmiştir. Dolayısıyla Allah, evreni herhangi bir zamanda sonradan yaratan bir fâil-i muhtâr değil, kendi varlığından zorunlu olarak sudûr eden kadim evrenin yaratılmasında mûcib bizzâttır. Râzî ise konuyla ilgili İbn Sînâ'nın görüşlerini, Allah'ın fâil-i muhtâr olduğu ile ilgili kelimî ekollerin görüşlerini vermekte kendi itirazlarını sıralamaktadır.⁶⁴⁶ Eleştirilerin detayları metafizikte Allah'ın sıfatlarından irade başlığında gelecektir.

İbn Sînâ fâil sebebi *Fizik*'te hazırlayıcı ve tamamlayıcı sebep olarak ikiye ayırmaktadır.⁶⁴⁷ 'Uyûnü'l-hikme'de bir pasaj ise sebebi, hazırlayıcı ve gerektirici sebep olarak ayırmakta ve her sebebin bir şart olduğunu ifade etmektedir. Râzî ise 'Uyûnü'l-hikme'deki bu pasajın kitaba sonradan sokulmuş olabileceğini, bu görüşlerin İbn Sînâ'ya ait olmaktan uzak olduğunu belirterek açıklama yapmayı reddetmektedir.⁶⁴⁸ Oysa Râzî daha önce *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de örneğin cisimde bulunan kuvvetin şeylerin varlığının fâil illeti (müessiri) değil, hazırlayıcı illeti olduğunu belirtmekte ve cisimdeki kuvvetin cisimden ayrı olamaması nedeniyle fâil illeti olamayacağını belirtmektedir. Yine kuvvetin eşyaların varlıklarına etkisinin hazırlayıcı fâil neden olarak sınırlı ve sonlu olduğunu belirtmektedir. Râzî'nin bu çerçevedeki açıklamalarından biri de tasavvurların hadislerin hudûsuna mebde olup olmayacağı ile ilgilidir.

Râzî meydana cismanî fâil ve infial bulunmadığı halde nefsin tasavvuruyla bedenın sıcak ve soğuk gibi durumların meydana gelmesini ispat sadedinde üç delil zikreder. Buna göre; a) insanın muharrik gücünün sıcak ve soğuk gibi iki zıt konuda etkili olması nedeniyle bir tercih edici gereklidir. Bu tercih edici bedenın bir aleti olsa, başka bir cismani alete gerek göstereceğinden teselsül gerekir. Bu demektir ki nefis bedende cismanî bir aletle değil sırf tasavvurla etki etmektedir. b) İnsanın düz bir zemindeki bir ağaç üzerinde rahat yürüyebilmesine rağmen, boşluk üzerinde aynı ağaç üzerinde yürüyememesi de korku tasavvurunun insanın bedeni üzerinde etki ettiğini gösterir. c) Kişinin kendisine yönelik psikolojik telkinlerinin hastalığının seyrinde önemli bir etkisi olduğundan hareketle nefsin tasavvurlarının beden üzerinde müessir olduğu belirtilebilir. Râzî, İbn Sînâ'nın bu konudaki tutumunu destekleyerek onun sözlerini olumlu anlamda iktibas eder.

⁶⁴⁶ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/603-609.

⁶⁴⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik*, I/60; Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi*, s.123.

⁶⁴⁸ Râzî, *Şerhu 'Uyûnü'l-hikme*, III/47; İbn Sînâ, *'Uyûnü'l-hikme*, s.39; Râzî'nin *'Uyûnü'l-hikme* için benzer bir tahrif iddiası ve bu tahrif sürecinin nasıl işlediği *Şerhu 'Uyûnü'l-hikme*, III/113-114'de anlatılmaktadır.

b) **Maddî Neden:** Râzî'ye göre madde, nesnenin varlık imkânının kendisinde meydana geldiği şeydir. Maddî neden ise nesnenin varlığının parçası olan ve onun bilkuvve var olmasını sağlayan şeydir. Sedir için tahta ve kılıç için demir örnek olarak verilebilir.

Râzî maddenin suretleri kabul etme durumuna göre farklı isimlerle isimlendirildiğini belirtir. Örneğin; suretleri bilkuvve kabul edici yönünden *heyûlâ* diye isimlendirilir. Bilfiil taşıyıcı olması açısından ise kendisi cevherin tanımının bir parçası ve yüklem karşılığında olması arasındaki lâfzî iştirakten dolayı *konu* (mevzu) diye isimlendirilir. Suretler arasında ortak olması açısından *madde* ve *tıynet* diye isimlendirilir. Tahlilin kendisinde sona erdiği en son nokta olması açısından *ustukus* diye isimlendirilir. Buna göre ustukus, mürekkebin en basit parçası demektir. Terkibin kendisinden başladığı ilk şey olması açısından *unsur* diye isimlendirilir. Cisme dâhil olan ilkelerin ilki olması açısından ise *rûkûn* diye isimlendirilir.⁶⁴⁹

Râzî'nin *el-Mulahhas* ve *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'deki İbn Sînâ okumalarını takip edersek her sıfat bir konumda (mahal) meydana gelir. Sıfatlar bazen bu konumdaki vasfın yokluğunu gerektirmez. Mahallin kurucu suretinin gerektirdiği bu sıfatlar, arazlardır. Dolayısıyla suret ilk kemal, araz ise ikinci kemaldır. Hastalık olması gibi bir engelin varlığı ya da tohumun gelişmesi için güneş gibi bir şartın yokluğunun olmaması dışında suretler, doğaları gereği arazlardan kemallerini elde etmeye yönelir. Bu kemaller elde edildikten sonra durumun geriye dönmesi mümkün değildir. Örneğin; bir çocuk olgunluğa doğru hareket eder ve olgun bir insan olduktan sonra çocukluğa dönmesi mümkün değildir. Özetle bu örnekte olduğu gibi “sureti kabul eden parça” maddî nedenin birinci anlamıdır. “Sureti kabul eden parça” anlamıyla maddî nedenin bir sonu olmalıdır. Aksi takdirde tek bir mahiyetin parçaları sonsuz olurdu.

Bir konumda meydana gelen sıfat bazen bu yerin bir parçasının yokluğunu gerektirir. Bir konumda havanın meydana gelmesi onda suyun yokluğunu gerektirdiği örneğinde olduğu gibi bazen kurucu suretlerin yokluğunu gerektirir. Siyah meydana geldiğinde beyazın yokluğunun gerekli olması gibi bazen sıfat, konumun keyfiyetinin yokluğunu gerektirir. Bazen de niceliğin ve şeklin yokluğunu gerektirir. Özetle suyun havaya dönüşmesi (buharlaşıma) örneğinde olduğu gibi “kabul edici parçanın, başka bir şeyin kabul edici parçasına dönüştüğü şey” anlamı ise maddî nedenin ikinci anlamıdır. Bu anlamıyla maddî nedenin sonlu olması gerekmez. Örneğin her bir şahıs kendinden önceki başka bir şahıstan doğar ve bu böyle sürer gider.

⁶⁴⁹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/642-643; *Şerhu'l-İşârât*, s.291; krş. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik*, I/14.

Suretin taşıyıcısı olan maddî neden, bazen ateşin suretinin taşıyıcısında ve cismî suretlerin taşıyıcısı olan heyûlâ örneğinde olduğu gibi tek bir taşıyıcı olabilir. Bazen de sureti birçok taşıyıcı ortak olarak taşıyabilir. Bu taşıyıcıların ortaklığı bazen dönüşüm olmadan gerçekleşir ki mukaddimelerden tertip edilen kıyasın yapısı buna örnek olarak verilebilir. Bu taşıyıcıların ortaklığı bazen tek bir dönüşüm yoluyla gerçekleşirken bazen de birçok dönüşüm meydana gelebilir. Örneğin; birliklerin toplamı sayıları, kan ve et ise insan bedenini birçok dönüşüm yoluyla oluşturur.⁶⁵⁰

Maddî illet konusunda son bir konu Râzî'nin İbn Sînâ'dan aktardığı antik bazı filozofların heyûlânın surete iştîyak duyduğu inancıdır. Râzî iştîyakın heyûlâ ve suret arasında nefsanî bir şeyle ilgili olmadığına göre tabîî olması gerektiğini ancak bunun da yanlış olduğunu belirtir. Çünkü heyûlânın iştîyakının ya belli bir surete ya da mutlak surete karşı olması gerektiğini her iki durumunda canlılıkla ilgili nedenlerden dolayı doğru olmadığını belirtir. Diğer yandan Râzî, madde suretsiz bulunamadığına göre böyle bir iştîyakı konuşmanın da anlamının olmadığını ifade etmektedir.⁶⁵¹

c) **Sûrî (biçimsel) Neden:** İbn Sînâ'ya göre sûrî neden bir şeyin varlığının parçası olan ve o şeyi bilfiil o şey yapan neden olarak tanımlanır.⁶⁵² Sûrî nedenin tanımında İbn Sînâ'yı tekrarlayan Râzî, sûrî nedeni bir şeyin kendisiyle bilfiil hale geldiği parça olarak tanımlar. Râzî'ye göre hakikat madde ve suretten meydana geldiğine göre, suret ya konuma nispetle anlaşılabilir ki bu durumda suret kurucu unsur olamaz, aksine fâil neden ya da fâil nedenin bir parçası olur; ya da suret hakikatin toplamına nispetle değerlendirilirse bu bakış açısına göre suret biçimsel neden olur.⁶⁵³

Râzî biçimsel nedeni tabiat kavramıyla karşılaştırarak tanımlamaya çalışır. Buna göre tabiat anlamlar üzerine ortak olarak hiyerarşik bir şekilde üç açıdan söylenir. Genel anlamda (âmm) bir şeyin zâtı için söylenir, özel anlamda (has) zâtın kurucusu anlamında söylenir, daha özel anlamda (ehass) ise hareketin ve durağanlığın ilkesi anlamında söylenir.

Suret ise bir şeyin kendisiyle bilfiil olduğu parçadır. Suret basit cisimlerde su örneğinde olduğu gibi tabiatın kendisidir. Bundan dolayı suyun kurucu sureti sadece onun tabiatıdır. Bununla birlikte türün kuruluşu açısından suret soğukluk ve yaşlık gibi suyun uygun olduğu

⁶⁵⁰ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/638-642; *el-Mulahhas*, vr.97a.

⁶⁵¹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/643.

⁶⁵² İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Fizik*, I/64.

⁶⁵³ Râzî, *el-Mulahhas*, vr.97a; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/645; *Şerhu'l-İşârât*, s.292.

sonuçların ilkesi olması açısından ise tabiat olarak adlandırılır. Mürekkep cisimlerde ise suret tabiat sebebiyle bulunmaz, fiilî olarak birden fazla suret sebebiyle oluşurlar ve tabiatları suretlerinden farklıdır.⁶⁵⁴

Maddî ve sûrî illet, sadece maddî cevherleri olan varlıkların illetleri midir? Yoksa çeşitli arazların kendileriyle bilfiil hale geldiği arazların da illeti olabilirler mi? İbn Sînâ'nın bir şeyin varlığı bakımından malûl olduğu gibi, mahiyeti bakımından da malûl olduğunu ifade ettiği bölümde yüzeylerin ve çizgilerin üçgenin mahiyetinin adeta maddî ve sûrî illeti oldukları örneği tartışmanın çıktığı noktadır.⁶⁵⁵ Tûsî İbn Sînâ'nın bu ifadelerinden hareketle maddî ve sûrî illetin üçgen için gerçek illet olmadığını çünkü üçgenin maddesi ve suretinin olmadığını, zikredilen yüzey ve çizgilerle birlikte onun bir nicelik olduğunu belirtir.⁶⁵⁶ Râzî bir şeyin kendisine ihtiyaç duyduğu illet, o şeye dâhilse ve varlığı anında da o şeyi gerekli kılıyorsa sûrî illet olduğunu, bir şeyin parçasının o şeyin yokluğu anında ise o mahiyetin gerçekleşmesi için bir imkân olarak maddî illet olduğunu belirtir. İşte bu nokta da Râzî yukarıda değinilen muhtemel itirazı zikreder: Atlık ve insanlık örneğinde olduğu gibi muayyen bir maddeye özgü suret meydana geldiği zaman, o suretin kendisi için olduğu şey meydana gelir. Fakat dairevî ve eğri olma örneklerinde olduğu gibi muayyen bir maddeye özgü kılınamayan suret var olduğunda suretin kendisi için var olduğu şeyin bilfiil varlığı gerekmez. Örneğin; kılıç sureti, taşta bulunursa sadece suret meydana geldi diye kılıcın var olması gerekmez. Bu sadece bir isim ortaklığıdır. Râzî'nin zikrettiği bu itiraza cevabı şudur:

Bu şeklin bir türünün meydana gelmesi, kılıç türünün varlığını gerektirmez. Fakat kılıçta var olan işte bu şahsî suretin meydana gelmesi, bu kılıcın var olmasını gerektirir. Bu sureti taşıyan demirin meydana gelmesi, kılıcın varlığını gerektirmez. Bu açıdan bakıldığında “suret, varlığı bir şeyin varlığı için sebep olan parçadır.” şeklindeki söz doğrudur. Ayrıca bilinmesi gerekir ki burada suretten kastedilen cevherî suretten daha genel olup, “beyaz için beyazlık” örneğinde olduğu gibi hakikatin bir parçası kılındıkları zaman arazları da içerir.⁶⁵⁷

Maddenin iki suretle kurulmadığı konusu da bir başka tartışma noktasıdır. Râzî bu konuda öncelikle konuyu sunar ve itirazları naklederek cevaplar. Râzî maddenin iki suretle kurulmadığının delilini şöyle sunar: Eğer madde iki suretten her biri ile tek tek kurulmuş olsa madde, diğeri olmaksızın tek bir suretle kurulmuş olur ki bu maddenin diğeri olmaksızın tek bir

⁶⁵⁴ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/645 vd.

⁶⁵⁵ İbn Sînâ, *el-Işârât ve't-tenbîhât*, III/13.

⁶⁵⁶ Tûsî, *Şerhu'l-Işârât*, III/14.

⁶⁵⁷ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/587.

suretle kurulabildiğini gösterir. Diğer surete ihtiyaç duymamak ise madde suret bütünlüğü açısından çelişki doğurur. Maddenin iki suretin toplamından kurulması da imkânsızdır. Çünkü ilk olarak bunlar tek bir surettirler, ya da bu mürekkep şeyin parçaları kendisinden önce olacağı için bu geriye doğru giden bir teselsül doğuracaktır.

Râzî'nin anlattığı bu görüşe itirazı, madde ve suret anlayışına dayalı hilomorfist teoriye karşı maddenin atomlardan ve arazlardan müteşekkil olduğunu savunan atomculuğun dolayısıyla kelamcılarının bir eleştirisi şeklindedir. Bu eleştiriye göre; basit bir cismin çok sayıda arazi vardır. Çünkü bu cismin belirlenmiş bir eni, şekli, niceliği ve nitelikleri vardır. Eğer kurucu suret tek bir suret ise birden fazla şeyin bu tek bir suretten sudûru gerekir. Bunu doğrulayan bir delil olarak İbn Sînâ'nın *en-Necât*'taki tabiî cismin maddesinde, onun enine uygun bir sureti ve niteliğine ait bir sureti olduğuna yönelik ifadelerine atıf yapılmaktadır.⁶⁵⁸

Râzî ise İbn Sînâ adına bunun *eş-Şifâ*'da cevaplandığını, orada basit cismin maddî ilkesinden hareketle kâbil (infîâlî); sûrî ilkesinden hareketle de aktif (fiilî) bir durumun sudûr ettiğini belirtir. Örneğin; sudan maddesi yönüyle şekil kabul etme, suret yönüyle de soğukluk meydana gelir. Bundan da ağırlığa meyleden bir kuvvet, sıcaklıktan da hafifliğe meyleden bir kuvvet meydana gelir.

Ancak Râzî, İbn Sînâ'nın bu görüşlerine de itirazlar nakletmektedir. Buna göre; filozoflar madem maddenin herhangi bir eserinin bulunmasının imkânsız olduğunu, çünkü onun mahiyetinin kabil olduğunu, kabil olanın ise fâil olamayacağını söylüyorlar, nasıl oluyor da cismin sureti yönüyle fiilî bir güç, maddesi yönüyle de infîâlî bir iş yani kabulün sadır olduğunu söylemektedirler?⁶⁵⁹

Gâî (ereksel) Neden: Râzî, gâî nedeni “bir şeyin kendisi için olduğu şey” şeklinde tanımlamaktadır. Buna göre gâî neden, bir şeyin parçası olmamakla birlikte bir şeyin varlığının kendisi için olduğu şeydir. Başka bir şekilde gâî neden, fâil nedenin etkinliğinin sebebi olarak da tanımlanmaktadır.⁶⁶⁰ Bununla birlikte Râzî'nin, gâî neden başlığı altında özsel gâî neden, rastlantı (ittifak), talih ya da şans (baht), saçmalık (abes), rastgelelik (cüzâf) gibi nedenlerden sayılan konuları ele aldığını da görmekteyiz. Esasen Aristo ve İbn Sînâ tarafından da ele alınan

⁶⁵⁸ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/647; Burada Râzî tarafından İbn Sînâ'nın *en-Necât* adlı eserinin Tabiiyyât kısmının başlangıcına atıf yapılmaktadır.

⁶⁵⁹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/647-648.

⁶⁶⁰ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, III/46, 48; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/586-587; *el-Mulahhas*, vr.91b; *Şerhu'l-İşârât*, s.292.

bu konular, kör tesadüflerle işleyen bir âlem fikrini reddetme imkânı sağlamıştır. Çünkü gâî nedenin kabulü, fâil nedenin nedeni olarak onu fiile sevk eden ve fiili tayin eden bir neden olarak tabîî varlık düzeyinde bile âlemde bir gayelilik bulunduğunu ifade etmekte ve tabiatın kör tesadüflerle işlediği fikrini daha baştan reddetmek anlamına gelmektedir.⁶⁶¹ Diğer yandan gâî neden ve amaç olduğu fâil neden, âlemin metafizik bağlantılarının temelini oluşturarak mekanist evren anlayışından da uzak olunmasını sağlamıştır.

Râzî'ye göre her nedenlinin bir nedeni vardır. Nedenden olan nedenlinin meydana gelişi daima, çoğunlukla, eşit seviyede ve daha az düzeylerde ortaya çıkabilir. Nedenlinin varlığı nedenden daima ve çoğunlukla meydana geliyorsa bu özsel gâî nedendir.⁶⁶² Eğer neden, nedenliye daima ve çoğunlukla ulaştırmıyorsa buna rastlantı denir. Rastlantıya bazen zâtî nedenler sebep olurken bazen de arazî nedenler sebep olabilir. Örneğin düşen bir taş, baş yardığında rastlantısaldır ama yere de düşüyorsa tabîî gayesine ulaşması açısından zâtî gayesine yönelmiştir.⁶⁶³

Aristo ve İbn Sînâ'nın *Fizik* kitaplarındaki gibi⁶⁶⁴ rastlantı ve talihi nedenler olarak ele alınmasında kadim filozofların farklı tutumları olduğu Râzî tarafından da nakledilmektedir. Buna göre sebebin müsebbebe ulaştırması eşit düzeyde veya azlık durumu üzere olup olamayacağı tartışma noktasıdır.

Birinci görüş, rastlantının varlığını inkâr ederek her olay ya da nesnenin belli nedeninin olduğunu söylemektedir. Râzî rastlantısal nedenlerin olabileceğini Aristo ve İbn Sînâ'nın eserlerinde de var olan kuyu örneği ve çarşıya başka bir amaçla çıkıp borçlusuna rastlayan adam örnekleriyle ispat etmeye çalışır.⁶⁶⁵

Râzî'nin İbn Sînâ'dan naklettiği ikinci görüş, Empedokles'in âlemin gayelerden yoksun olmamakla birlikte tikel durumların ustukussal ilkelerden rastlantı sonucu oluştuğu şeklindeki anlayışıdır. Bu görüşün eleştirisi Râzî'yi tabiatla kör tesadüfün işlediği fikrini reddetmeye ve belirli bir gaye olduğu fikrini ispat etmeye götürmüştür.

⁶⁶¹ Kutluer, "Determinizm" md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, IX/218.

⁶⁶² Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/649.

⁶⁶³ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/651.

⁶⁶⁴ Aristoteles, *Fizik* (trc. Saffet Babür), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001, s.67-71; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, I/74-76.

⁶⁶⁵ Râzî, *el-Mulahhas*, vr.97b; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/651 vd.

Râzî'ye göre bu görüşe sahip kimseler, düşünme yetisi olmayan tabiatın amaçlı hareket edemeyeceği, kötürümlük, ölüm ve çürümenin tabiatın amacı olamayacağı ve tek bir tabiatın çeşitli fiiller yaptığı gibi gerekçelerle tabiatı var olan gayeleri inkâr etmişlerdir. Fertlerine kıyasla tabiatın bazı durumlarında rastlantının olduğunu inkâr etmemekle birlikte Râzî, tabîi faal kuvvetlerin belirli gayelerinin bulunduğunu söylemektedir. Örneğin; toprağa atılan bir tohum yeşermeyebilir, ama aynı tür tohumdan daima ve çoğunlukla aynı tür bitki yeşerir. Ölüm, nefsin mutluluğu için bedenden ayrılmasını gerektiren bir zâtî gaye olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla gayeden kastedilen, tabîi kuvvetlerin sebep olması sonucunda daima ve çoğunlukla gerçekleşen nedenlilerdir.⁶⁶⁶

Râzî, olaylar ve nesneler arasında belirli gayeler fikri çerçevesinde hareket eden tabîi kuvvetlerin insanlar için çeşitli yararları olduğunu belirtmektedir. Evrende gayesizlik ve düzensizlik yerine belli bir hayır düzeninin olduğundan dolayıdır ki insan niçin hastalandığını sorabilmektedir. Nedenlilik fikri, belirli bir zihnî model oluşturarak evreni açıklama fikriyle beraber insana bilim yapma imkânı verir. Böylece insan neden rahatsızlandığını, kişinin neden düştüğünü araştırma imkânına sahip olur. Bu da tabiatın belirli hayırlara yönelik işleyişi anlamına gelir. Diğer yandan biz doğal işleyişte bir arıza ya da kusur gördüğümüz zaman tabiata yardım ederek onun iyiliğe, sağlığa ve amacına yönelik hareketini kolaylaştırırız. Örneğin bir doktorun hastasını tedavisi böyle değerlendirilebilir.⁶⁶⁷

Râzî'nin rastlantı ile ilgili naklettiği üçüncü görüş, Aristo'nun isim vermeden naklettiği ancak İbn Sînâ'nın Demokritos ve taraftarlarına John Philoponus'tan naklen atfettiği görüştür.⁶⁶⁸ Demokritos'a atfedilen bu görüşün eleştirisi, Râzî'nin mekanist ve determinist bir âlem anlayışından uzak olmasının bir sonucudur. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'in tasvirini nakledersek; Demokritos'a göre âlemin ilkeleri, katılıkları ve boşluktan yoksun olmaları nedeniyle parçalanamayan küçük cirimlerdir. Atom olarak adlandırılan bu cirimler, sonsuzdurlar, boşlukta sonsuz olarak yayılmış, doğal yapıları birbirine şeklen benzer olmakla birlikte oluşturdukları şekiller itibariyle farklı farklı ve sürekli hareket halindedirler. Bu atomların birbirlerine çarpmalarından rastgele bütünler oluşur ve bunlar özel bir yapıda toplanır ve bu âlem oluşur. Ancak tikel durumlar bu rastgele oluştan uzaktır. Özetle Râzî'ye göre Demokritos, âlemin ilkesinin *rastlantı* olduğu ve âlemin rastlantı sonucu oluştuğunu bununla

⁶⁶⁶ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/653 vd.; *el-Mulahhas*, vr.97b; krş. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, I/85 vd.

⁶⁶⁷ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/655-656.

⁶⁶⁸ Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi*, s.156 vd.

birlikte, hayvanlar ve bitkilerde olduğu gibi tikel durumların rastlantı sonucu değil doğa ile zorunlu olarak şekillendiğini savunmaktadır.⁶⁶⁹

İbn Sînâ'nın eleştirilerini tekrarlayan⁶⁷⁰ Râzî'nin Demokritos eleştirisi, Demokritos'un âlemin rastlantı sonucunda oluşmakla beraber tikel durumların belli bir doğayla hareket ettiği anlayışından hareket etmektedir. Buna göre rastlantı, tabiî bir durum için olduğu kadar iradî ya da zorlamalı durumlar için de arazî bir gayedir. Zorlamalı bir durum sonsuza kadar süremeyeceğine göre bir doğaya da bir iradede son bulur. Bu doğa ve iradenin rastlantıdan önce olduğunu dolayısıyla âlemin sebebinin doğa ya da irade olduğunu gösterir. Doğal şekilleri benzer olan atomların hareketleri tek bir yöne doğru olduğundan hareketle aralarında bir çarpışma gerçekleşemeyecektir. Gerçekleşse bile çoğunlukla aynı sonucu vermesi mümkün değildir. Fakat gözlemler, semavî cisimlerin farklı tabiatları ve kuvvetleri olduğu halde aynı durum üzere olduklarını göstermektedir. Demokritos tek bir düzen üzere gerçekleşen göksel cisimlerin bekası gibi daimî bir durumu rastlantısal olarak kabul ederken, yöntemleri ve yolları değişik olan hayvan ve bitkilerin durumlarını ise muayyen bir gaye olarak kabul etmektedir ki esasen tersini kabul etmesi daha uygun olabilirdi.⁶⁷¹

Râzî'nin gâî illetle ilgili ele aldığı onun hayır ve cömertlikten farkı ve belli bir gayeye binaen hareket eden varlığın eksik olduğu konuları ise metafizik karakterleri nedeniyle metafizik kısmında Allah'ın iradesi ve kudreti çerçevesinde ele alınacaktır.

3.2. Nedensellik Eleştirisi

el-Mebâhisü'l-meşrikiyye ve *el-Mulahhas*'da fizik nedenler üzerine yazılanlar İbn Sînâ'nın görüşlerinin tekrarı mahiyetindedir ve bu görüşlere dair itirazlar son derece sınırlıdır. Ancak metafizik neden kavramı çerçevesinde sudûr, illetin malûlünü gerektirmesi ve gaye nedeni olan bir fâilin eksik olduğu konuları doğrudan eleştiriler çerçevesinde ele alınmaktadır. *Şerhu'l-İşârât*'ta ise dört neden kısaca verildikten sonra sadece tabiî kuvvetlerin fâil neden olmaları konusu eleştirilmekte ve ardından varlığın illeti olarak Tanrı ve ilgili konular incelenmektedir.⁶⁷² Bu nedenle Râzî'nin fizik düzeydeki nedensellik eleştirilerini *Tefsir*'inden hareketle ele almak istiyoruz.

⁶⁶⁹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/659; krş. Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi*, s.156.

⁶⁷⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik*, I/84 vd.

⁶⁷¹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/659; *el-Mulahhas*, vr.98a.

⁶⁷² Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.491 vd.

Gazzâlî gibi Râzî de nedensellik düşüncesinin kaynağının gözlem olduğunu belirtir. Çocuğun bir anne ve babadan dünyaya geldiğini gözlemleyen insanlarda bu gözlem sayısının artması, çocuk ve anne arasında nedensellik bağı olduğu konusunda bir vehim oluşturur.⁶⁷³ Tanıdığımız kişi gözlerimizi kapatıp açmamız anında ona benzer başka biri olarak yaratılmış olabilir, havada uçan sinek melek, evde bırakılan çocuk mantık ve aritmetikte uzman bir kişi olabilir, taşlar altın yakut vb. olabilir. Bunların hepsi fâil-i muhtâr için mümkündür.⁶⁷⁴ Bu örnekler bir yandan epistemolojik çerçevede bedihî bilgilerin kesinliği konusunda şüpheleri ifade ederken, diğer yandan da fizik çerçevede cisimlerin bir tabiatlarının olup olmadığı ile ilgilidir.

Cismin kendisinden ya da Allah tarafından yaratılan bir tabiatın fiilleri işlemesi Râzî açısından dinen sakıncalıdır. Bununla beraber bir fiilin Allah'ın yarattığı tabiat tarafından yapılması ile Allah'ın âdeti gereği bir cismi sebep kılarak yaratması arasında da fark vardır. Allah âdeti gereği, yemek yemeyi tokluğa, su içmeyi susuzluğa, ateşi ise temas ettiği şeyi yakmasına sebep kılması gibi bir gökcismine âdeti gereği dünyadaki belli bir olayın meydana gelmesi için sebep kılar. Böyle bir görüşün dinî açıdan bir sakıncası yoktur.⁶⁷⁵ Benzer şekilde İbrahim (as) ve Nemrut arasında geçen tartışma örneğinden hareket eden Râzî, İbrahim(as)'in, "Benim Rabbim diriltir ve öldürür." sözüne karşılık Nemrut, "Ben de diriltir ve öldürürüm."⁶⁷⁶ cevabından hareketle Allah'ın felekler ve diğer çeşitli sebeple vasıtasıyla öldürüp dirilttiğini, bu vasıtaları da yaratanın Allah olduğunu belirtir.⁶⁷⁷

Fizikî boyuttaki nedenselliğin kabulü cisimlerin kendilerine özgü tabiatları olduğu fikrinden kaynaklandığı için örneğin; Aristo ve İbn Sînâ tabiatın her cismin cevherini ve cevherinden kaynaklanan hareketi ifade ettiğini belirtirler. Bundan dolayı cisimlerde arazî olarak değil zâtî olarak bulunun tabiat, cisimlerde sukûn ve hareketin ilkesi ve fâil nedenidir.⁶⁷⁸ Râzî, "... ve onunla her türlü meyve çıkardık..."⁶⁷⁹ ayetinin tefsirinde tabiat fikrini kabul ve reddin nedensellik açısından önemine güzel bir örnek vermiştir: Filozofların çoğuna göre Allah, suya tabî bir kuvvet vermiş, bu tabî kuvvet ise suyun toprakla karışması sebebiyle farklı hallerin ve tabiatların meydana gelmesini sağlamaktadır. Kelamcılar ise meyvelerin sudan doğmadıklarını, aksine suyun toprağa karışmasıyla Allah'ın ilahî âdetini meyvelerin vasıtasız

⁶⁷³ Râzî, *Tefsir*, XXX/115.

⁶⁷⁴ Râzî, *Muhassal*, s.32-33.

⁶⁷⁵ Râzî, *Tefsir*, XXXI/31.

⁶⁷⁶ Bakara 2/258.

⁶⁷⁷ Râzî, *Tefsir*, VII/26.

⁶⁷⁸ Aristoteles, *Fizik*, s.51, 93.

⁶⁷⁹ A'raf 7/57.

olarak yaratılması şeklinde yürütmesi sonucunda ortaya çıktıklarını belirtirler. Çünkü kelamcılara göre suyun ve toprağın tabiatı birdir. Bundan dolayı tek bir toprak parçasından özellikleri farklı farklı olan meyveler ortaya çıkması, toprağın ve suyun tabiatından değil, ancak fâil-i muhtâr Allah'ın onları var etmesi sebebiyledir.⁶⁸⁰

Hiz. İbrahim'in ateşten kurtulması konusundaki tartışmalar Râzî'nin Allah'ın âdeti tabiat ve neden fikirleri çerçevesindeki konumunu göstermesi açısından kayda değerdir. Ateşin Hiz. İbrahim'i yakmaması, a) ateşin soğutulması, b) Hiz. İbrahim'in ateşin yakmayacağı derecede soğutulması, c) ateşin Hiz. İbrahim'i yakmasını engelleyecek bir engel yaratılması şeklinde üç ihtimalle açıklanabilir. Bu açıklamalara bazı tabiiler, a) dördün tabiatındaki çift oluş nasılsa ateşin tabiatının hararet olması, b) insan mizacının belli bir ısı değişimine izin vermesi ve c) ateşin ateş olarak kaldığı halde yakmamasının tabiatı gereği imkânsız olduğundan hareketle karşı çıkmışlardır. Râzî'nin cevabı, cisimlerin bazı özelliklerinin olduğu üzerine kuruludur ki bu kelam ve felsefe arasında orta bir nokta sayılabilir. Buna göre ateşin harareti azlığı ve çokluğu kabul eden bir keyfiyettir. Onun harareti körüklendiğinde demiri eritebilir. Ateşin, ateş olarak kalarak sıcaklığının insana eziyet vermeyecek derecede azaltılması mümkündür. Ama dördün çift olmasındaki çift oluş ne artar ve ne de eksilir. Bu kanıt ateşin ve onun hararetinin farklı olduğunun göstergesidir. Su nasıl su olarak kaldığı halde onun soğukluğu ondan giderilebiliyorsa, ateş de ateş olduğu halde yakmayan bir nur olabilir. Ateşin ateş olarak kalması halinde yakması gerektiği fikri ise bir alışkanlıktan ibarettir.⁶⁸¹

Bu eleştirileri ile birlikte Râzî cisimlerde bir takım güçlerin bulunduğunu kabul ederek bu güçlerin nedenini araştırmaktadır. Ateşin yaktığını ama mıknatıs gibi bir çekim gücüne sahip olmadığı örneğinde olduğu gibi bir cisimde birçok gücün bulunması mümkün iken onda sadece belirli güçler bulunmaktadır. Buna göre Râzî cisimliklerinde mütecanis olan cisimlere belirli güçlerin Allah tarafından verildiğini kabul etmenin taraflar arasındaki nedensellik problemini çözeceğini belirtmektedir.⁶⁸²

⁶⁸⁰ Râzî, *Tefsir*, XIV/149; Benzer bir örnek hak. ay. bk. XIV/145.

⁶⁸¹ Râzî, *Tefsir*, XXV/53-54.

⁶⁸² Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, vr.90a vd.

4. Hareket

4.1. Hareketin Tanımı

Aristo, *Fizik* kitabında doğanın hareketin bir ilkesi olduğunu, bundan dolayı hareketin araştırılması gerektiğini, hareketi araştırmanın da yer, mekân ve zaman kavramlarını araştırmayı gerekli kıldığını belirtir.⁶⁸³ İbn Sînâ doğa kavramını cismin hareketinin ve durağanlığının ilk ilkesi olarak tanımlar.⁶⁸⁴ Hareket konusunda çoğunlukla İbn Sînâ'yı izleyen Râzî var olanların tüm yönleriyle bilkuvve olmasının imkânsız olduğunu, çünkü varlığının ve oluşunun bilkuvve olamayacağını belirtir. Dolayısıyla var olanlar ya bütün yönlerden bilfiildir (Râzî'nin örneğinde bu Allah Teâlâ'dır.), ya da bir yönden bilfiil diğer yönden bilkuvvedir. Bilkuvve olanın bilfiile çıkışı ya aniden olur ki buna varlığa gelişi ifade etmek üzere oluş (kevn), yok oluşu ifade etmek üzere bozuluş (fesad) denir, ya da tedricî bir şekilde olur ki bu da hareket olarak isimlendirilir. Dolayısıyla hareketin hakikati yaratılışı, meydana gelişi, kuvveden fiile adım adım veya anlık çıkışı ifade etmektir. Râzî, İbn Sînâ'dan naklen bu tanımın geçmiş filozoflar tarafından eleştirildiğini çünkü hareketin anlık çıkış olarak alınması durumunda anlık kelimesinin anda meydana çıkışı ifade ettiğini, anın ise zamanın bir sınırı olduğunu, zamanın ise hareketin miktarı olarak tanımlandığını dolayısıyla bir kısırdöngünün olduğunu belirtir. Diğer yandan hareket eğer tedricilikle adım adım kuvveden fiile çıkışı ifade ediyorsa yine zamandan bağımsız olarak tanımlanamaz ve zaman da hareketin ölçüsü olarak tanımlandığına göre yine bir kısırdöngü söz konusudur.⁶⁸⁵

Bu eleştirinin tamamlayıcısı olarak burada “oluş” ve “tedricî meydana gelme” konusunda Râzî'nin bir eleştirisini zikretmek gerekmektedir. Mutahhari bu eleştirinin, İslam felsefesinde hareket ve zaman konusunda daha sonra geliştirilen bazı teorilerin de başlangıç noktasını oluşturduğunu belirtmektedir. Örneğin; Molla Sadra'nın zamanın maddenin dördüncü boyutu olduğu şeklindeki teorisi Râzî'nin eleştirileri üzerine yapılan araştırmaların bir sonucudur. Yine O, Mir Damad'ın oluş-zaman ilişkisine dair görüşlerinin de Râzî'nin ortaya

⁶⁸³ Aristoteles, *Fizik*, s.94.

⁶⁸⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Fizik*, I/35.

⁶⁸⁵ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/669 vd.; *el-Mulahhas*, vr.99a; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/32; İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Fizik*, I/99-100; Râzî'ye göre bu soruna bazı bilginler şöyle güzel bir cevap vermişlerdir: Anlık, ansızlık ve tedricilik, hissin yardımıyla elde edilen ilksel tasavvurlardır. İşte bu tür ilksel tasavvurları, zamanın ve anın sebebini tanımlayarak bilebiliriz ki bu da burhân gerektirir. İşte önce hareketin, anlık ve tedricilikle tanımlanması; sonra da hareketle, ilksel tasavvurlar olan anlığın ve tedriciliğin sebebi olarak anın ve zamanın tanımlanması mümkündür. Bu da kısırdöngü gerektirmez. Razi, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/670.

attığı bu problem sayesinde ortaya çıktığını belirtmektedir.⁶⁸⁶ Râzî bir şeyin kuvveden fiile tedricî olarak çıkışı konusunda filozoflar arasında ittifak olduğunu fakat kendisinin bu konuda bir şüphesi olduğunu belirtmektedir. Bu şüpheyeye göre; tedricî olarak oluş anlamsızdır. Tedricî olarak oluştuğunu düşündüğümüz her şey gerçekte ansızın meydana gelmektedir. Çünkü oluşan şey parçalara sahip olduğundan ve bu parçalar biri diğerinden sonra gelecek şekilde ansızın var olduklarından biz gerçekte zaman boyutunda ve tedricî olarak o şeyin ortaya çıktığını zannediyoruz. Oysa birkaç şey, her biri ansızın önceki ve sonrakinden bağımsız olarak meydana gelmekte ve ayrı olarak varolmaktadır, olmayan ise yoktur. Bu yüzden hareket, kuvveden fiile geçişin olmadığı ve hiçbir hareketin gerçekte olmadığı parçalardan oluşan bir hakikattir.⁶⁸⁷

Hareketin tedricilik olarak tanımlanması durumunda meydana gelen kısır döngüden kurtulmak için Aristo ve İbn Sînâ, hareketi bilkuvve olmak bakımından bilkuvve cismin ilk yetkinliği olarak tanımlamışlardır. Ne var ki Râzî'ye göre bu da bir eksik tanımdır.⁶⁸⁸ Onun anlatımıyla Aristo'ya göre hareket cisim için meydana gelmesi mümkün olan bir durumdur. Bu mümkünün meydana gelmesi ise yetkinliktir (kemâl). Fakat başkasına yönelme durumu hariç hakikatinin olmaması bakımından diğer yetkinliklerden ayrılmaktadır. Bu yetkinliğin ona yönelip meydana gelebilmesi ve onda olabilmesi için mümkünü talep eden bir durumunun olması gerekir. Bu yöneliş devam ettiği müddetçe ondan bir şey bilkuvve olarak geriye kalır. Bu da hareketin hüviyetinin bilkuvve olarak kalan durumuna ve tamamıyla bilfiil meydana gelmemesine bağlı olması demektir. İşte bu ilk yetkinliktir. Diğer yetkinliklerde ise bu özellikler bulunmaz. Örneğin bilkuvve bir kare, bilfiil kareye dönüştüğünde, kare olması bakımından onun mahiyeti başka bir şeyi gerektirmediği gibi meydana gelmesiyle ondan geriye bilkuvve bir şey kalmaz.⁶⁸⁹

Râzî hareketin ilk yetkinlik olmasına da itiraz etmektedir. Râzî'ye göre cisim bir mekânda olduğu zaman ve başka bir mekânda da meydana gelmesi mümkün (mümkinü'l-husûl) olduğu zaman cisimde iki imkân söz konusudur. Birincisi işte bu başka mekândaki meydana gelişin imkânı, diğeri de o mekâna yöneliş imkânıdır. Bu ikisi de yetkinliktir. Mekâna

⁶⁸⁶ Mutahhari, Murtaza, *Felsefe Dersleri (I)* (trc. Ahmet Çelik), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s.159-161; Mutahhari, Râzî'nin "imâmü'l-müşekkikîn" (şüphecilerin imamı) niteliğine atıf yapmak üzere "Fahr-i Râzî şahsen ilgi çeken bir filozofa yaraşır müspet teori ve görüşlere sahip değilse de, onun menfî görüşleri ve şüpheleri felsefî meselelerin ilerlemesine fazlaca etki etmiştir." demektir. Mutahhari, *Felsefe Dersleri (I)*, s.70-71.

⁶⁸⁷ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/671-672; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/36-37; Mutahhari, *Felsefe Dersleri (I)*, s.159.

⁶⁸⁸ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/671; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, I/101-102.

⁶⁸⁹ Râzî, *el-Mulahhas*, vr.99a. Aristoteles, *Fizik*, s.93, 94 vd.

ulaşmanın (vusûl), anlık olarak değil de tedricî olarak gerçekleşmesi için yönelişin (teveccüh), ulaşmadan (vusûl) daha öncelikli olarak kabul edilmesi gerekir. Bu demektir ki yöneliş kuvve halindeki cismin ilk yetkinliğidir ama tüm yönlerden değil. Dolayısıyla hareket, bir cismin cisimliğinde ilk yetkinliği değil, bilkuvve olması yönünden bilkuvve ilk yetkinliğidir.⁶⁹⁰

Eflâtun'un "hareket, eşitlikten çıkıştır." şeklindeki eksik tanımı ise bir andaki halinin öncesi ve sonrasındaki haline eşit olmaması bakımından bir şeyin oluşu anlamındadır.⁶⁹¹ *el-Mulahhas*'da bu tanımı daha da açıklayan Râzî, Eflâtun'un tanımını hareketin tanımıyla ilgili söylenenlerin en güzeli olarak niteler. Buna göre hareket anlardan bir an farz edilmemesi bakımından cismin oluşundan ibarettir. Aksi takdirde cismin durumu öncesinde ve sonrasındaki durumundan farklı olur. Anın öncesi ve sonrasının tasavvurunun, zamanın tasavvuruna uygun olduğu söylenebilir. Ancak hareketin tasavvuruna uygun bir şey yoktur. Çünkü bu tür durumların tasavvurları apaçık ilkseldir ve herhangi bir tarife muhtaç değildir.⁶⁹²

Pisagor'un eksik tanımı ise hareketin değişim/başkalaşım (teğayyür) olduğu şeklindedir ki bu eksik tanım, bir şeyin sıfatlarından birinin her anın öncesinde ve sonrasında başka başka olmasına işaret etmektedir.⁶⁹³ Râzî Pisagor'un hareketin değişim olduğu şeklindeki tanımını tek bir şeyin kuvveden fiile tedricî olarak çıkışının anlaşılabilir olup olmadığını sorgulayarak reddetmektedir. Buna göre Râzî bir nesnede yeni bir şey meydana gelmiyorsa ya da bir şey ondan yok olmuyorsa o nesnede değişimden bahsedilemeyeceği için değişim, nesnede yeni bir şeyin meydana gelmesi ya da nesneden bir şeyin yok olması şeklinde olmaktadır.

Buna göre yok olan bir şeyin sonradan varlığa geldiğini düşünürsek bu onun varlığının başlangıcıdır. Başlangıç ise bir parçası diğerinden önde gelemeyeceği için bölünemez. Bu ilkeye göre sonradan varlığa gelen şeyin varlığı ya nesnenin başlangıcında vardır ya da yoktur. Eğer sonradan varlığa gelen şey, nesnenin başlangıcında yok ise nesnenin yokluğunda sonra olandır, yoksa nesnenin varlığının başlangıcında değildir. Eğer onun varlığı başlangıçta meydana geldiyse ondan geriye kuvve halinde kalan olacaktır ya da kuvve halinde bir şey kalmayacaktır. Kuvve halinde bir şey geriye kalmıyorsa bu şeyin ilk yaratılışta meydana çıktığını, bu çıkışın yavaş yavaş değil anlık olduğunu gösterir. Eğer varlığa gelen şeyin kuvve halinde bir şey geriye bıraktığını düşünürsek, geriye kalan ile varlığa gelenin aynı olduğunu aynı şeyin hem var hem yok olamayacağı nedeniyle düşüneyiz. Dolayısıyla kuvve halinde kalan başka bir şeydir. Bu

⁶⁹⁰ Râzî, *el-Mulahhas*, vr.99b.

⁶⁹¹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/671; İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Fizik*, I/101-102.

⁶⁹² Râzî, *el-Mulahhas*, vr.99b.

⁶⁹³ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/671; İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Fizik*, I/101-102.

da varlığa gelenin başlangıçta anlık olarak meydana geldiğini, varlığa gelmeyen ise tamamen yokluk olduğunu gösterir. Dolayısıyla burada bir şey yoktur ki o tedricî olarak meydana gelsin. Aksine burada birbirini izleyen durumlar söz konusudur. Sonuç itibarıyla Pisagor'un hareketin değişim olduğu tanımını reddeden Râzî'ye göre değişim, zâtında bütün olan bir şeyin tedricî olarak meydana gelmesi değildir, bununla birlikte parçaların tedricî olarak farklı zamanlarda anlık meydana geldiğini ve bunların birbirini izlediğini söylemek mümkündür. Çünkü Râzî'ye göre zâtında birlik olan bir şey ya anlık olarak tamamıyla meydana gelir, ya da tamamıyla yokluktur.⁶⁹⁴

Zenon ve Parmenides olduğunu *el-Mulahhas*'dan öğrendiğimiz *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de sonrakiler denilen bazı filozofların hareketi, mesafelerin sınırlarında birbirini izleyen müteakip meydana gelişler (husûl) şeklinde tanımlamaları da Râzî tarafından eleştirmektedir. Çünkü bu meydana gelenlerin her biri birden fazla anlarda bulunuyorsa, bunlar hareketli değil karar kılmış meydana gelişlerdir. Meydana gelişler daha fazla anlarda değilseler, burada hareket değil birbirini izleyen anlık durumlar söz konusudur. Aynı şekilde bu meydana gelişlerin hiçbiri ilk yetkinlik değil, ikinci yetkinliklerdir. Çünkü hareket meydana gelişlerin kendisi değil, onların muayyen bir uzay alanındaki davranışdır.⁶⁹⁵ *el-Mulahhas*'da Zenon'a atfen aynı anlama gelecek şekilde hareketin kat etme şeklindeki anlamı ve bunu destekleyen argümanlar için Râzî, “bana göre evlâ olan Zenon'un zikrettiği şeylerin zarûriler konusunda şüphe uyandırmak olduğunun söylenmesidir. Dolayısıyla cevabı hak etmiyor.” demektedir.⁶⁹⁶

Pisagor, Eflâtun, Aristo ve Zenon'un hareket tanımını nakledip eleştirdikten sonra Râzî, İbn Sînâ'nın hareket ile ilgili görüşlerini nakletmekte ve bazı problemli noktaları sıralamaktadır. Râzî'nin naklettiği şekliyle İbn Sînâ'ya göre (*el-Mulahhas*'da Aristo'ya göre⁶⁹⁷) hareket iki anlam için kullanılan bir isimdir. Birincisi başlangıçtan sona doğru hareket edenin akledilir bitişik durumudur. Kendisine doğru hareket ettiği sona ulaşmadığı müddetçe tamamıyla var olmadığı için, sona ulaşınca da kesildiği için bu anlamıyla hareketin dış dünyada bir varlığı yoktur. Bu anlamıyla hareket zihindedir. Çünkü zihin hareketlinin terk ettiği ilk mekâna ve ulaştığı ikinci mekâna nispetiyle suretlerini oluşturur ve bunların toplamını dış dünyada olmadığı halde tek bir hareket gibi algılar. İkincisi ise dış dünyada varlıksal bir durumdur ki bu

⁶⁹⁴ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/671-672; *el-Mulahhas*, vr.99a.

⁶⁹⁵ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/674; *el-Mulahhas*, vr.99b, 100b.

⁶⁹⁶ Râzî, *el-Mulahhas*, vr.100b.

⁶⁹⁷ Râzî, *el-Mulahhas*, vr.100a.

da cismin başta ve son da değil ortada olma durumudur. Bu durum nesne hareketli olduğu müddetçe devam eden bir durumdur ve asla bir değişme değildir.

Hareketin bir zamanda meydana gelişinin anlamı ise iki şekilde anlaşılabilir. Başlangıçtan sona doğru hareket edenin akledilir bitişik durumu şeklindeki birinci anlamıyla hareket zamandadır. O hareketin zamandaki varlığı da durumların mazideki varlığı tarzındadır. İkincisinde, hareketin başlangıç ve son arasındaki orta olma şeklindeki ilk yetkinlik durumunda ise zamanla örtüşme anlamında değil, aksine mesafenin kat edilmesinin zamanla örtüşmekten bağımsız olamaması anlamındadır. Bu durumda zamanın varlığı sonradandır. Yoksa zamanın her anında sabit olup onda sürekli olduğu anlamında değildir.⁶⁹⁸

Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın bu görüşlerinde bazı problemler vardır. İlk olarak İbn Sînâ hareket için dış dünyada varlığı yoktur demektedir. O halde nasıl oluyor da dış dünyada var olan zamanla ölçülüyor. Aksine hareket İbn Sînâ'ya göre zamanın mahallidir ve onun illetidir. Dolayısıyla yok olan nasıl oluyor da var olanın mahalli ve illeti olabiliyor? Ancak denilebilir ki zamanın da varlığı dış dünyada değil zihindedir. Oysa İbn Sînâ bu görüşü de kabul etmemektedir. Diğer yandan Râzî ilk anlamıyla hareketin varlığının geçmişteki varoluş tarzıyla zamanda olmasını da sorgulamaktadır. Çünkü İbn Sînâ'ya göre hareketin asla bir varlığı olmamakla beraber, bir şeyin mazide meydana gelmesi demek, o şeyin mazideki anlardan birinde meydana gelmiş olması demektir.⁶⁹⁹

Râzî'in problem olarak gördüğü ikinci nokta, İbn Sînâ'nın mutlak ortanın küllî bir durum olmasından ve küllîlerin dış dünyada varlıklarının olmamasından dolayı, hareketin mutlak orta olarak tanımlanamayacağı, eğer böyle tanımlanırsa muayyen bir hareketin muayyen bir uzay alanında olmuş olacağı, bölünemeyen bir ana ait olacağı, o anları takip eden onun başkası olacağından sonuçta hareketin varlıkların birbirini izleyen anlık durumlarından mürekkep olacağı şeklindeki anlayışıyla ilgilidir. Oysa Râzî'ye göre nasıl ki tek bir beyazın varlığa geldiğinde bir anda varlığı varsa ve devam eden zamanda bir devamlılığı varsa, aynı şekilde hareket de zikredilen ortadan ibarettir, anda var olan bir durumdur ve zamanın devamlılığıyla devamlıdır.⁷⁰⁰

Râzî İbn Sînâ'nın ortadaki meydana gelişin küllî bir durum olduğu ve küllî olanın da dış dünyada bulunamayacağı anlayışını da eleştirmektedir. Çünkü Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın

⁶⁹⁸ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/672; *el-Mulahhas*, vr.100a; İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Fizik*, I/103-104.

⁶⁹⁹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/673-674.

⁷⁰⁰ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/674; *el-Mulahhas*, vr.100b.

bahsettiği ortalık ancak mesafenin iki sınırının farklı olduğunun söylenebilmesi için sayısal olarak çoklukta gerçekleşebilir. Oysa mesafe tek bir süreklilik olduğundan kat edişler ve sınırlar meydana gelişin gerekleri olamaz. Bu durumda hareketlinin tek bir türde olan zamanda olmasından dolayı başlangıç ve son arasındaki ortalık ancak sayısal olarak tek bir durum olarak gerçekleşebilir. Çünkü cüzî kendisinde ortaklığın gerçekleşmesini meneden kavramdır. Sayısal olarak kendisine doğru olanın, kendisinde olanın, zamanın ve konumun birliğiyle beraber orta kavramı, kendisinde ortaklığın gerçekleşmesini meneder. Dolayısıyla orta kavramı, İbn Sînâ'nın iddia ettiği gibi küllî değil, cüzî bir durumdur.⁷⁰¹

Hareketle ilgili bu başlık altında birkaç noktaya değinelim. Râzî İbn Sina'yı takiben hareketin vakî olduğu kategorileri dört ile sınırlamaktadır. Bunlar nicelik: seyrelme (tehalhül) ve yoğunlaşma (tekâsüf) hareketi; nitelik: dönüşüm (istihale) hareketi; yer ve konumda harekettir.⁷⁰² Konumda hareket ise bilindiği gibi Aristo ve birçok şarih tarafından kabul edilmemektedir. Zira Aristo'nun "Madem tözde, görelilikte, etkinlikte ve edilgenlikte [devinim] yok, nitelikte, nicelikte ve yerde devinim olması kalıyor geriye; çünkü bunların hepsinde karşılıklı var."⁷⁰³ şeklindeki pasajı onun sadece üç kategoride hareketi kabul ettiğini göstermektedir. Simplicius dışındaki Helenistik şarihler de genellikle, hareket konusunda Aristo'nun kabul ettiği bu üç kategori dışında bir kategori saymamışlardır.⁷⁰⁴ Bundan dolayı Râzî, İbn Sînâ'nın konumdaki hareketi kendinden önce kimsenin üzerinde durmadığı ve ilk defa kendisinin ortaya çıkardığı bir izlenim verdiğini söylemektedir. Ancak Râzî'ye göre bu doğru değildir, çünkü İbn Sînâ'dan önce Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâil* adlı eserinde feleklerin hareketlerinin "dairesel konum hareketi" olduğunu söylemiştir.⁷⁰⁵

Râzî, İbn Sînâ'yı takip ederek cevher, görelilik, zaman, etkinlik ve edilginlik kategorilerinde hareketin gerçekleşmediğini belirtir.⁷⁰⁶ Bununla birlikte onun bazı konulara ve delillere itiraz ettiğini ve bazı konularda da karar kılmamış görüşleri ileri sürdüğünü görüyoruz.

⁷⁰¹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/675.

⁷⁰² Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/688; *el-Mulahhas*, vr.101b.

⁷⁰³ Aristoteles, *Fizik*, s.229.

⁷⁰⁴ Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi*, s.228-232.

⁷⁰⁵ Râzî, *el-Mulahhas*, vr.103a; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/701; krş. Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri: 'Uyûnü'l-mesâil*, s.121 (Kaya, Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul 2003 içinde, s.117-126); krş. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik*, I/129-132.

⁷⁰⁶ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/688; *el-Mulahhas*, vr.101b.

4.2. Sükûn ve Hareketin Çeşitli Açılardan Taksimi

Râzî'ye göre, bir cisim mekânında hareket etmiyorsa, iki durumu vardır. Birinci durum mekânda meydana gelişi süreklidir ve ikinci durum ise hareket etme doğasına rağmen hareketinin yokluğudur. Cismin bir mekânda kararlı bir şekilde varlığı, yer kategorisinde varlığa ait (sübûfî) bir durumdur. Cismin hareket etme doğasına rağmen hareketinin yokluğu ise yokluğa ait (ademî) bir durumdur. Bazıları her iki duruma da sükûn demelerine rağmen bu lâfzî bir konudur. Filozofların üzerinde ittifak ettikleri sükûn tanımı ise hareket edebilme doğasına rağmen hareketin yokluğudur. Râzî'ye göre tanımda “hareket edebilme doğasına rağmen” kaydı felekler ve mufarıkların ayrılması için konulmuştur. Çünkü unsurlar ve felekler, doğalarında hareket olmaması bakımından hareketli olmadıkları gibi dolayısıyla sakin de değildir, kendi uzay alanlarında sabittirler.⁷⁰⁷

İbn Sînâ *Fizik*'te hareket ve mekân gibi tabiî durumlara ilişkin arazları ve bunların birbirleriyle bağıntılarını ve bu bağıntılara eklenen başka durumları araştırdığı bölümde hareketi çeşitli açılardan taksime tabi tutmaktadır. Râzî de İbn Sînâ'yı takiben hareketi çeşitli açılardan ele alır. Hareket şahıs, tür ve cins açısından sayısal olarak birdir. Hareket daha hızlı ve daha yavaş olabilir; mekânına mutabık olabilir ya da mutabık olmayabilir; harekette zıtlık olabilir, olmayabilir; hareket dairesel, doğrusal ve ikisinden mürekkep olabilir ve son olarak hareket zâtî ve arazî olabilir ki bu da hareketin tabiî, iradî ve kasrî türlerini incelemektedir.⁷⁰⁸

Hareketin zâtî olmasının anlamı tabiî, kasrî ve iradî sebeplerle cismin hareketidir. “*Hareket eden her cismin hareketi bir sebebe dayanır.*” şeklindeki doğa bilimi ilkesine göre; hareket eden her cismin hareket sebebi ya dışarıdan bir sebeptir ki bu zorlamalı (kasrî) hareket diye isimlendirilir; ya da cismin kendisindeki bir sebeptendir. Eğer cismin kendisinde olan bu sebep, boyun eğme (teshir) yoluyla ve tek bir yön üzere hareket ettiriyorsa bu tabiat diye isimlendirilir. Eğer sebep, iradeli ya da iradesiz çeşitli hareketlere ya da iradeli bir harekete neden oluyorsa nefis diye isimlendirilir.⁷⁰⁹

Kendisinden ortaya çıkan hareketin şuurunda olmayan cisimde var olan kuvvet, tek bir yol üzere ve tek bir şekilde gerçekleşir. İşte bu tabiî hareket diye isimlendirilir. Örneğin; yeryüzündeki bir cismin tabiî hareketi ancak onun tabiî mekânının dışında bulunması şartıyla ve şuursuz olarak tek bir tarzda gerçekleşir. Nebatî nefsin hareketi ise kendinden ortaya çıkan

⁷⁰⁷ Râzî, *el-Mulahhas*, vr.104a; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/712-715.

⁷⁰⁸ Râzî, *el-Mulahhas*, vr.104b vd., 108a.

⁷⁰⁹ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/28 vd.; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/736 vd.

hareketin şuurunda değildir ancak bu hareket muhtelif tarzlarda ve muhtelif sonuçlarla ortaya çıkan bir harekettir. Örneğin; bir bitkinin kalınlığı, uzunluğu, derinliği itibariyle farklı suretlerde ve şekillerde olabilir. Cismanî felekî nefsin hareketinde ise şuur söz konusudur, fakat hareket tek bir tarzda gerçekleşir ve tek bir sonuca sahiptir. Hayvânî nefsin hareketi ise şuurludur, farklı tarzlarda gerçekleşir ve çeşitli sonuçları olan bir harekettir.⁷¹⁰ Râzî aynı tasnifi başka bir şekilde vermektedir. Buna göre bir cismin hareketi dışarıdan ise bu zorlamalı (kasrî) hareket, eğer kendinden kaynaklanıyorsa bu da kendinden (nefsî) dolayı harekettir. Emre boyun eğme (teshîr) yoluyla tek bir yön üzere olan hareketin sebebi tabiat, iradeli ya da iradesiz çeşitli hareketlerin veya tek bir yönde iradeli hareketin sebebi ise nefis olarak adlandırılır.⁷¹¹

Râzî'ye göre cismin tabiatı mutlak anlamda hareketin sebebi değildir. Çünkü tabiat zâtın sabit bir durumudur. Eğer cismin sabit bir durumu olan tabiat mutlak anlamda hareketin sebebi olsaydı hareket zâtın sabit bir durumu olurdu ki bu böyle değildir. Yer kategorisinde yükseğe atılan taş, nitelik kategorisinde zorlamalı olarak ısıtılan su örneklerinde olduğu gibi, tabiat cisme tabiî olmayan bir durum iliştiği zaman hareketi gerektirir. Hareketin parçaları istenilen durumun yakınlık ve uzaklığına göre değişiklik gösterir ki o zaman istediği uygun duruma ulaştığı zaman hareket sona erer.⁷¹²

Râzî yer kategorisinde yukarı doğru atılan taşın yere düşmesinin sebebinin taşın doğal merkezini istemesi, herhangi bir mekânı istemesi ya da yeryüzünün bütünlüğünü istemesinden hangisi olduğu konusunda problem olduğunu belirtmektedir. Taşın düşmesinin doğal merkezi istemesi, herhangi bir mekânı istemesi ya da yeryüzünün bütünlüğünü istemesi Râzî'ye göre çeşitli nedenlerle mümkün değildir. Taşın yeryüzünün bütünlüğünün çekimiyle düşmesi ise bir şeyin kendi türünde ortak olduğu bir şey tarafından edilgin kılınamaması nedeniyle mümkün değildir. O halde hareketi doğuran nedir? Taşın düşüşünü sağlayan doğal olmayan mekândan kaçış sebebiyle mi yoksa doğal olanın talebiyle mi gerçekleşmektedir?⁷¹³ Râzî'ye göre hareketi sağlayan doğal olanın istenmesidir. Çünkü tabiî hareket cismin doğal mekânını ister ve doğal olmayan mekânından da kaçır. Hareket sadece kaçışla gerçekleşseydi, herhangi bir yöne doğru hareket etmek başka bir yöne doğru hareket etmekten daha öncelikli olmazdı.⁷¹⁴

⁷¹⁰ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/29-30.

⁷¹¹ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/30-31; krş. İbn Sînâ, *'Uyûnû'l-hikme*, s.13-15.

⁷¹² Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/737; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik II* (trc. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s.165-166.

⁷¹³ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/737; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, II/170-172.

⁷¹⁴ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/737-739; *el-Mulahhas*, vr.108a.

4.3. Zorlamalı Hareket

İbn Sînâ gibi Râzî de zorlamalı hareketi (meyl-i kasrî), hareketlinin dışındaki bir sebebe dayanan hareket olarak tanımlar ve atılan ve yuvarlanan taş örneklerini verir. Atılan bir taşın nasıl hareket ettiği noktasında dört görüş vardır: a) Öndeki hava atılan taşın arkasına geçer ve atılan taşı ileri doğru iter. b) Zorlayıcı havayı ve atılan taşı birlikte iter, fakat hava arkaya geçer ve süratlenir. Kendisinde konu olan cismi kendisiyle birlikte çeker. c) Hareket ettiren hareketi yapar, bu hareket ikinciye doğurur (tevellüt) ve bu böyle sürer gider. d) Hareket ettiren hareketliye özel bir tarzda hareket ettiren bir güç aktarır. Bu aktarılan güç, içinden geçilen havanın direnciyle tabîi güce yenilinceye kadar zayıflar, tabîi güç üstün hale gelince de cisim asıl doğal mekânına geri döner. Râzî ilk üç görüşü İbn Sînâ'dan naklettiği delillerle yanlış bulurken, son görüşü ise yine onun görüşleri doğrultusunda doğru olarak görmektedir.⁷¹⁵

Bütün kategorilerde zorlamalı hareketin örneklerini İbn Sînâ'dan aktaran Râzî, zorlamalı hareketin illetinin ne olduğunu araştırmaktadır. Buna göre taşın hareketinin sebebi nedir? Eğer taşı hareket ettiren sebep, taşın “kendisinde olmayan dışarıdan bir sebep” ise örneğin onu hava itiyor (a) ya da çekiyorsa (b), çeken ve iten bu hareket, zorlayıcı hareket ettiricinin nesneden ayrılmasından sonra kalmıyorsa bu demektir ki hareketin bu ikisinin dışında bir sebebi vardır. Aksine çeken ve iten bu hareket, zorlayıcı hareket ettiricinin nesneden ayrılmasından sonra da kalıyorsa bu durumda da zorlamalı hareketin illete muhtaç olunması konusuna tekrar dönülecektir. Dolayısıyla taşı yukarı doğru hareket ettiren sebep (a) ve (b) gruplarının iddia ettiği gibi havanın onu itmesi ya da çekmesi olamaz.⁷¹⁶ Atılan taşın hareketi kendisinde olan bir sebeple ise ve bu sebep onda baki kalmıyorsa, örneğin zorlayarak hareket ettiren ilk hareketi yapar ve bu ilk hareket, başka bir hareketi ikinci bir vakitte doğurur (tevellüt) ve bu böyle sürüp gider (c). Râzî, birinci hareket yok olduktan sonra ikinci hareketi doğuran sebebin ne olduğunu sorar. Dolayısıyla yokluğun varlığın illeti olmaması gereği tevellüt düşüncesi de doğru değildir.

Şayet taşın hareketi “kendisinde olan bir sebeple” ise ve bu sebep onda baki kalıyorsa, örneğin, hareket ettiren hareket ettirme anında hareketliye özel bir yöne hareket ettiren bir kuvvet verir, bu kuvvet hareketin sonuna kadar kalır, fakat kuvvet yarılarak içinden geçilen havanın direnciyle zayıflamaya devam eder. Hareket edenin tabîi gücü bu zorlamalı gücü

⁷¹⁵ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/747; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, II/197-198; krş. Bağdâdî, *el-Mu'teber*, II/112-113.

⁷¹⁶ Râzî, *el-Mulahhas*, vr.108b.

yenince o zaman da cismin hareketi tabi mekânına doğru döner (d). Yukarıda da geçtiği üzere Râzî filozofların bu görüşü doğru kabul ettiklerini belirtmekle birlikte kendisi İbn Sînâ'nın kasrî meyil ya da itkî teorisi (impetus) hakkında bazı problemler olduğunu belirtir.

Meyil konusunda Aristoteles'in düşünceleri Yahya en-Nahvî tarafından eleştirilmiş, İbn Sînâ da en-Nahvî'nin görüşlerinin doğruya en yakın olduğunu belirtmiştir.⁷¹⁷ Râzî'nin "Filozofların tercih ettiği budur." dediği bu görüş İbn Sînâ'nın geliştirip açıkladığı hareket ettirenin itkisiyle hareket eden nesnenin havanın direncinin galip gelinceye kadar süreceği sonra da tabiatı gereği tabiî mekânına doğru geri döneceği görüşüdür.⁷¹⁸

Râzî İbn Sînâ'nın meyille kastettiği şeyin itkinin kendisi ise bunun hareket için yeterli olmayacağını söylemektedir. Çünkü zorlayanın meydana getirdiği itki, ondan ayrıldıktan sonra baki kalmaz. Râzî'ye göre şayet İbn Sînâ meyille itkinin illetini kastediyor ise bu doğrudur. Bu iddiasının açıklamasında Râzî şunları kaydetmektedir:

Cevheri itibariyle varlığı tek olanın artma ve eksilmesi söz konusu olamaz. Çünkü cevherdeki artma ya da eksilme hareket değil oluş ve bozuluş olarak adlandırılır. Artan ve eksilen arzadaki konudur ki burada da yakın meyildir. Yakın meyil, içinden geçen havanın direnciyle zayıflamıyorsa atılan taş ancak feleğin yüzeyine çarptıktan sonra geriye dönebilir.⁷¹⁹ Râzî'ye göre bu teorinin kabul edilmesi durumunda çözüm nasıl suyun hızla yarılmak istenmesi sert bir etki meydana getiriyorsa hızla atılan taşın da havayı yarmasının sert bir etki meydana getirdiği varsayılarak taşın geri dönmesi açıklanabilir.⁷²⁰

Taşa aktarılan meyil zayıflıyorsa, zayıflama anında meylin zâtı ya baki kalır ya da kalmaz. Oysa cevherde azalma olmaz kuralı gereği meylin zâtının azalmayla birlikte baki kalması mümkün değildir. Geriye tek bir alternatif kalmıştır ki o da meyil zayıflıyor ve meylin zâtı da baki kalmıyor. Bu durumda ilk meyil yok olur ve başka bir meyil var olur. İmdi, burada birbirini izleyen meyillerin olması ve varlığı sadece tek bir anda olan bu meyillerin her biri için de birbirini izleyen anların olması gerekir. Böylece o meyillerden her birinin bir zaman olarak kalmaları sonra da onu izleyen meylin kendisinde bulunduğu anda yok olmaları gerekir. Kısaca bu esasen Râzî'nin reddettiği tevellüt doktrindir. Bu duruma Râzî şöyle bir çözüm getirir. Burada ikisi arasında sükûnun gerekli olduğu anlardan birinde birinci meylin yok olması,

⁷¹⁷ Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi*, s.235-237; İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Fizik*, II/199.

⁷¹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Fizik*, II/199; Râzî, *el-Mulahhas*, vr.108b.

⁷¹⁹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/749-750.

⁷²⁰ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/750; *el-Mulahhas*, vr.109a.

ikincide de ikinci meylin var olması için farz edilen iki ana ihtiyaç yoktur. Aksine olan (kâin) suretin, fasit olan suretin fesadı anında meydana gelmesi gibi, olan (kâin) meylin suretinin fasid olan meylin fesadı anında meydana gelmesi söz konusudur.⁷²¹

Bununla beraber Râzî bu çözümü yeterli görmez. Çünkü ilk meyil yok olunca ikinci meylin meydana gelmesinin sebebi nedir? Şayet ilk meyil yokluğun varlığın illeti olmasını gerektiriyorsa, bu tıpkı tevlit taraftarlarının görüşünün benzeridir. Bu problemin çözümü için kendisinde artma ve azalma olmaksızın hareketin tüm zamanlarında zâtın korunduğu bir kuvvetin varlığının kabul edilmesi gerekir. Meyiller sırayla değişir. Kasrî meyillerin verilmesi anındaki kuvvet arazî meyillerin verilmesi anındaki tabiat gibidir.

Kazvinî *Hikmetü'l-'ayn*'da hareketi doğrusal, döngüsel ve ikisinin karışımı (tekerleğin hareketi gibi) şeklinde üçe ayırdıktan sonra İbn Sînâ'nın kasrî hareketle ilgili fikirlerini ve Râzî'nin eleştirilerini nakleder. Kazvinî'nin anlatımına göre İbn Sînâ iki hareket arasında yükselen ve alçalan iki durağanlık olduğunu iddia etmektedir. Çünkü belli bir sınıra ulaşan itki, malûlün varlığın anında illetin de varlığının gerekliliğinden dolayı vusûl halinde bulunur. Vusûl anlıktır. Aksi halde cismin onun parçalarından birine ulaşması anında vasıl olmamış olurdu ve vusûl, vusûl olmamış olurdu. Bu itki işte bu anda vardır. Vusûlsüzlük de anlıktır. Vusûlsüzlüğü gerektiren itki de bu anda vardır. Ancak bir şeye doğru itkinin bir şeyden (dışarıya) itki ile tek bir anda bulunmaları imkânsız olduğundan dolayı bir arada bulunmazlar; iki farklı anda bulunurlar. Dolayısıyla iki itki arasında bir zaman aralığı vardır ki cisim o anda sükûn bulur.

Yukarıda açıklandığı üzere Fahreddin er-Râzî'nin itirazı ise kasrî hareket ve tabiat arasındaki dengeye dayanmaktadır. Buna göre havaya atılan taş örneğinde kasrî kuvvet ilk durumda tabiata galiptir ancak hareket süresince yarılan havanın direncinden dolayı zayıflamaya devam eder. Sonunda güçlerin eşit olduğu düzeyde sükûn gerekir. Sonra kasrî güç zayıflar ve tabiat galip gelir, taş da tabiî mekânına geri döner.⁷²²

Son problem de şudur: İçinden geçilen havanın direncinin sürekliliği bu kuvveti zayıflatmıyorsa, aksine kuvvet ilk durumdaki gibi baki kalıyorsa, kuvveti yok eden nedir? Râzî'nin cevabı şudur: Kuvvetin etki etmesi, kuvvet olarak onun âdetidir. Bu durumda yukarı atılan taşın geri dönmesini sağlayan ve kuvveti sona erdiren, hızlı hareketlerle suyun yarılmasının zorluğu örneğinde olduğu gibi öne doğru itilen havanın, sertlik ve sıkıştırılmada

⁷²¹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/750; *el-Mulahhas*, vr.108b.

⁷²² el-Kâtibî, Ömer el-Kazvinî, *Hikmetü'l-'ayn* (thk. Abbas Sadrî), Encümen-i Âsâr, Tahran 2005, s.111.

tesir kabul etmeyen uç bir noktaya ulaşmasıdır.⁷²³ Taşın yükselmesi sırasında zorlayıcı güçle tabiî gücün eşitlenmesi durumunda taşın sabitlenmesi gerektiği şeklindeki bir soruya Râzî, eşitliğin meydana gelmesini mümkün görmemekle cevaplar.⁷²⁴

Râzî'nin kasrî hareketin sürekliliği konusundaki ilginç itirazlarından biri de kasrî hareket ettirme sonucunda ortaya çıkan hareketin sonsuza kadar devam edip etmeyeceği üzerindedir. İbn Sînâ açıktır ki bunu reddetmektedir. Çünkü İbn Sînâ mufarık akılların varlığını, feleklerin hareketinin başlangıcı ve sonu olmamasından hareketle ispat etmektedir. Ona göre feleklerin döngüsel hareketi mufarık akılların en büyük delillerinden biridir. Ancak bunun kabul edilebilmesi için feleklerin döngüsel hareketinin cismanî kuvvetler tarafından değil de mufarık bir akıl tarafından yapıldığının ispat edilmesi gerekmektedir. İbn Sînâ işte bu noktada cismânî bir gücün sonsuza kadar hareket ettirmesinin (ki bu kasrî hareket ettirmedir) mümkün olmadığını ispat etmek istemektedir.

İbn Sînâ'ya göre kasrî hareket ettirme sonucu oluşan hareketin sonsuza kadar sürmesi önündeki engel, sonsuz güce sahip bir cismin başka bir cismi hareket ettirmesinin caiz olmamasıdır. Çünkü bu hareket kasrîdir. Kasrî hareket ettirmenin sonucu oluşan hareket sonsuz değildir.

Râzî bu delili şöyle açıklar: Bir cisim başka bir cismi kasrî olarak hareket ettiriyorsa, hareket ettirdiği cismin parçasını bütününden daha kolay hareket ettirir. Çünkü hareket ettirilen cismin tabiatında hareket ettirilmeye bir karşı koyma tabiatı (eylemsizlik) vardır. Bütünün eylemsizlik tabiatı parçanın eylemsizlik tabiatından daha büyük olduğuna göre bütünün tabiatı kasrî harekete karşı koyma konusunda parçanın tabiatından daha güçlüdür. Direnç ne kadar artarsa kasrî muharrikin fiili de o kadar zayıflar. İmdi bu açıklamalar çerçevesinde cisimlerin sonluluğu gereği iki cismin sonluluğu sabittir. Ancak farz edilen bir ilkeden hareketle muharrik bir cismin gücüyle diğer cismi sonsuza kadar hareket ettirdiğimizi varsayalım. Yine şartlar aynı kalmak şartıyla yani muharrik, güç ve farz edilen ilke aynı kalmak şartıyla daha küçük bir cisim hareket ettirildiğinde hareket ettirilen iki cisim arasındaki farklılık ortaya çıkacaktır. Bu farklılık kabul edilmez de eşitlik kabul edilirse bu çelişki olur. Çünkü bütün şartlar baki kalmıştır ve fakat hareket ettirilen cismin büyüklüğü değişmiştir. Bu noktada iki cismin hareketinin farklılığının ortaya çıkmasını sağlayan şey ise bir hareketin durması diğerinin devam etmesidir.

⁷²³ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/750.

⁷²⁴ Râzî, *el-Mulahhas*, vr.109a.

Hareketten kesilenin hareketi sonlu bir harekettir ve sonlu olmaması kabul edilirse çelişkidir. Sonuç itibariyle kasrî hareket ettirme sonucu meydana gelen hareket sonsuz değildir.

Râzî'nin İbn Sînâ'nın bu delilinin kasrî hareket ettirmenin sonsuza kadar devam etmesinin önünde bir engel oluşturmadığını iddia eder. Onun dayandığı nokta İbn Sînâ'da olduğu gibi hareketin süresi (sonluluk – sonsuzluk) ile değil, şiddeti (yavaş – hızlı) ile ilgilidir. Râzî zorlayan muharrikin zorla hareket ettirdiği bütünlerin parçalarından süresel anlamda daha az hareket edebileceklerini kabul edebileceğini, ama bundan sonsuzluk gerekmediğini iddia eder. Çünkü hareket ettirici bütün; örneğin sabit yıldızlar dairesini daha yavaş, parçayı; örneğin ay feleğini de daha süratli hareket ettirmiştir. Ancak bunların birinin yavaş diğerrinin de hızlı hareket ederek sonsuza değin deveran etmelerinin önünde bir engel yoktur. Sabit yıldızlar göğünün kendi yavaş hareketiyle sonsuza kadar kalması, ay feleğinin de hızlı hareketiyle sonsuza kadar kalması ihtimali olduğuna göre İbn Sînâ'nı kasrî hareket konusunda dolayısıyla mufarık akılların istidlaline yönelik delilinde eksiklik vardır.⁷²⁵

5. Mekân

Bir şeyin varlığını kabul etmek bir yerde olmayı da kabul etmek anlamına gelmektedir. Çünkü bir cevhere yüklenebilen kategorilerden biri de onun nerede olduğuyla ilgilidir. Diğer yandan fiziğin ilk meselesi olan hareketin en temel türü yer değiştirme hareketi olduğuna göre bu açıdan yer ve mekân kavramlarının araştırılması fiziğin temel meselelerinden birisidir.⁷²⁶

İslam felsefesi ve kelamında ise mekân kavramı boşluk kavramıyla birlikte sırf fizikî bir mesele olarak araştırılmamıştır. Allah'ın ezeli-ebedî olması nasıl zaman kavramına belli bir metafizik perspektif yüklemişse, yine Allah'ın mekân ve yönden tenzihi fikri de mekân anlayışına belli bir metafizik perspektif yüklemiştir. Mekân tanımıyla bağlantılı olarak âlem içinde boşluk olup olmadığı tartışması hareketle ilişkisi açısından bakıldığında fiziği ve onun altında mekanik ve teknik konuları ilgilendirirken diğer yandan da boşluk etrafında yapılan tartışmalar tarafların kozmolojik tasavvurlarını da yansıtmaktadır.⁷²⁷

Râzî sırasıyla *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, *el-Mulahhas*, *Şerhu'l-İşârât*, *Muhassal*, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme* ve *el-Metâlibü'l-âliye*'de mekân konusunda Aristo-İbn Sînâ, Eflâtun ve

⁷²⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III/165 vd.; Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.392-394.

⁷²⁶ Aristoteles, *Fizik*, s.135.

⁷²⁷ Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad Kelam-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s.182, 210.

kelamcılarının görüşlerini vermektedir. *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*'de ve *el-Erba'în*'de mekânın Aristocu sunumu yerini *el-Mulahhas*'da Eflâtun'un ve Aristo'nun mekân tanımlarının eleştirisinin tarafsız bir anlatımıyla karar okuyucuya bırakılmıştır.⁷²⁸ Râzî'nin mekânın tanımıyla ilgili tutumu son dönem eserleri *Şerhu 'Uyûni'l-hikme* ve *el-Metâlibü'l-âliye*'de Aristocu mekânın eleştirisiyle Eflâtuncu mekânı kabule doğru değişmiştir.⁷²⁹ Bununla birlikte Râzî'nin en son eserlerinden biri olan *Tefsir*'de Allah'ın mekândan münezzehe oluşunu ispat ederken mekânın, “kuşatılan cismin dış yüzeyine temas eden kuşatan cismin iç yüzeyinden ibarettir.”⁷³⁰ şeklindeki Aristocu mekân tanımını ve “mekân, uzay (feza), hayyiz ve uzamı olan boşluktan ibarettir.”⁷³¹ şeklinde ve yine “mekân (hayyiz) ve yön (cihet) mahza boşluktan (el-ferâğü'l-mahz) ve sırf boşluktan (el-halâû's-sırf) başka bir anlamı yoktur.”⁷³² veya “mekân, soyut boyut ve uzamı olan bir boşluktur (feza).”⁷³³ şeklindeki Eflâtuncu ve kelamcı tanımları kullandığını görmekteyiz. Ancak bu durum, bu anlayışların her birinin Râzî tarafından kabul edimesi anlamına gelmemekte, Allah'ın mekândan münezzehe olduğunu ispat sadedinde yükledikleri vazife doğrultusunda kullanılmış olmaktadır.

5.1. Mekânın Varlığı

Râzî İbn Sînâ'nın *Fizik*'te yaptığı gibi konuya mekânın varlığı yokluğu etrafındaki tartışmalarla başlar. Çünkü bazı arazları ve özellikleri ile bilinen mekânın varlığına ve mahiyetine burhan gerektiğinden filozoflardan bir kısmı mekânın varlığını kabul etmezken, önemli bir kısmı da mekânın varlığını ispat için çeşitli deliller ileri sürmüşlerdir.

1. Mekânın Varlığını Kabul Etmeyenlerin Delilleri ve Bunların Eleştirisi: İbn Sînâ ve Râzî, “mekân yoktur” diyenlerin, mekânın varlığının kabul edilmesi durumunda ortaya çıkan imkânsızlıkları, mekânın cevher ve araz kategorilerine göre ve hareketin türleri çerçevesinde bazı imkânsızlıklar içerdiğini anlatırlar. Mekânın varlığını kabul etmeyenlerin ileri sürdükleri ilk delil mekânın cevher ve araz olması bakımından çeşitli durumlarını tartışır.

a) Mekânın cevher olarak kabul edilmesi durumunda ya duyulur cevher (cisim) olacaktır ya da akledilir cevher olacaktır. i. Mekânın cisim (duyulur cevher) olması birkaç açıdan imkânsızdır: Mekân cisim ise bu durumda mekân da her cisim gibi mekâna muhtaçtır.

⁷²⁸ Râzî, *el-Mulahhas*, vr.64a.

⁷²⁹ Ferhât, *Mesâilü'l-hilâf*, s.276-277.

⁷³⁰ Râzî, *Tefsir*, XIV/109, 117.

⁷³¹ Râzî, *Tefsir*, I/187.

⁷³² Râzî, *Tefsir*, XIV/110.

⁷³³ Râzî, *Tefsir*, XIV/117.

Bu mekânın tekrar mekâna muhtaç olması şeklinde sonsuz bir zincirleme gerektirir. Her cisim mekânlıdır, mekân bir cisim ise bu durumda cisim cisme girişik olur. Mekân bir cisim ise basit ya da mürekkep cisim olacaktır ki biz herhangi bir basit ya da mürekkeplerden birine mekân diye işaret etmememiz söz konusu olamaz. Sonuç itibariyle mekân bir cisim değildir. ii. Eğer mekân akledilir cevher ise mekân mekânlıya uygundur, oysa cismin ma'kûl bir cevhere mutabık olması imkânsızdır. Her mekâna işaret vardır, oysa ma'kûl cevherlerin mekânına işaret diye bir şey söz konusu değildir. Buna göre mekân akledilir cevher de değildir.

Râzî mekânın olumsuzlanması çerçevesinde aynı delili cismin mütehayyiz özelliğinden hareketle de telif etmektedir. Akıl yürütme ister mekânın duyulur ya da akledilir cisim olma varsayımı, ister mekânın mütehayyiz olup olmama varsayımı çerçevesinden yapılsın sonuç itibariyle mekânın bir cevher olması söz konusu değildir.

b) Mekân bir araz ise bu durumda ya mekânlı bir şeyle kaim olması gerekir ya da mekânlı dışında bir hal olması gerekir. Eğer mekân, mekânlı bir şeyin arazı ise onunla birlikte intikal ederdi ki bu durumda mekândan mekâna değil mekânlı mekânla birlikte intikal ederdi. Diğer yandan araz bir mahalde var olur yoksa mahal arazda var olmaz.

Mekânı kabul etmeyenlerin diğer delilleri ise hareketle ilgilidir. Bunlardan ilki mekân ve yer değiştirme hareketinin karşılıklı birbirini gerektirmesi ilişkisine dayanmaktadır. Buna göre hareket olmaksızın mekân var olduğuna göre mekân harekete muhtaç değildir. Eğer hareket mekâna muhtaç ise hareketin muhtaç olduğu dört illet vardır: Oysa mekân, hareketin ne fâil, ne gâil, ne sûrî ve ne de maddî illetidir. Râzî hareketle ilgili benzer iki delili sıraladıktan sonra bunlara cevap vermeye çalışır.⁷³⁴

Râzî bir yönden bir yöne hareketin zarurî olarak bilinmesinden dolayı mekânın da varlığının zarurî olarak bilindiğini dolayısıyla mekânı kabul etmeyenlerin cevabı hak etmediklerini belirterek eleştirilerine başlar.⁷³⁵ Bununla birlikte Râzî'nin adı geçen delillere cevabı İbn Sînâ'nın cevaplarının bir özeti şeklindedir. Buna göre mekân, mekânlı dışındakiyle kaim olan bir arazdır. Çünkü mekânın tanımı kuşatılan cismin dış yüzeyine temas eden kuşatan

⁷³⁴ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/327-330; *el-Mulahhas*, vr.62b; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, I/140-142.

⁷³⁵ Râzî, *el-Mulahhas*, vr.62b.

cismin iç yüzeyi şeklindedir. Diğer yandan mekânlı, mekândan değil, aksine temekkünden türemiş bir ismi fâildir. Temekkûn ise kuşatılan cisimde var olan bir arazdır.⁷³⁶

2. Mekânı kabul edenlerin delilleri: Râzî mekânın varlığının bedihî ve zarurî olarak bilindiğini kabul etmenin daha öncelikli olacağını belirtmekle beraber İbn Sînâ'dan naklettiği üç delili sıralar. a) İntikal, yerdeki değişimdir. Çünkü bu hareket, cevherde, nicelikte, nitelikte ve diğer arazlarda değişim değil, yerdeki değişimdir. Buna göre intikal mekâna nispetledir ve bu mekânın varlığına bir delildir. b) Bir cismi hazır olarak gözlüyoruz ve sonra onun kaybolduğunu ve başka bir cismin onun yerinde olduğunu gözlemliyoruz. İşte bu ortak yer, birinci cismin sonra da ikinci cismin mekânından başka bir şey değildir. c) Mekânın varlığıyla ilgili üçüncü delil ise yön kavramından hareket etmektedir. Buna göre aşağı ve yukarı zarurî olarak bilinir. Bu yönlerde hareket cevher, nicelik ve nitelikle olmadığına göre hareketin mekânsal olduğunu kabul etmeliyiz.⁷³⁷

5.2. Mekânın Tanımı

Râzî mekânın varlığını ispat ettikten sonra mekânın mahiyetini araştırmasına konu edinir. Ona göre mekânın mahiyeti konusundaki görüşler şunlardır: Mekânın heyûlâ olduğu, suret olduğu, boyut olduğu -ki cisimlerden bağımsız boşluğu mümkün görenler ve görmeyenler şeklinde iki grup vardır-, yüzey olduğu. Bu görüşler esasen yüzey ve boşluk (el-fezâ) taraftarları olmak üzere iki temel görüşe indirgenebilir ki Râzî yüzey taraftarları olarak Aristo ve onun takipçilerini, boşluk taraftarları olarak Eflâtun ve kelamcılarını gösterir.⁷³⁸ Mekânın halkın kullanımındaki gibi bir şeyin üzerinde karar kıldığı yer olduğu, havadan elde edilen pay olduğu ve yalın yüzey olduğu iddiaları ise Râzî tarafından detaylı olarak ele alınmadığından bunlara işaretlerle yetiniyoruz.⁷³⁹

Râzî'nin anlatımıyla bu görüşlerin kısa bir tanıtımını yaptıktan sonra onun Eflâtun ve İbn Sînâ'nın da görüşü Aristocu görüşe dair eleştirilerini sıralayıp Râzî'nin mekânla ilgili serüveninin son noktasındaki fikirlerini vermeye çalışalım.

1. Mekânın heyûlâ ve suret olduğu düşüncesi ve bu düşüncenin eleştirisi: Mekânın heyûlâ olduğu fikri Aristo tarafından Eflâtun'a atfedilmektedir. Çünkü Eflâtun'a göre oluş ezeli

⁷³⁶ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/330-332; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, I/176-178.

⁷³⁷ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/331-332; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, I/142-143.

⁷³⁸ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/332-333; *el-Metâlibü'l-âliye*, V/111-113; *el-Mulahhas*, vr.63a.

⁷³⁹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/360.

ve ebedî daimî kundak (hûpodekhê) içinde meydana gelir. Eflâtun'un belirlenimsiz, görünmez, fesada uğramaz ve yarı-varoluş konumundaki bu “kundak”ı, Aristo tarafından madde (heyûlâ) ile özdeşleştirilir. Aristo'nun maddesinden farklı olarak kundağın Eflâtun tarafından nihai olarak yer ve mekân (khora) olarak tanımlanması mekânın heyûlâ olduğu fikrine varmış olabilir. Bundan dolayı Aristo mekân araştırmasına Eflâtun'un mekânı heyûlâ olarak gördüğü fikrinden hareketle mekânın neden heyûlâ ve suret olmadığını araştırarak başlamaktadır.⁷⁴⁰ İbn Sînâ'nın da aynı şekilde mekânın mahiyeti araştırmasında mekânın suret ve madde olmadığı fikrini öncelikle ele aldığını görmekteyiz.⁷⁴¹

Bu geleneğe bağlı olarak Râzî konuya daima Eflâtun'a atfedilen mekânın heyûlâ ve suret olduğu şeklindeki fikrin neden doğru olmadığını açıklayarak başlamaktadır. Her şeyden önce Eflâtun bir yana herhangi akıllı bir adamın böyle bir söz söylemiş olması düşünülemez.⁷⁴² Diğer yandan Râzî İbn Sînâ'yı telmihen sözün sadece remzine bakarak Eflâtun'u insanların gözünden düşürmek için gayret göstermenin ve onun sözlerini çeşitli delillerle -ki sonraki paragrafta zikredilen bu delilleri kendisi de *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de nakletmiştir- çürütmeye çalışmanın akıllı kimselere uygun düşmediğini ifade etmektedir.⁷⁴³

Râzî'ye göre şurası kesindir ki mekân madde ve suret değildir. Çünkü mekân hareketle terk edilirken, madde ve suret ise asla terk edilemez. Hareketle mekâna ulaşmak amaçlanabilirken heyûlâ ve suret hareketle talep edilemez. Mürekkep heyûlâya nispet edilebilir, örneğin; tahta kapı denilebilir. Ama mürekkep mekâna nispet edilemez, örneğin; mekânî kapı denilemez. Mekânın heyûlâ olduğunu söyleyenler mekânlıların mekânda art arda birbirini izlediklerini, suretlerin de maddenin de art arda birbirini izlediklerinden hareketle mekânın heyûlâ olduğunu, diğer yandan mekânı suret kabul edenler de mekânın hasreden sınır olduğunu, suretin de hasredilmiş sınır olduğundan hareketle mekânın suret olduğunu çıkarmaktadırlar. Oysa Râzî'ye göre bu çıkarımlar kıyasın ikinci şeklinin yanlış uygulanmasından kaynaklanan yanlış sonuçlara dayanmaktadır.⁷⁴⁴

O halde Eflâtun'un mekânın heyûlâ veya suret olduğunu söylemesinin anlamı nedir?

⁷⁴⁰ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s.161, 164; Aristoteles, *Fizik*, s.141-142.

⁷⁴¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik*, I/150.

⁷⁴² Râzî, *el-Mulahhas*, vr.63a; *el-Metâlibü'l-âliye*, V/ 111-112; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/332-333.

⁷⁴³ Râzî, *el-Mulahhas*, vr.63a; *el-Metâlibü'l-âliye*, V/112.

⁷⁴⁴ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/332-333.

Râzî'ye göre Eflâtun'un yaptığı esasında mekân-heyûlâ ve mekân-suret arasında bir mantikî kıyas değil bir analogi kurmaktan ibarettir. Kalıcı olan zâtıyla heyûlâ, birbirini izleyen hallerin ve ona katılan sıfatların kaynağıdır. Cisimler değişmez ve hareket etmez kalıcı durumuyla boşlukta (feza) birbiri ardınca görünürler. Nasıl ki heyûlâ ona yerleşen özellikleri kabul ederse boşluk da ona yerleşen cisimleri kabul eder. Mekânın heyûlâ diye isimlendirilmesi bu benzerlikten dolayıdır. Mekânın suret diye isimlendirilmesine gelince cismânî cevher, üç boyutlu olmasından dolayı soyut aklî cevherlerden ayrılır. Üç boyut cismin mahiyeti için sanki sûrî parçası gibidir. Boşluğun gerçek soyut boyutlardan ibaret olduğu fikrinden hareketle suret diye isimlendirilmiştir. Râzî'ye göre Eflâtun'dan nakledilen mekânın heyûlâ ve suret olduğu sözünün gerçek tevili budur.

2. Mekânın kuşatılan cismin dış yüzeyine temas eden kuşatan cismin iç yüzeyi olduğu düşüncesi ve bu düşüncenin eleştirisi: Aristo'ya göre cisimler yer değiştirdiğine göre yer (topos) içerdiği cisimden farklıdır. Bu yüzden de mekân “kaplayan cismin hareketsiz ilk sınırı” şeklinde tanımlanır. Aristo bu tanımla aynı zamanda boşluğun (kenon) da imkânsız olduğunu belirtmiş ve gerçeklikten yoksun olduğu gerekçesiyle reddetmiştir.⁷⁴⁵ Aristo'yu takip eden İbn Sînâ'nın da mekân tanımı budur. Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de mekânın dört özelliğinden bahseder: Cismin onda bulunması, bir mekânda bir cisim dışında başka bir cismin yayılmaması, hareketle mekânların biri birinden ayrılabilmesi ve intikalleri kabul etmesidir. Bu özellikler sadece kuşatan yüzey tanımında olduğundan hareketle Râzî bu görüşü mekân konusunda doğru görüş olarak nitelemektedir.⁷⁴⁶

Ancak biz biliyoruz ki son tahlilde bir İbn Sînâ okuması olan *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* mekân konusunda Râzî'nin nihaî düşüncesini göstermez. Bu bakımdan Râzî *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de boyut taraftarlarının “kuşatan yüzey”le ilgili eleştirilerini sıralar ama *el-Mulahhas*'da hem Eflâtuncu hem de Aristocu mekânın eleştirisini yaparak kararı okuyucuya bırakır.

Mekân cismin yüzeyini kuşatan yüzey olsaydı, hareket yüzeyin başka bir yüzeye ayrışmasından ibaret olurdu. Buna göre sakin olan bir cisim, hareketli bir cisim için de sakin hükmünü verebilirdik. Örneğin; havada duran bir kuşun ya da suda duran bir taşın hava ve su aktığında onları kuşatan yüzey sürekli değiştiğine göre mekânları da sürekli değişiyor demektir

⁷⁴⁵ Aristoteles, *Fizik*, s.141, 159 vd.; Kutluer, İlhan, “Mekân” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2003, XXVIII/551; Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s.187; Ross, *Aristoteles*, s.108 vd.

⁷⁴⁶ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/360-361.

ve bu durumda sakın olan kuş ve taş için hareketli oldukları hükmünü vermemiz gerekir. Tersine çanta içerisine konulmuş bir eşya parçasını Rey'den Horasan'a götürsek eşyanın yüzeyi olan çanta değişmediğine göre iki şehir arasında nakledilmiş bir eşyaya sakın olduğu hükmünü vermemiz gerekir ki bunlar mekânın kuşatan yüzey olduğu teorisinin yanlış olduğunun delilleridir. Diğer yandan mekân bir yönüyle hareketsiz ve yok olmaz bir şeydir. Oysa kuşatanın uçları bir yönüyle hareketlidir ve yok olur. İnsanlar mekânı boşluk (ferağ) ve dolulukla nitelerken yüzeyle nitelemeyiz. Son olarak mekân kuşatan cismin iç yüzeyinden ibaret ise cisimlerin parçalarının mekânı olmazdı. Bu imkânsız bir şeydir. Şayet mekân boyut olursa parçalarında mekânı var olur ki doğrusu budur.⁷⁴⁷

Râzî mekânın kuşatan yüzey olduğu konusundaki diğer eleştirilerinden birini İbn Sînâ'nın çağdaşı İbnü'l-Heysem (ö.432/1040)'den nakleder. Bu delil mekânın kuşatan yüzey olmasının kabulü durumunda ortaya çıkan imkânsızlıklardan hareket etmektedir. Buna göre; a) Mekân eğer kuşatan yüzey ise mekânlı kendinde aynı kalmakla birlikte mekân artabilir. Örneğin; bütün bir cisim parçalara ayrılrsa parçalar bütüne eşit olduğu halde parçaları kuşatan yüzey bütünü kuşatan yüzeyden daha fazla olacaktır. Böylece cismin parça ya bütün halde miktarı aynı kaldığı halde mekânı nasıl artabilir? Bir başka örnek de şudur. Bir mum küre haline getirildiğindeki kuşatan yüzeyi aynı mumum küp haline getirildiğindeki kuşatan yüzeyinden daha küçüktür. Burada mekânlı olan mum aynı kaldığı halde onu küp yaparak mekânını artırıyoruz ki bu saçmadır. b) Mekân eğer kuşatan yüzey ise mekânının durumunda bir eksilme olmakla birlikte mekân aynı kalabilir. Örneğin; içi iyice su doldurulmuş bir kırbadan biraz su boşaltsak su azaldığı halde kırbanın iç yüzeyi aynı kalmaktadır ki mekânı azalmış ama mekân değişmemiş olur ki bu da çürük bir iddiadır. c) Mekân eğer kuşatan yüzey ise mekânının durumunda bir eksilme olmakla birlikte mekân artabilir. Örneğin; biz doğal olarak yüzeyleri aynı olan bir küp farz etsek, bu iddiaya göre onun mekânı onu kuşatan yüzey olacaktır. Bu iddiaya göre bu küpün her bir yüzeyinde geniş ve derin birer oyuk açsak mekânının cirmi küçülecektir ama mekânı büyüyecektir. Bunun yanlışlığı da ortadadır. Sonuç olarak bu üç kanıt bize cismin mekânının onu kuşatan yüzey olmadığını göstermektedir.⁷⁴⁸

3. Mekânın boyut olduğu düşüncesi: Mekânla ilgili Râzî'nin bize naklettiği temel tanımlardan de biri boyutla ilgili olandır. Râzî mekânın boyut olduğu fikrini hemen daima boşluk fikri ile birlikte incelendiğinde yer yer onun boyut yerine uzay (feza) ya da boşluk (halâ) kavramlarını kullandığını görürüz. Mekânın boyut olduğu konusundaki temel yaklaşımları ise

⁷⁴⁷ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/146, 148; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/334; *el-Mulahhas*, vr.63b-64a.

⁷⁴⁸ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/150-151; *el-Mulahhas*, vr.64a.

Râzî Eflâtuncu ve kelamcı tanımlar olarak ayırmaktadır. Bir diğer deyişle o mekânı cisimden bağımsız kendisiyle kaim boşluktan ve soyut boyutlardan oluştuğunu söyleyenler ile cisimle birlikte farz edilen boşluk taraftarları olarak ayırt etmektedir. Bu bölümde Râzî'nin bu görüşlere ilişkin naklettiği delilleri ve eleştirilerini kısaca verip detaylarını boşluk (halâ) konusunda ele almak üzere erteliyoruz.

1. Râzî mekânın cisimden bağımsız boşluk ve soyut boyutlar olduğunu kabul edenlerin bir nesnenin burada-şurada olduğuna işaretin ya da buradan şuraya nakledildiğine dair sözün cisme işaret olup olmadığını tartışarak delillerini oluşturduklarını belirtir. Onlara göre işaret cisme değildir; çünkü şurada bir dağın varlığına işaret edildikten sonra dağ ortadan kalksa yön ve mekân olduğu gibi kalır. Daha anlaşılır bir örneğe göre Kâbe'nin cismânî şekli ortadan kalksa, taşı toprağı, ağacı, oradan tamamen nakledilse onun yerine hava geçtiğinde dahi kible fakihlere göre hâlâ aynı yöndür. Bu da mekânın ve yönün cisimden bağımsız olduğunun bir göstergesidir.

Yön ve hayyize yayılan boyutların cismin zâtından farklı olduğunun başka delilleri de vardır: Başka bir cismin teması olmaksızın ve başka bir cisim tarafından kuşatılmaksızın bir cisim tasavvur edebiliriz ama burada-şurada olmayan bir cisim tasavvuru asla mümkün değildir. Bir testinin içindeki su testinin cismine sirayet etmez, testinin uçlarının arasında onun yüzeyine temas eden bir su olarak var olur. Su boşaltılıp hava doldurulsa ya da hava boşaltılıp bütün cisimlerden arındırılrsa sarıh akıl boşluğun aynıyla baki kaldığını orada bulunan suyun ya da havanın bu boşlukta var olduğuna açıkça hükmeder. Bu da bize boşluğun uzamının boşlukta meydana gelen cisimlerin uzamından farklı bir durum olduğunu gösterir. Burası-şurası intikal ve hareketi kabul etmez. Diğer bir deyişle burası şuraya, şurası da buraya intikal etmez. Oysa burada ve şurada var olan cisimler intikali kabul ederler. Bunu anladığımız da intikal kabul etmeyen burası ve şurasının intikal kabul eden cisimden farklı olduğunu anlarız.⁷⁴⁹

Mekânı boyut olarak tanımlayanların delillerinin bir kısmı ise, Râzî'nin mekânın kuşatan yüzey olduğu şeklindeki düşüncüyü eleştirirken naklettiği delillerdir. Yukarıda naklettiğimiz gibi bu deliller sırasıyla hareketten kalkarak mekânın yüzey olmadığını havada duran kuş ve nehirdeki taş örnekleriyle açıklayan deliller, çanta içerisinde nakledilen eşyanın

⁷⁴⁹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/143-146; *Tefsir*, IV/134.

hareket edip etmediği, insanların mekândan yüzeyi değil cismin yayıldığı boşluğu anladıkları ve İbn Heysem'in üç aşamalı delilidir.⁷⁵⁰

2. Mekân-cisim ilişkisinde mekânı boyutlar olarak tasarlayan diğer bir grup da kelamcılardır. Ancak kelamcıların tasavvurunda Eflâtun'da olduğu gibi cisimden bağımsız ontolojik bir varlık (meftûr) olarak nitelenebilecek kendi başına bir boşluk söz konusu değildir. Buna göre kelamcıların mekân anlayışını oluşturan boyut, mevhum bir uzaydır (fezâ). Buna göre boyutlar ancak cismin onu işgal etmesiyle idrak edilebilen vehmî bir boşluktur. Örneğin; testinin içindeki su ve havanın işgal ettiği bu vehmedilen uzay cismin zarfı konumundadır, dolayısıyla cismin hayyizi olarak kabul edilir. Cismin işgal ettiği vehmî bir boşluk (ferağ) olarak tasarlandığından sırf boşluk yoktur ve dış dünyada ontolojik gerçekliğe sahip bir boşluk bulunmaz.⁷⁵¹

4. Mekânın boyut olduğu düşüncesinin eleştirisi: Râzî mekânın boyut olduğu fikrine yöneltilen eleştirileri boyutların homojenliği, boyutların geçişmesinin (tedâhül) imkânsız olması ve boyutların toplamının toplam büyüklüklerini artırması gerektiği gibi bazı başlıklar altında toplamaktadır.

Mekânın boyut olmadığına dair en önemli delil boyutların geçişmesinin (tedâhül) imkânsızlığı üzerine kuruludur: Mekân bir boyut ise mekânının mekânda bulunması lazım geldiğinden iki boyut geçişmek durumundadır. Fakat boyutların geçişmesi mümkün değildir, o halde mekânın boyut olduğuna dair sözün imkânsız olması gerekir. Râzî bu delilin açıklamasını şöyle yapmaktadır: Eğer mekânlı bir mekânda ise ya iki boyut birlikte kalarak var olur; ya ikisi birlikte yok olur; ya da onlardan sadece biri kalır, diğeri yok olur. Bu ihtimallerden son ikisi saçmadır: Çünkü ikinci ihtimalde iki boyutun yokluğundan söz ediliyor ki bu durumda ortada bir cisim kalmaz. Sonuncu ihtimalde yok olan bir mekânlı, var olan bir mekânda ya da var olan bir mekânlı yok olan bir mekânda bulunacağından bunun da geçersizliği ortadadır. Geriye iki boyutun birlikte kaldığı ilk ihtimal kalır ki bu da boyutların geçişmesini gerektirir. Boyutların geçişmesi ise Râzî'ye göre şu nedenlerle saçmadır: Boyutların toplamı tek tek boyutların toplamından büyük olması gerekir, oysa gerçekte böyle bir durum söz konusu değildir.⁷⁵² Diğer yandan her iki boyutta tanımları, zâtları ve özellikleri gereği aynı ise boyutların birbirlerine hal

⁷⁵⁰ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/146, 148, 150-151; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/334; *el-Mulahhas*, vr.63b-64a.

⁷⁵¹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/113, 115, 117-118; krş. Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s.135.

⁷⁵² Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/122-124; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/336.

ve mahal olma üstünlükleri de olamaz.⁷⁵³ Aynı delil şu şekilde de ifade edilebilir ki mekânının boyutlarının fezanın boyutları içerisinde kaybolmasını varsaysak bu da söz konusu değildir. Çünkü boyutun tanımı aynıdır ve birinin diğerine kaybolma noktasında bir üstünlükleri olamaz.⁷⁵⁴ Gözlem de duyulur cisimlerin geçişmesinin imkânsızlığına delalet etmektedir. Cismin maddesi, sureti ve arazları tanımları gereği bir miktar olmadıklarına ve bir yönde olamayacaklarına ve mekânı dolduramayacaklarına göre o zaman geçişmeyen şeylerin cisimlerin boyutları olduğu ortaya çıkar.⁷⁵⁵ Eğer boyutların geçişi mümkün olsaydı bütün bir âlemi tek bir hardal tanesinin mekânında kaybetmemiz mümkün olabilirdi ki bu saçmadır.⁷⁵⁶

Mekânın boyut olduğu düşüncesine Râzî'nin naklettiği diğer itirazlar boyutun bölünebilirliği, homojen bir tabiata sahip olup olmadığı, sonlu olup olmadığı tartışmalarından hareketle boyutta hareketin varlığını ispat ve bunun da mekânı gerektirmesi gerekçesiyle boyutun da bir mekâna ihtiyaç duyduğu fikrini ispat üzerine kuruludur. Buna göre boyut da bir mekâna muhtaç ise mekânın mekânı olması gerekecektir ve bunun zincirleme sonsuza kadar gitmesi imkânsız olduğundan mekânın boyut olduğu fikri yanlıştır.⁷⁵⁷

5.3. Boşluk ve Doluluk (Halâ ve Melâ)

Boşluk cismin yapısı ve hareket gibi kavramlarla ilişkisi bakımından İslam felsefe ve kelam tarihinde belli bir fizik ve kozmolojik sistemin kabulüyle ilgili iken, diğer taraftan da mekân kavramıyla ilişkisi bakımından metafizik bir veçhesi vardır. Cevher anlayışlarına bağlı olarak Antik Yunan düşüncesinde atomcu âlem tasavvuruna sahip olan filozoflar mutlak boşluğun varlığını kabul etmişler, atomculuğu reddeden ve ona mukabil hilomorfist Aristocu yaklaşımlar ise âlemin içinde ve dışında boşluğun var olamayacağını iddia etmişlerdir. Atomcu cevher anlayışına sahip kelam fırkaları genel olarak atomculuğu kabul etmişken, Bağdat Mutezile ekolü atomcu cevher anlayışına sahip olmasına rağmen boşluğu kabul etmemiş ve yokluğunu ispata çalışmışlardır. Diğer yandan Aristocu Müslüman filozoflar madde-suret anlayışı, mekân ve hareket tanımından ötürü âlemin içinde ve dışında boşluğu imkânsız

⁷⁵³ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/336.

⁷⁵⁴ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/126; *el-Mulahhas*, vr.63.

⁷⁵⁵ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/125; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/337.

⁷⁵⁶ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/133.

⁷⁵⁷ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/135-142; *el-Mulahhas*, vr.63a-64b.

görmüşken, Eflâtuncu çizgiye sahip Ebû Bekir er-Râzî ve Ebü'l-Berekat el-Bağdâdî, Aristocu yaklaşımları reddederek boşluğun mevcudiyetini kabul etmişlerdir.⁷⁵⁸

Râzî *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de bütün mesaisini boşluğun imkânsızlığını ispata harcayıp Bağdâdî'nin konuyla ilgili şüphelerini nakletmiştir.⁷⁵⁹ *el-Mulahhas*'da da Bağdâdî'nin itirazlarını naklederek benzer bir yol takip eden Râzî, kesin bir tavır almamakla birlikte “birbirine mutabık iki yüzeyin anlık ayrılımlarıyla ayrılışlarının ilk anında aralarında boşluk meydana geleceği” şeklindeki delilden hareketle konu sonunda boşluğun ispatına meylettiğini ifade etmektedir.⁷⁶⁰ Bununla birlikte *Şerhu'l-İşârât*, *Muhassal*, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme* ve *el-Metâlibü'l-‘âliye*'de boşluğun imkânını kabul etmekle birlikte kelamcılarının ve Eflâtun'un boşluk anlayışına yönelik eleştirilerini sıralamaktan ve mevcut eleştirileri nakletmekten de geri durmamıştır. Bu onun *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *Nihâyetü'l-‘ukûl*'ün girişinde belirttiği ilmi yansızlık ve objektifliğinin bir gereği olsa gerektir.

Yunan düşüncesinde boşluk cismi oluşturan atomlar arasındaki boşluk (halâ) ve sonlu âlemlerin içinde yüzdüğü sonsuz uzay boşluğu (fezâ) anlamında kullanılmıştır ki böylece âlemin dışında sonsuz bir boşluk bulunmaktadır. Demokritos'un temsil ettiği materyalist atomculuk varlığın atomlardan meydana geldiğini, atomların hareketinin mümkün olduğunu göstermek için de boşluğun varlığını kabul etmiştir. Aynı cins olmalarına rağmen hareket, ağırlık, hafiflik, nicelik, şekil vb. bakımlardan farklı olan atomlar, boşlukta çarpışma sonucu bir araya gelerek âlemi oluşturmuşlardır ki bu da iradeden yoksun materyalist âlem fikrinin kaynağı olmuştur.⁷⁶¹ Eflâtun unsurların çeşitli geometrik şekilleriyle cisimlerin oluş ve bozuluşunu açıklamak üzere boşluk kavramına başvurmuş, aynı zamanda oluşun görünmez, fesada uğramaz ve yarı-varoluş konumundaki bir daimî kundak (hûpodekhê) içinde meydana geldiğini ifade etmiştir.⁷⁶² Cisimler arası boşlukların oluşması, bu boşlukların doldurulması için itilen ve çekilen küçük cisimler şeklinde işleyen evren adeta bir soluk alıp vermeyi andırır. Buna göre soluk alma, cisimlerin fırlatılması, şişe çekme tekniği dâhil birçok olgu boşalıp-dolma, itme-çekme ilkesiyle açıklanabilir. Böylece evrenin dinamiği ikinci bir neden olarak görülen uzay ile açıklanabilir.⁷⁶³ Boşluğun çekim gücü oluşturduğu ve neden olduğu fikirleri daha sonra *Timaios*

⁷⁵⁸ Kutluer, *Akıl ve İtikad*, s.182-183; “Halâ” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XV/221; Râzî, *el-Erba'in*, II/32.

⁷⁵⁹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/345-346.

⁷⁶⁰ Râzî, *el-Mulahhas*, vr.66b.

⁷⁶¹ Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s.377; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.39; Kutluer, “Halâ” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, XV/221 vd.

⁷⁶² Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s.126-127, 161, 164.

⁷⁶³ Kutluer, *Akıl ve İtikad*, s.185; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.72.

takipçisi Ebû Bekir er-Râzî tarafından da kabul edilerek beş ezeli ilkedен biri olarak sayılmış,⁷⁶⁴ Fahreddin er-Râzî tarafından da bu durum incelenmiştir.

Aristo öncelikle Anaksagoras'ın havanın bir şey olduğunu ispat ederek boşluk olmadığı iddiasının boşluğu çürütmede yanlış bir yöntem olduğunu belirtir. Daha sonra Leukippos ve Demokritos'un atom ve boşluk fikirlerinin eleştirisinden hareket eden Aristo “kuşatan cismin iç yüzeyi” şeklindeki mekân tanımı gereği cisimler arasında ve cismani âlemin ötesinde boşluğu reddetmiştir. Aristo'nun atomculara ait sıraladığı deliller hareketin ancak boşlukta meydana gelebileceği, boşluk olmadan gökyüzü olaylarının ve varlık dizilerinin meydana gelemeyeceği ve mahiyetlerin farklılaşamayacağıdır. Aristo ise hareket için boşluğa ihtiyaç olmadığını, çünkü niteliksel hareketin dolu ortamlarda gerçekleştiğini, yer değiştirme hareketinde ise başka bir cismin hemen ayrılan cismin yerini doldurduğunu girdap örneğinden hareketle açıklamaktadır. Zorlamalı hareket ise ona göre zaten boşlukta gerçekleşemez. Çünkü boşlukta itme gücü iletilemez ve cisim boşlukta hareket ederse bir dirençle karşılaşmayacağından sonsuza kadar hareket etmesi gerekir ki bu gözlemlere aykırıdır.⁷⁶⁵

Âlemin içindeki boşluk fikrini bu şekilde reddeden Aristo'ya göre, âlemin dışında bir cisim olmadığından onu kuşatan bir yüzey de olamayacağından âlemin dışında ne boşluk ve ne de doluluk vardır. Stoa filozofları ise âlem içinde bir boşluğun bulunduğunu reddederken âlemin dışında bir boşluğun olduğunu kabul etmişlerdir.⁷⁶⁶

Bu arkaplan çerçevesinde boşluk düşüncesi İbn Sînâ tarafından mekân konusuyla birlikte ele alınmış, Aristo'nun hareket temelli delilleriyle boşluk düşüncesi eleştirilmiştir. İbn Sînâ, boşluğu “hiçbir şey olmayan” olarak kabul edenler olduğunu, boşluğu boyutlar olarak kabul edenler olduğunu, havayı boşluk zannedenler ve havanın boşlukla karışmış olduğunu zannedenler olduğunu belirtir ve bu düşünceleri eleştirir. İbn Sînâ'nın delilleri, boşluğun bir “şey” olarak cevher şeklinde ele alınmış olmasının çelişikliği, doğal ve zorlamalı hareketin boşlukta mümkün olmadığı, eğer böyle bir hareket olacak olsaydı sonsuza kadar süreceği üzerine kuruludur. Bunlara ek olarak İbn Sînâ, boşluk taraftarlarının en önemli delillerinden olan serrâkatü'l-mâ (klepsidra: su hırsız) adındaki su saatlerinin mekanik işleyişlerinin boşluğun ispatı konusunda neden kullanılamayacağını da açıklamaktadır.⁷⁶⁷

⁷⁶⁴ Kutluer, “Halâ” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, XV/223 vd.; *Akıl ve İtikad*, s.202-203.

⁷⁶⁵ Aristoteles, *Fizik*, s.159 vd.; Ross, *Aristoteles*, s.109-111.

⁷⁶⁶ Kutluer, “Halâ” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, XV/222.

⁷⁶⁷ Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi*, s.278-290.

Aristo ve İbn Sînâ tarafından boşlukla ilgili öne sürülen görüşler Râzî tarafından altı grup altında toplanır. Bunlar: i. Boşluğu reddeden Aristo ve takipçileri; ii. boşluğu varlıksal bir durum olarak kabul eden Eflâtun ve takipçileri; iii. boşluğu cismin işgal ettiği vehmi boyutlar olarak tasarlayan kelamcılar; iv. üç boyutun hululüyle cismi oluşturduğunu hulûl olmadığında boşluğun tek başına bulunduğunu tasarlayanlar; v. havayı boşluk olarak kabul edenler; vi. havanın boşlukla karıştığını iddia edenler.⁷⁶⁸ Meşgul olduğu kelimeler ve felsefe problemleri açısından Râzî'nin daha çok ilk üç görüş üzerinde odaklandığını görürüz.

1. Boşluğu kabul etmeyenlerin (Aristo-İbn Sînâ) delilleri ve bu delillerin eleştirisi:

Râzî boşluğu reddedenlerin delillerinin bir kısmını aklî deliller, bir kısmını da duyu tecrübesine dayanan tabiî deliller olarak adlandırmaktadır. Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de zikrettiği ve *el-Metâlibü'l-âliye*'de de tekrarladığı bu delillerin aklî olanları Aristo ve İbn Sînâ'dan nakledilen delillerdir. Râzî'nin tabiî delilleri ise esas itibarıyla yine İbn Sînâ'nın eserlerinde ve Aristo şarihleri Simplicius, Themistius, Philoponus gibi peripatetiklerin şerhlerinde nakledilen delillerdir.⁷⁶⁹

Boşluğu Reddedenlerin Aklî Delilleri: a) Boşlukta hareket de durağanlık da imkânsız olduğundan boşluk bir cismin mekânı olamaz. Çünkü kelamcılar ve Eflâtun'un tanımındaki şekliyle boşluğun bir parçasının diğerinden farkı olmadığına göre bir cismin şurada ya da burada durmasını ve hareket etmesini sağlayan bir şey olmayacaktır. Dolayısıyla bir cismin tabiî bir mekânı, tabiî bir sükûnu, tabiî bir hareketi, iradî sükûnu, iradî bir hareketi olamayacaktır. İradenin şurası ya da burası şeklinde tercihinin olamayacağı bir yerde ve tabiî bir meylin olmadığı bir durumda zorlamalı hareket de söz konusu değildir. b) Boşluk varsa ondaki hareket ya bir zamanda gerçekleşecek ya da zamansız gerçekleşecektir. Hareketin seyrek ve yoğun ortamlarda farklı hızları söz konusu olduğundan boşluktaki hareketin bir zamanından bahsedilemez. Hatta dolu ortamın farklı yoğunluklarına göre boşluk ve doluluktaki hareketler eşitlenebilir. Bu durumda boşlukta gerçekleşen hareketin zamanı ve hızı olamaz. Çünkü ona direnç gösteren bir şey olmadığı gibi, boşluk sayılamayacağından Aristocu anlamda bir zamandan da bahsedilemez. c) Boşluk olsaydı zorlamalı hareketle yukarı doğru atılan taş ona direnç gösteren bir havanın olmaması nedeniyle gökkürenin sınırına çarpmadan geri dönmezdi d) İki atom arasındaki, iki duvar arasındaki, iki şehir arasındaki boşluk farklı olduğuna göre boşluk eşitlik ve eşitsizliği kabul ediyor demektir. Bu demektir ki boşluk vardır, boyuttur ve miktardır. Bu miktar, mekânının miktarının dışında kendisiyle kaim, müstakil bir zât olabilir.

⁷⁶⁸ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/341, 349.

⁷⁶⁹ Kutluer, *Akl ve İtikad*, s.194.

Oysa bu, boyutların girişikliği nedeniyle imkânsızdır. Bu miktar mekânının miktarından başka bir şey değilse boşluk zannedilen şey boşluk değil bir cisimdir. Boşluk doluluk olmuştur ve bu Aristo'nun dediği gibi “boşluk, ismi gibi boştur.” ve bu lafzın manası yoktur.⁷⁷⁰ e) Boyutların sonluluğu ve boyutların girişikliğinin imkânsızlığı da boşluğu reddetmeyi gerektirir.⁷⁷¹

Boşluğu Reddedenlerin (Aristo-İbn Sînâ) Tabîî Delilleri: a) Ağız dar ve dibinde küçük delikler olan bir kap suyla doldurulduğunda eğer ağız açılırsa su akar, eğer ağız kapatılırsa su akmaz. Suyun akmamasının nedeni, akararak kapta boşluk oluşturmasının imkânsızlığıdır. Tekniği bu şekilde olan serrakâtü'l-mâ denilen aletin işleyişi aşağıda geleceği üzere boşluğu savunanların da güçlü delillerinden biridir. b) Suyla doldurulmuş bir borunun bir tarafından havası emildiğinde suyun yüzeyinin havanın yüzeyinden ayrılmadan onunla yükseldiği gözlenir. Yükselme suyun bir özelliği olmadığına göre bu demektir ki hacamat yapanların şişe çekme uygulamasında olduğu gibi emilen havanın yeri doldurulmaktadır. Bu delilin geçerliliği için boşluğun çekim gücü oluşturduğunu reddetmek gerekmektedir. c) Boynu uzun ve dar bir testiye bir boru sokulduğunu varsayalım. Boru ile testinin boynu arasından havanın çıkışı engellenip boru dışa doğru çekilirse testi içe doğru kırılacaktır. Eğer boru testinin içine doğru daha fazla itilse testi dışa doğru kırılacaktır. Eğer testinin içinde boşluk olsa boru çekildiğinde testinin içe doğru kırılmaması gerekirdi. İyice itildiğinde ise içinde boşluk var olsaydı testi dışa doğru kırılmazdı. d) Eğer boşluk mümkün olsaydı bazı durumlarda testi olduğu yerde ters çevrildiğinde boşluk artar ve su kolaylıkla akardı, hava testiye yükselmez, fokurtu ve kabarcık duyulmazdı.⁷⁷²

Boşluğun Reddine Dair Delillere (Aristo-İbn Sînâ'ya) İtirazlar: Râzî nakledilen tabîî durumların boşluk dışında başka bir nedeni olmadığı kesin burhanlarla kanıtlanırsa boşluğun olmadığını söylememizin mümkün olacağını, oysa boşluğu kabul edenlerin de aynı delilleri kullandığını belirterek boşluğun reddi yönünde tabîî delillere fazla itibar etmediğini göstermiştir. Aklî delillere gelince Râzî bu delillere itirazlarının tamamını Bağdâdî'nin *el-Mu'teber*'inden almış görünmektedir. Şu kadar var ki ilk eserlerinde Bağdâdî'nin eleştirilerini onun adına sıralayan Râzî, son dönem eserlerinde onun ismini artık vermez. Râzî'nin naklettiği yorumla aklî delillere Bağdâdî'nin itirazları şöyledir:

⁷⁷⁰ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/343-345; *el-Metâlibü'l-âliye*, V/167-170; *el-Mulahhas*, vr.65b-66a; *Şerhu'l-İşârât*, s.100.

⁷⁷¹ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/83 vd.; *Şerhu'l-İşârât*, s.100 vd.

⁷⁷² Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/347-349; *el-Metâlibü'l-âliye*, V/180-181.

a) Boşluğun tabiatının kendinde tek olması nedeniyle ondan sükûnu ve bütün hareketleri olumsuzlamak doğru değildir. Çünkü bir şeyin bütün konumları benzer diye onda hiçbir şey sükûn bulmaz demek doğru değildir. Cisim o konumlardan birinde meydana geldiğinde tabiatı gereği orada durur ve o konumdan ayrılmaz. Havanın parçalarından bir parçanın bütün havanın alanındaki durumu böyledir. Böyle olmasa o zaman kendi alanında tek bir unsurun parçalarından tek biri için ne doğası gereği sükûn ne de hareket söz konusu olurdu. Oysa durum böyle değildir.⁷⁷³ Râzî tabiatı benzer olan boşluktaki tercihlerin fâil-i muhtâr tarafından yapılıyor olmasını da bir çözüm olarak sunmaktadır.⁷⁷⁴ b) Boşluktaki hareketin mukavemet olmaması nedeniyle zamanı olamayacağı iddiasına karşı ise Bağdâdî, zamanın hareketin mesafedeki karşılaştığı dirençle ilgili olmadığını aksine zamanın hareketin aslından olan bir şey olduğunu ispat ederek cevap vermeye çalışır. Ona göre boşlukta bir saat sürede tamamlanan bir hareket, dolu ortamda bir saat ve doluluğun direncinin süresince tamamlanacaktır ki bu da zamanın sırf hareketin karşılaştığı dirence değil, hareketin aslına da bağlı olduğunu gösterir. Dolayısıyla boşlukta hareketin zamanının olamayacağı iddiası doğru değildir.⁷⁷⁵ c) Zorlamalı hareketle yukarı atılan taşın havanın direnciyle geri dönmesi yer ve gök arasındaki mesafenin tamamen dolu olduğuna delalet etmez. Sadece tamamen boşluk olmadığına delalet eder. Bu durumda olabilir ki yukarı atılan taş boşlukla karışmış havanın direnciyle geri döner. Zorlamalı bir hareketi durdurmak için boşluğa karışmış bir havanın direnci yeterlidir.⁷⁷⁶

2. Boşluğu Kabul Edenlerin Delilleri: Râzî boşluğu kabul edenlerin delillerini boşluğu reddedenlerin delillerinde olduğu gibi aklî ve tabîî deliller olarak iki başlık altında vermektedir. Râzî tecrübe ve deneye dayalı delillerin boşluğu inkâr edenlerin ya da kabul edenlerin yorumuna göre her iki tarafın görüşlerini desteklediğinin (tekâfü) farkındadır. Yukarıda geçtiği üzere bu delillerin hemen hepsinin Râzî'den önce iddiaların ispatı için öne sürüldüğünü de tekrar belirtelim.⁷⁷⁷

Boşluğun Varlığına Aklî Deliller: a) Apaçık akıl mekânlı cismin bir uzaya ihtiyaç duyduğunu gösterir ki işte bu mekândır. Mekânlı dışında bir mekânın varlığı imkânsız olsaydı mekânın ve mekânlının her birinin diğerine muhtaç olması gerekirdi. Bu da kısır döngü demektir. Bu da bize uzayın varlığında ve zâtında mekânlıdan başka olduğunu gösterir. b)

⁷⁷³ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/345; Bağdâdî, *el-Mu'teber*, II/57 vd.

⁷⁷⁴ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/172.

⁷⁷⁵ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/345; *el-Mulahhas*, vr.66a; *el-Metâlibü'l-âliye*, V/173 vd.; *Muhassal*, s.134-135; Bağdâdî, *el-Mu'teber*, II/ 62-63.

⁷⁷⁶ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/346; *el-Mulahhas*, vr.66a; *el-Metâlibü'l-âliye*, V/176; Bağdâdî, *el-Mu'teber*, II/63.

⁷⁷⁷ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/177; Kutluer, *Akıl ve İtikad*, s.181-212.

Mekânının kapladığı alan mekânlıdan ayrılamıyorsa, mekânının yer değiştirme hareketinin de olmaması gerekirdi. Dolayısıyla biz mekânlı olmadan, mekânının kapladığı alanın varlığının mümkün olduğunu anlarız.⁷⁷⁸ c) Üçüncü delil hareketin dolu ortamda imkânsızlığı üzerine kuruludur. Buna göre bir cismin hareketi ya boş bir mekânadır ki eğer böyle ise söze gerek yoktur. Eğer cismin hareketi dolu bir mekâna ise cismin arkasında boş bir mekân kalıyorsa bu demektir ki hareket ettirilen cisim dolu ortama geçmiştir. Bu cisimlerin girişikliğini gerektirdiğinden doğru değildir. Dolu bir mekâna intikalde doluluk, intikal eden cismin yerine geçiyorsa bu da kısır döngü gerektirir. Çünkü cismin hareketi doluluğun hareketine, doluluğun hareketi de cismin hareketine bağlıdır. Eğer hareket dolu bir mekâna ise, doluluk da başka bir doluluğun yerine hareket ediyorsa buda tek bir hareketle bütün evrenin hareketini gerektirir ki böyle bir şey de söz konusu değildir. Buna göre dolulukta hareket bizi bütün bu imkânsızlıklarla baş başa bırakır. Sonuç hareketi açıklamak için boşluk gereklidir.⁷⁷⁹ d) Birbirine karşılıklı tamamen uyan iki yüzey anlık olarak birbirinden ayrılrsa, ayrılışlarının ilk anında ikisi arasında boşluk meydana gelecektir.⁷⁸⁰ Râzî'nin boşluğun ispatı konusunda en güçlü kabul ettiği delil budur ve o, sırf bu delilden dolayı boşluğu ispat edenler tarafına meylettiğini ifade etmektedir.⁷⁸¹ e) Duyulur cisimlerin parçalardan mürekkep olduklarını, onlardan her birinin gerçekte ayrılmasalar da vehmî olarak bölünebildiklerini ve yine bu parçaların küre şeklinde olduklarını yakînî delillerle kabul ettiğimize göre bu atomların karşılaşması sırasında boşluk olacaktır. İşte bu çok güçlü bir delildir.⁷⁸²

Boşluğun Varlığına Tabî Deliller: a) Boşluk olmasaydı tam manasıyla doldurulmuş ya da şişirilmiş bir kırıbağa iğnenin batırılması mümkün olmazdı. b) Havası boşlatılmış bir testi suya daldırıldığında su ona dolar. Eğer havası boşlatıldığında su, havası boşaltılmadan önce oluğu gibi dolmasaydı boşluk olmazdı. c) İçi tamamen boşaltılmış ve ağzı iyice kapatılmış bir kırbanın iki tarafından çekilip birbirinden ayrılrsa içinde boşluk olacaktır. d) Kül ile tamamen dolu bir kabın su ile de doldurulabildiğini görüyoruz. Boşluk olmasaydı bu imkânsız olurdu. e) Büyük bir testi içeceklerle tamamen doldurulur, sonra içecek kırıbağa konulur, sonra kırbağla birlikte testiye sokulursa testinin her ikisini de aldığı görülecektir ki bu içeceğin belli bir boşluğa sahip olduğunun göstergesidir. f) Sert bakır bir kap su ile doldurulup sıkı bir şekilde

⁷⁷⁸ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/155-156.

⁷⁷⁹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/349-350; *el-Metâlibü'l-âliye*, V/157; *el-Mulahhas*, vr.64b; *Muhassal*, s.134.

⁷⁸⁰ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/351-352; *el-Mulahhas*, vr.64ab; *el-Metâlibü'l-âliye*, V/159-163; *Muhassal*, s.134.

⁷⁸¹ Râzî, *el-Mulahhas*, vr.66b; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/351.

⁷⁸² Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/166.

kapatılıp ateşte ısıtılsa kap ikiye ayrılır. Bu durumda dışarıdan bir şey kaba girmedigine göre, kap genişlemediğine göre su genişir ve içinde boşluklar artar. g) Bir kap şiddetli bir şekilde üfürölüp havası çıkmadan suya daldırılsa belli bir miktar kabarcıklar ve gözenekler çıkar. Bu bizim kabın içine fazladan üfürdüğümüz havadır. Bu demektir ki kabın içindeki havaya ilaveten kaba hava üfleyebiliriz. Bu da boşluğa bir delildir.⁷⁸³

3. Boşluğu Cismin İşgal Ettiği Farazî Boyutlar Olarak Kabul Eden Kelamcıların Delillerinin Eleştirisi: (el-Bu'dû'l-mefrûd): Boşluğun cismin işgal ettiği farz edilen mevhum bir boyut (el-bu'dû'l-mefrûz) olduğunu kabul eden kelamcılar, boşluğu ontolojik gerçekliğe sahip varlıksal (vucûdî) boyutlar (el-bu'dû'l-meftûr) olarak tasarlayan Eflâtun ve takipçilerinden ayrılmaktadırlar. Râzî kelamcılarının boşluğu mahza yokluk ve sırf olumsuzluk şeklindeki boşluk anlayışlarına karşı eğer boşluk varsa bir miktarının ve yönlerde bir uzamının olduğunu belirtmektedir.⁷⁸⁴ Râzî, boşluğun sırf yokluk olmasına yönelik itirazları altı noktada toplamaktadır.

a) Apaçık olarak biliriz ki boşluk bir arşın, yarım arşın veya çeyrek arşın olabilir. Bütün bunlar belli bir yüzölçümü anlamına geldiğine göre bu sırf yokluk olamaz. Yine zarurî olarak bilinir ki sırf yokluğun yarısı, çeyreği olmadığı gibi daha az, daha çok, fazla, eksik olamaz ve belli bir yüzölçümü ve miktarı yoktur. b) Boşluğa duyularla işaret mümkündür. Örneğin şuradan şuraya kadar, uzunluğu şu kadar olan bir boşluk şeklindeki duyularla işaret onun kendinde bir varlığı miktarı ve uzamı olduğunu gösterir. Oysa mahza yokluğa ve sırf olumsuzlanmışa bir işaret mümkün değildir. c) Boşluktaki bir cismin oradan başka bir boşluğa hareketinden bahsediyoruz. Cisim bir an şu boşlukta olduğunu sonra başka bir boşluğa geçtiğine hükmediyoruz. Sırf yoklukta cismin meydana gelmesi ve sırf yokluğa intikali gayr-ı ma'kûldur. d) “Buradan şuraya boşluktur.” dediğimiz de “buradan şuraya” ifadesi boşluk ve boşluk dışındakiler arasında fasl-ı müşterektir. Bu da boşlukla onun dışındakinin aynı derecede varlıksal bir durum olduğunu gösterir. e) Kelamcılar boşluğun sayı ve bir varlık olmadığını düşünüyorlar, bununla birlikte hareketi cismin birinci hayyizden ikinci hayyize geçişi olarak tarif ediyorlar. Birinci hayyiz ile ikinci hayyiz arasında vasıta olmadığını ama birinci ile üçüncü arasında bir vasıta olduğunu, böylece bazı hayyizlerin birbirine uzak, bazısının birbirine yakın, bazısının sürekli, bazısının da süreksiz olduğunu düşünüyorlar. Bu durumda onlara göre birinci hayyiz ile beşinci hayyiz arasındaki uzaklık, birinci ile onuncu hayyiz arasındaki uzaklıktan daha azdır. Sırf yokluk olan şey nasıl olur da bu durumlarla vasıflanabilir? f) Cismin alanı olan

⁷⁸³ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*, I/353-354; *el-Metâlibü'l-âliye*, V/162-166.

⁷⁸⁴ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/115; *Cürcânî*, *et-Ta'rifât*, s.135.

boşluk, alt, üst, sağ ve sol gibi yönlerle nitelendirilir. Sırf yokluk olanın bu sıfatlarla nitelendirilmeleri anlamsızdır.

4. Boşluğun ontolojik varlığa sahip boyutlar olarak kabulü (el-Bu'dû'l-meftûr):

Son eserlerinden biri olan *Tefsir*'de dahi mekânı bazen Aristocu gelenekte olduğu gibi tanımlamasına rağmen, Râzî'nin mekân tanımının Aristo'nun tanımından ayrıldığını kesin olarak tespit edebiliriz. Çünkü Râzî daha İbn Sînâcî kabul edilen ilk eseri *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*'den başlamak üzere Aristo'nun mekân tanımına çeşitli eleştiriler geliştirmeye başlamış ve *Şerhu 'Uyûni'l-hikme* ve *el-Metâlibü'l-âliye*'de mekânın boşluğa dayalı tanımını kabul etmiştir. Yukarıda sıraladığımız üzere kelamcıların boşluğu farazî boyutlar ve sırf yokluk olarak tanımlamalarına getirdiği eleştiriler onun mekân anlayışını Eflâtun'un anlayışı ile özdeşleştirmektedir. Diğer yandan mekân tanımına bağlı olarak Râzî'nin, boşluğu duyularla işaret olunabilen, kendisiyle kaim ve zâtıyla bağımsız varlık olarak yani bir cevher olarak tasarladığını görmekteyiz. Ona göre cisimler boşlukta var olduklarında mekânının boyutları, mekân ve hayyiz olarak isimlendirilen boyutlarda tükenir. Böylece Râzî'nin bu boşluk tasavvuru, boşluğu ontolojik gerçekliğe sahip boyutlar (el-bu'dû'l-meftûr) olarak kabul eden Eflâtun'un tasavvuru ile çakışmaktadır.⁷⁸⁵ Zaten Râzî, “*Naklettiğimiz derinlemesine araştırmalarla ve detaylıca tam bir şekilde açıklamalarımızla ortaya çıkmıştır ki mekân ve zamanın hakikatinde gerçek Eflâtun-i İlâhî'nin dediğidir, yoksa Mantıkçı Aristo'nun tercih ettiği değil.*”⁷⁸⁶ demektedir.

Ancak Râzî'nin boşluk tasavvurunun Eflâtun'un boşluk tasavvurundan ayrılan bazı yönleri vardır ki bunlardan en önemlisi boşluğun çekim gücüne ilişkin olanıdır. Eflâtun oluş ve bozuluşu açıklamak üzere cisimler arasındaki boşluklara başvurmuştur. Buna göre cisimler arası boşluklar bir çekim gücü oluşturarak küçük cisimleri bu boşlukları doldurmak üzere hareket ettirir. Sürekli boşlukların meydana gelmesine karşılık bu boşlukların doğal güçlerce sürekli doldurulması evrende adeta bir solunum mekaniği oluşturur. Buna göre soluk alıp vermeden, cisimlerin fırlatılmasına ve şişe çekme tekniğine kadar bütün olgular söz konusu itme-çekme ve boşalıp-dolma ilkesiyle açıklanabilir. Böylece bu evren solunumunda boşluk, hareket için bir imkân ve aynı zamanda da bir ilke konumundadır.⁷⁸⁷ İslam dünyasında Ebû Bekir er-Râzî'nin *Timaios*'daki bu fikirlerden mülhem boşluğun bir çekim gücü oluşturduğunu ve beş ezeli ilke

⁷⁸⁵ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s.66.

⁷⁸⁶ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/76-77.

⁷⁸⁷ Kutluer, *Akıl ve İtikad*, s.185.

arasında boşluğu (mekân) da saydığını biliyoruz.⁷⁸⁸ Eflâtun’la birlikte Fahreddin er-Râzî, boşluğu kabul etmekte ancak Ebû Bekir er-Râzî’de olduğu üzere onu ezeli mutlak bir ilke olarak kabul etmemektedir. Yine Fahreddin er-Râzî hem Eflâtun ve hem de Ebû Bekir er-Râzî’de kabul edildiği şekliyle boşluğun bir çekim gücü oluşturduğunu da reddetmektedir.

6. Zaman

Zaman ve mekân doğa felsefesinin temelini oluşturan hareket ile doğrudan ilişkili olduğundan Aristo, doğa biliminin ilkelerini, hareket ve mekânı inceledikten sonra zamanı ele almaktadır.⁷⁸⁹ Kelamda özellikle Râzî’nin eserlerinde zaman Allah’ın ezeliliği, âlemin kıdem ya da hudûsu nedeniyle salt fizikî bir kavram olmaktan çıkmış, metafizik veçhesiyle de incelenmesi gerekmiştir. Bundan dolayı Râzî’nin düşünsel serüveninde *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*’de fizikî alanda hareketin ölçüsü olan ve tamamen harekete ilişkin olan zaman kavramı, *Şerhu'l-İşârât*’ta yaratma kavramıyla birlikte tahlil edilip maddenin ve hareketin ezeliliği ile birlikte yani âlemin kıdemi ile birlikte ele alınırken son dönem eserleri *Şerhu 'Uyûni'l-hikme* ve *el-Metâlibü'l-âliye*’de benzer şekilde metafizik bir veçhete bürünmüştür. Yine aynı sebeple Râzî’nin zaman kavramı sadece hareketin ölçüsü olması bakımından harekete ilişkin olarak ele alınan Aristocu zaman kavramını aşmış ve Allah’ın ezeliliği ile birlikte paradoksal bir biçimde Eflâtuncu sabit zaman kavramına doğru kaymıştır. Dahası Newton’un fiziksel prensiplerden hareketle ulaştığı “Allah her yerde ve her anda hazır ve nazır olmakla mekân ve zamanı oluşturur.” şeklindeki metafizik anlayışıyla Râzî’nin zaman anlayışı arasındaki paralelliklerin olması da dikkat çekicidir.⁷⁹⁰

Zaman konusundaki ilk fikirlerini *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*’de anlatan Râzî burada temel olarak Aristocu-İbn Sînâcı “zaman hareketin ölçüsüdür.” teorisini araştırmasına konu edinmekle beraber bazı problemlerin farkında olduğundan belirli bir görüşü savunmaktan kaçınmış ve okuyucuya da kitabında anlatılan görüşleri tarafsız bir şekilde incelemesini tavsiye etmiştir.⁷⁹¹ *el-Mulahhas*’ta zamanı itibarî bir durum olarak değerlendiren⁷⁹² Aristocu-İbn

⁷⁸⁸ er-Râzî, Ebû Bekir, *Resâilu felsefiyye* (nşr. Paulus Kraus), Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1982, s.195, 241, 251.

⁷⁸⁹ Aristoteles, *Fizik*, s.183, 199.

⁷⁹⁰ Adivar, A. Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994, s.171.

⁷⁹¹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/761 vd.; Muhammed İkbâl, “İslam uleması arasında zaman meselesini en çok titizlikle ele alan Fahreddin er-Râzî olmuştur.” diyerek onun zamanla ilgili bütün teorileri sıraladığını ama kesin ve inandırıcı bir görüş ileri süremediğini belirtmiştir. Ancak bilindiği üzere *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*’deki zaman incelemesi ve İkbâl’in atfı yaptığı ilgili pasaj Râzî’nin de ifade ettiği üzere İbn Sînâ fikirlerinin sadece tarafsız bir incelemesinden ibarettir. İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul ts., s.108.

Sînâcî zaman kavramından ayrılarak son eserleri *Şerhu 'Uyûni'l-hikme* ve *el-Metâlibü'l-âliye*'de Eflâtuncu zaman anlayışının gerçeğe daha yakın olduğunu savunmuştur. Buna göre Râzî bu son iki eserinde zamanın kendisiyle kaim ve bağımsız bir varlığı olduğunu, çeşitli durumlarına göre dehr, sermed ve zaman ismi aldığını, Aristo'nun "Zaman, hareketin ölçüsüdür." şeklindeki görüşünün ise kesin delillerle yanlış olduğunu ifade etmiştir.⁷⁹³

Zamanın Râzî'deki serüveninin fizikî alana ilişkin kısmını göstermesi açısından bu bölümde sırasıyla zaman kavramının varlığı, mahiyeti, zamanla ilgili kavramlar, zamanın kıdem ve hudûsu konularına değinilecek, zaman ile Allah'ın ezeliliği ve âlemin hudûsu ilişkisi ise metafiziğe bırakılacaktır.

6.1. Zamanın Varlığı

Râzî zamanın varlığı konusunda *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de Aristocu-İbn Sînâcî çerçeveyi takip ederek zamanın harekete müteallik bir durum olduğunu ifade ederken, *el-Mulahhas*'da zamanın bazı olayların bazılarıyla beraber, önce ve sonra meydana gelmesi olduğunu, öncelik, beraberlik ve sonralığın kendisine hükmedilen konu dışında mefhumlar olarak itibarî durumlar olduklarını belirtmektedir.⁷⁹⁴ *Şerhu 'Uyûni'l-hikme* ve *el-Metâlibü'l-âliye*'de ise Râzî zamanın dış dünyada hareket ve feleklerden ayrı bağımsız bir varlığı olduğunu, çeşitli durumlarına göre dehr, sermed ve zaman ismi aldığını ifade etmektedir.⁷⁹⁵

Râzî zamanın varlığı konusundaki yaklaşımları şöyle sınıflandırır. Zamanın dış dünyada varlığını kabul etmeyenler ki bunlar zamanın bir vehimler toplamı olduğunu ileri sürer. Zamanın dış dünyada varlığını kabul edenler ise bazen onu bir cevher, bazen de hareketin arazı veya hareket dışındaki şeylerin arazı olarak kabul etmektedirler.

1. Zamanın varlığını kabul etmeyenler: Bu gruba göre cisim birinci, ikinci ve üçüncü sınırlarda müşahede edilir. Mesafenin son sınırına kadar müşahede edilen bu durumların varlıkları dış dünyada toplanmaz ama suretleri zihinde toplanır. Mesafenin başından sonuna kadar zihinde toplanan bu durumların oluşturduğu şuur, dış dünyada olmayan durumları,

⁷⁹² Râzî, *el-Mulahhas*, vr.112a.

⁷⁹³ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/149.

⁷⁹⁴ Râzî, *el-Mulahhas*, vr.112a.

⁷⁹⁵ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/149; *el-Metâlibü'l-âliye*, V/51; Râzî'nin *Tefsir*'indeki "Zaman, kendisi sebebiyle önceliğin ve sonralığın meydana geldiği müddetten ibarettir." şeklindeki tanımını da Zerkân'ın dediği gibi Aristo'yu değil, esasen Eflâtun'u esas almaktadır. Râzî, *Tefsir*, I/187; Zerkân, *Fahruddin er-Râzî*, s.455-456.

olayların ve hareketlerin zarfı konumuna sokar. Böylece sadece vehimlerden mürekkep bir zaman söz konusudur.⁷⁹⁶ Zamanın karar kılmış sabit olduğunu kabul edenlerin fikirlerini ret bağlamında zamanı inkâr edenler, “şayet karar kılmış sabit bir zaman olsaydı Nuh Tufanı ve bugün gerçekleşenler aynı sabit zamanda olurdu.” demektedirler.

Zamanın gelip geçici ve akıcı olduğunu kabul edenleri reddetme bağlamında ise zamanın bağımsız varlığını kabul etmeyenlerin delili şudur: Zamanın akan parçalarının birbirini izlemesi gerekir. Ancak bu anların birbirini izlemesi öncelik ve sonralık sebebiyle olduğuna göre bu da zamanın sonu olmayan bir zaman olması ve zaman içinde zaman olmasını gerektirir. Diğer yandan zamanın parçaları meydana geliyorlarsa, bütünün parçaların bazılarının bazılarından önce olamayacağı gereği zamanın olmaması gerekir.⁷⁹⁷

Zamanın nicelik olduğunu söyleyenleri reddetme bağlamında ise, zamanı kabul etmeyenler, zaman bir nicelikse, niceliğin nitelikleri olan eşitlik, eşitsizlik ve bölünme kabul etmesi gerektiğini, bu durumda da zamanın sürekli nicelik ya da süreksiz nicelik olması gerektiğini, oysa zamanın ne sürekli ne de süreksiz nicelik olduğunu belirtirler. Çünkü eğer zaman sürekli nicelikse iki eşit parçaya bölünebilmesi gerekir, oysa zaman geçmiş ve gelecek olarak bölünürken bu ikisini birleştiren anın varlığı, geçmiş ve geleceğin ise yokluğu söz konusudur. Bu da var olan anın yok olan iki şeyi birleştirmesi demektir ki bu saçma olduğuna göre zaman da yoktur.⁷⁹⁸ Diğer yandan zamanın hareketin miktarı olmasının anlamı hareketin uzamının miktarı olduğudur. Oysa hareketin uzamının dış dünyada bir varlığı yoktur. Çünkü dış dünyada olan, belli bir mekânda belli bir cevherin meydana gelmesi yoluyla olur. Oysa belli mekânlarda belli bir cevherin meydana gelişlerinin birbirini izlemesi dış dünyada gerçekleşen bir durum değildir. Dolayısıyla dış dünyada var olmayan hareketin uzamının ölçüsü olarak kabul edilen zamanın da dış dünyada bir varlığı olamaz.⁷⁹⁹

Zamanı inkâr edenlerin *el-Metâlibü'l-âliye*'de sıralanan diğer delillerini ana başlıklar halinde şöyle sıralayabiliriz. Zaman eğer varsa ya kadimdir ki zamanın kîdemi doğru değildir. Zamanın sonradan yaratıldığını kabul etmek ise kendi içinde bir çelişkidir. Çünkü zaman öncesi kavramı başka bir zaman gerektirmektedir ki sonuç olarak zaman diye bir şey yoktur.⁸⁰⁰ Allah'ın varlığının günlük olaylara önceliği zamanın varlığına dayanmaz. Çünkü Allah'ın

⁷⁹⁶ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/120; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, I/192.

⁷⁹⁷ Râzî, *el-Mulahhas*, vr.109a-109b; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/757; *el-Metâlibü'l-âliye*, V/9-11.

⁷⁹⁸ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/16 vd.

⁷⁹⁹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/18.

⁸⁰⁰ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/11 vd.

varlığının günlük olaylara önceliği, zamansal önceliklere ve sonralıklara birbirlerine öncelikleri fark etmeksizin eşittir. Dolayısıyla bu önceliklerin meydana gelmesinde sürenin varlığı ve ne de zamanın varlığı dikkate alınmaz. Bu da zamanın olmamasını gerektirir.⁸⁰¹

2. Zamanın varlığını kabul edenler: Zamanın varlığını kabul edenlerin bir kısmı, bilgilerin apaçık olanının zamanın bilgisi olduğundan hareketle, zamanın varlığına delil ve kanıt gerekmediğini ileri sürmüşlerdir. Râzî'nin, hemşehrisi Ebû Bekir er-Râzî'ye nispet ettiği bu görüşün zorunlu sonucu zamanın hareketten ve feleklerin hareketinden bağımsız olarak varlığıdır.⁸⁰² Aşağıda ele alacağımız üzere İbn Sînâ karşısında Fahreddin er-Râzî'nin zamanın hareketin ölçüsü olmadığı ve hareketten bağımsız olduğu şeklindeki görüşünün en güçlü argümanlarından biri de bu delildir. İbn Sînâ'nın uzaydaki uçan adam⁸⁰³ metaforuna uygun olarak tasarlanan bu delile göre karanlık bir odada kör ve sağır olan ve hatta nefes ve göz kırpmaya gibi bütün hareketlerinden yalıtılmış bir insan zamanı apaçık olarak bilecektir. Bu insanın güneşin, feleklerin ve yıldızların hareketini görmediğini varsaydığımızda ise zamanın hareketin ölçüsü olmadığı da ortaya çıkacaktır.⁸⁰⁴

Râzî'ye göre eski filozofların, İbn Sînâ'nın ve kelamcılarının tercih ettiği görüş zamanın çeşitli delillerle ispat edilmesi gerektiğidir. Buna göre Râzî'nin kitaplarında zamanın varlığının ispatı için ele aldığı delilleri ana başlıklar halinde şöyle sıralayabiliriz.

a) Herhangi bir yerde birçok şeyin varlığı durumunda bunların bazıları önce, bazıları birlikte ve bazıları da sonradır. Öncelik, sonralık ve birliktelik eşyanın zâtına ait bir durum değil, ona eklenen bir durumdur. Çünkü önce, beraber ve sonra diye hükmettiğimiz zâtın öncelik, beraberlik ve sonralık durumu değişebilirken zâtı bâkî kalır. Önce, sonra ve beraber diye hükmettiğimiz bazen insan, bazen hayvan veya sükûn olabilir. Bu şeylerin cevher olarak bilinmesi, onların önce, sonra ve beraber olmalarından başkadır. “Bu insan, şu insandan öncedir.” şeklindeki bir önermede konunun ve yüklem farkı olduğunu anlarız. Bir şeyin önce, sonra ve beraber olması, onunla olması, onun dışında olması, önce ve sonra diye hakkında hüküm verdiğimiz zâtlara eklenen durumlardır. Böylece zamanın eşyadan farklı olarak varlığını kabul etmek durumundayız.⁸⁰⁵

⁸⁰¹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/13-14.

⁸⁰² Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/21.

⁸⁰³ İbn Sînâ'nın konuyla ilgili metinlerinin bir derlemesi için bk. Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, İFAV Yayınları, İstanbul 1993, s.40 vd. 16 numaralı dipnot.

⁸⁰⁴ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/21-22, 26-27.

⁸⁰⁵ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/120 vd.; *el-Metâlibü'l-âliye*, V/38-40.

b) Önce olma, sonra olma ve beraber olma gibi zamana ilişkin durumlar, salt yokluk olamazlar. Çünkü yokluk, yokluk olması bakımından tek bir tabiata sahiptir. Bu kavramlarla ifade edilen durumlar ise çeşitlidir. Şu halde bu durumların varlığa ilişkin olmaları gerekir. Bunlar, zâta eklenen var olan durumlar olarak nisbî ve izafîdirler.⁸⁰⁶

c) Bir hareket, bir başka hareketten önce meydana geldiğinden akıl ona öncelik vasfıyla hükmeder. Çünkü o diğer hareketten önceki bir zamanda meydana gelmiştir. Eğer sonraki hareketin önceki zamanda meydana geldiğini farz etsek, her iki hareketin de meydana gelme zamanı aynı olurdu ve sonraki hareketi önce gelen diye nitelerdik ki bunun yanlışlığı açıktır. İşte burada iki hareket için aynı hükmü vermeyi engelleyen şey zamandır.⁸⁰⁷

d) İki farklı hareketli, aynı hızla ve aynı başlangıçla aynı mesafeyi kat ederler. İki hareketliden biri diğerinden daha geç başlasa ve aynı anda hareketi bıraksalar birinin aldığı mesafe diğerinden daha fazla olacaktır. İki hareketlinin hızları farklı olsa, başlangıç ve bitişleri aynı olsa, hızlı olan daha çok, yavaş olan daha az mesafe almış olur. Burada belirli bir mesafenin farklı durumlara göre farklı kat edilme imkânı olduğuna göre bu imkân azalma ya da çoğalmayı kabul etmektedir ki bu zamanın varlığının göstergesidir.⁸⁰⁸

6.2. Zamanla İlgili Kavramlar

Zamanın mahiyetinin ve Râzî'nin zamanla ilgili fikirlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için bazı kavramları incelemek gerekmektedir. Çünkü Râzî'nin çeşitli eserlerinde ve özellikle *el-Metâlibü'l-âliye*'de zaman konusunu belirli kavramlar üzerinden ele aldığını görmekteyiz. Bu kavramlar *el-Metâlibü'l-âliye*'de an, süre, zaman, vakit, gece ve gündüz, dehr ve sermed, ezel ve ebed olarak sıralanmaktadır. Süre, dehr ve sermed, ezel ve ebed gibi kavramlar zamanın hareket ve cisimlerden bağımsız olarak kendi başına kaim bir cevher olduğu şeklindeki değişmezliğini ifade ederken; vakit, gece ve gündüz kavramları ise hareket ile ölçülen zamanın belli bir olaya tekabül eden parçasından ibarettir. An ise geçmişi gelecekte ayıran ve hem de geçmişi ve geleceği birbirine bağlayan zamanın en küçük bölünemez anlık oluşumudur. Böylece Râzî hareketle ve diğer cisimlerle ilgisi olmayan kendisiyle kaim bir cevher olarak bir zaman anlayışını kabul ederken bu zamanın hareketle ölçülen ve belli bir olaya tekabül eden parçasının da görece olarak ifade edilebildiğini kabul etmektedir.

⁸⁰⁶ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/121; *el-Metâlibü'l-âliye*, V/40.

⁸⁰⁷ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/121-122.

⁸⁰⁸ Râzî, *el-Mulahhas*, vr.109b; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/129-130; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/768; *el-Metâlibü'l-âliye*, V/33 vd.; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik*, I/198 vd.

a) **An**: Râzî'ye göre bir şeyin varlığı onun şu andaki bulunmasıyla mümkün olabilir. Bunun içindir ki anın varlığının apaçıklığından şüphe etmeyen Râzî, anın varlığına dair bazı kantlar ileri sürer. i) Geçmiş ve gelecekte her birisi yokluktan ibarettir. Aynı şekilde şimdiki zamanın da yokluğunu kabul etmek hiçbir şeyin meydana gelmenin ve varlığın bulunmadığı anlamına gelir. Çünkü anda bulunmayan bir varlıktan bahsetmek mümkün değildir. ii) Bir şeyin geçmişte olması şimdiki zamana göre, gelecekte olması da şimdiki zamana göredir. Buna göre bir şeyin geçmiş ya da gelecekte olmasının anlamı geçmiş ve gelecekte bir anda varlığa gelmesi demektir. Dolayısıyla bir şeyin varlığından geçmişte, şimdi ve gelecekte bahsetmek onun bir anda varlığından bahsetmek olmaktadır. iii) Tecrübelerimize göre dış dünyada ve iç dünyamızda algıladığımız bir şeyi biz bir anda algılarız. Algıladığımız bir şeyin geçmiş ve gelecekte algılanmasından söz edemeyeceğimize göre duyusal (müşâhedât) ve duygusal (vicdâniyyât) tecrübelerimiz bize anın varlığını apaçık göstermektedir.⁸⁰⁹

Râzî'ye göre bölünme ya parçaların bir arada olmasıyla ya da hareket ve zamanın bölünmesinde olduğu gibi bir parçasının varlığı anında diğer parçalarının yokluğu şeklinde olabilir. An, her iki şekilde de bölünmez. Birinci tür bölünme sadece cisimlerde olabilir. İkinci şekilde bölünme ise birinci yarısı varken ikinci yarısı yok ya ikinci yarısı var iken birinci yarısı yok olacağımdan anın varlığını ortadan kaldırır. Sonuç itibariyle an, zamanın bölünmesi mümkün olmayan en küçük parçasıdır.⁸¹⁰

Râzî Aristo geleneğinde sürekli nicelik olarak kabul edilen zamanın bölünebilmesi gerektiğini belirtir. Fakat kesintisiz devam eden anların birbirinden fiilî olarak bölünmeleri zamanın kesintiye uğraması anlamına geleceğinden burada söz konusu edilen itibarî bir bölünmedir. An geçmişin sonu, geleceğin başlangıcı olduğuna göre onun hem geçmişle gelecekte ayıran (el-fâsıl), hem de geçmiş ve geleceği birbirine bağlayan (el-vâsıl) bir özelliğe sahip olması gerekmektedir. Buna göre an çizgiyi ikiye bölen bir nokta gibidir. Ancak nokta, bir çizginin ikiye bölünmesini sağlar ama çizginin devamlılığını garanti etmez. Oysa an, geçmiş ve geleceği böldüğü gibi, zaman kesintiye uğratmayıp sürekliliği sağlayan bir bitişirici olmaması da imkânsızdır.⁸¹¹

⁸⁰⁹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/83-84; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/783 vd.

⁸¹⁰ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/84-85.

⁸¹¹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/85-87; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/134 vd.

Râzî zamanın kendinde tek bir süreklilik olduğunu, onun bölünmesine sebep olan olayların ilişmesiyle bilfiil bölünebileceğini, bu bölünmenin an olduğunu belirtir. İşte bu anlamıyla an, ontolojik olarak zamanın varlığından sonradır.

Diğer yandan nasıl ki noktanın hareketi ve meyli çizgiyi oluşturuyorsa an da akışkanlığıyla zamanı oluşturur. Bu anlamıyla an ise ontolojik olarak zamandan öncedir. Anın bu şekilde bölünemez olması, akışkanlığıyla zamanı oluşturmaya Râzî'ye göre anın kendisiye kaim müstakil bir şey olduğunu kabul etmek demektir ki bu da Eflâtun'un "Zaman zâtıyla kaim bir cevherdir, sonra biz onu birbirini izleyen olaylar sebebiyle elde ederiz." şeklindeki müddet ve zaman görüşünün bir itirafıdır.⁸¹²

b) **Süre (müddet)**: Süre, zât ve cevher olarak kesintisiz devam eden bir varlıktır. Fakat aklın bilinci süreyi birbirini sürekli izleyen anlar sayesinde kavrar. Birbirini sürekli izleyen anlar, varlıkta biri diğerinin süresiymiş gibi görünür. Sanki zaman anların sürekli birbirini izlemesiyle uzayıp gider. Dolayısıyla zaman bazen süre diye isimlendirilir.

c) **Zaman**: Râzî'ye göre zaman zâtında ve varlığında hareketten müstağni olan varlıktır. Hareket olsun olmasın, zaman meydana gelmektedir. Buna göre hareketin zaman ve sürenin varlığında hiçbir tesiri yoktur, ancak kum saati nasıl gece ve gündüzün oluşturulmasına bir katkısı olmaksızın gece ve gündüzü ölçebilirse hareket de zamanın parçalarını ve bazı kısımlarını ölçebilir ve sınırlandırabilir. Aynı şekilde feleğin hareketinin de zamanın oluşmasına bir sebep olarak hiçbir katkısı yoktur, ancak feleğin hareketiyle zaman ölçülebilir.⁸¹³ Buna göre hareket zamanın oluşmasında ontolojik bir etkiye sahip değildir, aksine hareketin oluşması için önce ve sonraya duyulan ihtiyaç dikkate alınır hareket zamana muhtaçtır.⁸¹⁴

Zaman ve hareket arasındaki nicel ilişki çift yönlüdür. Buna göre zarf konumundaki zaman, mazruf konumundaki hareketi ölçerken mazruf da zarfın ölçüsünü vermektedir. Örneğin bazen zamanın ölçüsünün bilinmeyip hareketin ölçüsü bilindiğinde bir ok atımlık mesafeyi kapsayan zamandan bahsederken, zamanın ölçüsünün bilinip hareketin ölçüsü bilinmediğinde ise bir saatlik yürüyüşten bahsederiz.⁸¹⁵

⁸¹² Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/87-88; *el-Mulahhas*, vr.113a.

⁸¹³ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/103 vd.

⁸¹⁴ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/52.

⁸¹⁵ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/104; Özdemir, Metin, "Fahruddin er-Râzî'de Zaman Kavramı ve Allah'ın Ezeliliği İle İlişkisi", *CÜİFD*, c.VIII/1, Sivas 2003, s.285.

d) **Vakit:** Vakit gerçekleştiği bilinen belli bir olayın meydana gelmesi ile başkasından ayırt edilebilen tekil bir parçadır. Örneğin; “Şevval hilalinin doğduğu vakitte sana geleceğim.” örneğinden de anlaşıldığı üzere vakit, gerçekleştiği bilinen bir olayın meydana gelmesiyle bilinebilen belli bir zamansal parçadır.

e) **Gündüz ve Gece:** Gündüz güneşin doğuş süresi iken, gece ise batış süresidir. Yeryüzünün küre şeklinde olmasından dolayı bir yarımkürede gündüz iken diğer yarım kürede gecedir ve bu dönüşümlü olarak sürekli böyledir.⁸¹⁶

f) **Dehr ve Sermed:** Râzî’ye göre bu iki kavram, zamanın değişim ve olaylara ilişmeyen cevherini ifade etmek için kullanılır. Böylece olaylar ve değişikliklere nispetle anlaşılan zaman kavramının zıddına olarak kendi zâtında ve cevherinde değişimlerden uzak olanı ifade ederler. Değişen varlıklar söz konusu olduğunda zaman kavramı kullanılırken, zamanı değişimden uzak olan varlıkların zâtına nispet ederken sermed, zaman eğer değişimlerin ve hareketlerin meydana gelmesinden önceki süreye atfedilirse o zaman da “ed-dehrü’-d-dâhir” ismi kullanılır.⁸¹⁷

İbn Sînâ’ya göre zaman, önce ve sonraya göre hareketin sayısı olduğuna göre o, kendisinde hiçbir suretle önce ve sonra gelme bulunmayan zâtlar ve durumların zamanla beraber olsalar da zamanda olmadıklarını, bu nedenle bu tür zâtların ve durumların durumuyla ilgili kavramsallaştırmanın dehr ve sermed olduğunu ifade etmektedir. Bir şey hareketli bir yönü itibariyle önce ve sonraya göre sayılabilirken diğer bir yönü örneğin cevheri itibariyle önce ve sonraya göre sayılamaz. Dolayısıyla söz konusu olan şey, hareketli olduğu yön itibariyle zamanda, değişmeyen cevheri itibariyle de zamanda değil ama zamanla beraberdir. Zamanda olmayıp zamanla beraber var olan şeyin varlığı dehr denilen tüm zamanın sürekliliği ile var olur. Bu durumda her varlığın sürekliliği dehrdedir ve dehr değişmeyenin değişene kıyasıdır. Sermed ise ard arda vakitleri kıyaslamaksızın mutlak olarak değişimin olumsuzlanması anlamında varlığın bütünsel sürekliliğidir.⁸¹⁸ İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ*’nın *Fizik* kitabında ve *‘Uyûni’l-hikme*’de sermed ve dehri zâtları sabit şeylerin zamana nispet edilmemeleri itibariyle bu şekilde tanımlaması Râzî’yi Eflâtuncu görüşü kabul etmeksizin İbn Sînâ’nın zaman kavramını açıklayamayacağı görüşüne götürmüştür.⁸¹⁹

⁸¹⁶ Râzî, *el-Metâlibü’l-‘âliye*, V/104-105.

⁸¹⁷ Râzî, *el-Metâlibü’l-‘âliye*, V/105-106; Cürcânî “dehr”i, “Hazreti İlâhiyye’nin imtidadı olan ân-ı dâimdir. O zamanın bătınıdır ve ezel ve ebed onunla ittihad eder.” şeklinde; “sermedî”yi ise, “başlangıcı ve sonu olmayan şey” şeklinde tanımlar. Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s.140, 157.

⁸¹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Fizik*, I/220; *‘Uyûni’l-hikme*, s.22.

⁸¹⁹ Râzî, *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*, II/127, 144; *el-Metâlibü’l-‘âliye*, V/87-88.

g) **Ezel ve ebed**: Râzî'nin tanımıyla ezel başlangıcı olmayan ilk dehrdir. Buna karşılık ebed ise sonu olmayan sonraki dehrdir. Râzî'ye göre ezel kavramının varlığının ve yokluğunun kabul edilmesi de çeşitli açılardan problematik bir durum oluşturur. Ezelin varlığını kabul etmek yanlıştır, çünkü her an, kendinde var olur ve başkasından farklılaşır; öncekinden sonra ve sonrakinden önce olur. O halde bu, ezel kavramının zıddıdır ve ona ezel demek doğru değildir.

Ezelin bir gerçekliğinin olmadığını kabul etmek de problemlidir. Çünkü ezel kavramının bir gerçekliği yoksa ezel isminden bahsedilemez. Oysa biz nasıl olursa olsun âlemin ya varlığında ya da yokluğunda bir başlangıçsızlığın (el-lâevveliyye) gerçekleştiğini kabul etmek zorundayız. Dolayısıyla varlıkta ya da yoklukta başlangıçsızlık kavramını kabul etmek zorunda olmakla birlikte onun gerçek bir tasavvurunu bilmek beşer aklını ve insan düşüncesini zorlayan bir durumdur.⁸²⁰

6.3. Zamanın Bölünmesi

Râzî *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Mulahhas, Muhassal, Meâlimu 'usûliddîn ve Şerhu 'Uyûni'l-hikme*'de yer verdiği varlık tasniflerinde zamanı bir araz olarak özü sabit olmayan ve bölünmeyi gerektiren sürekli nicelik kategorisinde ele almaktadır.⁸²¹ Bununla birlikte Râzî'nin ezeli-ebedî ve değişmeye ilişmeyen yönü itibarıyla zamanı araz ve sürekli nicelik olarak değil, aksine Eflâtun'un zaman anlayışına uygun olarak kendiyile kaim bir cevher olarak anladığını aşağıda ele alacağız.

Râzî bölünebilir mesafenin yarısındaki hareketin zamanının, tamamındaki hareketin yarısı demek olduğundan Aristocu anlayıştaki hareketin ölçüsü olarak zamanın bölünebileceğini belirtmektedir.⁸²² Şu var ki Râzî zamanı sürekli nicelik olarak kabul eden Aristocu anlayışa sürekli niceliğin sonsuz olarak bölünebileceği nedeniyle karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre zaman açısından bilfiil sonsuz bir bölünme mümkün değildir. Zamanın kendi zâtında bir ayrılma ve bir an söz konusu değildir, zaman kendi özünde tek bir süreklilik olmakla beraber, zaman cisimlerin bölünmesinde oluşu gibi nisbî arazların farklılığı, ölçülerinin farklılığı ile ya da vehim ve faraziyelerle bölünür.⁸²³ Bu durumda an, parçalarının bir arada bulunması şeklinde bölünemeyeceğine göre ve yine bir parçasının varlığı anında diğerinin de yok olması şeklinde bölünemeyeceğine göre zamanın bölünemeyen en küçük parçasıdır. Birinci şekilde bölünme

⁸²⁰ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/105-106.

⁸²¹ Râzî, *Muhassal*, s.65, 85 vd.; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/96-98.

⁸²² Râzî, *el-Mulahhas*, vr.112b.

⁸²³ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/783,784, 788; *el-Mulahhas*, vr.112b -113a.

sadece cisimlerde olabilir, ikinci şekilde bölünme ise bir parçası var iken diğeri yok olan bir andan söz edilemeyeceğinden dolayı imkânsızdır.⁸²⁴ Diğer yandan anın varlığı ve yokluğu tedricî olarak değil defatendir, eğer an bölünebilseydi zamanın kesilmesi gerekirdi ki zamanın sürekliliği anın bölünemeyeceğinin bir işareti olarak anlaşılabilir.⁸²⁵

Râzî'ye göre geçmiş ve geleceği birbirinden hem ayıran ve bir diğer yönüyle de bitişiren an,⁸²⁶ geçmişin sonu ve geleceğin başlangıcıdır. Anın bir parçası diğerinden öncelikli olamaz. Çünkü bir parçası şu an varken, ikinci yarısı şu an var olmayan ve ikinci yarısı varlığa geldiğinde de ilk yarısı yok olan bir anın varlığı imkânsızdır. Dolayısıyla bir bütün olarak şimdiki anda hazır olan bölünemez bir an vardır. Buna göre ancak birbirini izleyen anların oluşturduğu bir zaman vardır.⁸²⁷

Râzî zaman ya geçmiş ya gelecek ya da şimdiki zaman olduğunu, geçmiş ve geleceğin yokluk olduklarını şimdiki zamanın ise an olduğunu ifade etmektedir. Râzî'nin bu görüşlerini eleştiren Tûsî ise zamanın geçmiş ve gelecekte oluştuğunu, zamanın an diye bir kısmının olmadığını belirtmektedir. Tûsî'ye göre an sadece geçmiş ve gelecek arasında noktanın çizgideki durumu gibi ortak bir ayrımdır (fasl-ı müşterek). An zamanın bir parçası değildir ve an zamanda var olan şimdinin bir arazıdır. Geçmiş mutlak olarak yok değildir, sadece gelecekte yoktur. Gelecek de mutlak olarak yokluk değildir, sadece geçmişte yoktur. Her ikisi şu anda kendi sınırları içinde vardır. Kendi konumunda var olan gökyüzünün evde yokluğu örneğinde olduğu gibi bir şeyin bir şeyde yokluğu mutlak yokluk değildir.⁸²⁸

6.4. Zamanın Mahiyeti

Zamanın mahiyetinin elde edebilmek için Râzî şu soruların cevabını aramaktadır: 1. Zaman cevher midir, yoksa araz mıdır? 2. Zamanın özü sabit midir, yoksa zaman akıcı ve gelip geçici bir şey midir? 3. Zaman sürekli bir nicelik midir, yoksa birbirini kesintisiz izleyen anlardan mı mürekkeptir? 4. Zamanın illeti nedir? 5. Zaman hareketin ölçüsü müdür, değil midir? Zamanın hareketle ilişkisi nedir?

⁸²⁴ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/84-85.

⁸²⁵ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/124.

⁸²⁶ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/787; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/134-135.

⁸²⁷ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/124; *Me'âlimu 'usûli'd-dîn*, s.35.

⁸²⁸ Râzî, *Muhassal*, s.90; Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, s.90.

1. **Zamanın mahiyeti** konusunda İbn Sînâ'nın "Zaman hakkında hikmetin olgunlaşmasından önce gelen düşünceler" diye bahsettiği⁸²⁹ tartışmaları nakleden Râzî, zamanın varlığını dış dünyada kabul edenlerin bir kısmının onu soyut bir cevher ya da cisimsel bir cevher olarak gördüklerini, diğer bir kısmının da zamanı akıcı bir araz olarak tasarladıklarını belirtmektedir. Zamanı karar kılmış bir araz değil de akıcı bir araz olarak düşünenler, zamanın hareket olduğunu ya da hareketin dışında başka bir araz olduğunu iddia etmişlerdir.⁸³⁰ Buna göre *el-Metâlibü'l-âliye*'de zamanın tanımı konusunda ana ekoller şöyle sıralanır:

a) Aristoteles ve onu takip eden Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre zaman, en büyük feleğin hareketinin ölçüsüdür. Buna göre zaman arazdır ve hareketin ölçüsüdür.⁸³¹ b) Bağdâdî'ye göre varlığın yayılmasının (imtidâd) miktarıdır. Sürekli kalıcı olan (bâkî), ancak zamanla birlikte tasavvur edilebilir, zamanda olmaksızın onun meydana gelmesi söz konusu olamaz. Bâkî olanın bekallığı, zamanın miktarı olmayı gerektirir ki bu da zamanın, varlığın miktarı olması demektir.⁸³² Bağdâdî'nin bu tanımı, Plotinus'un ezelilik-ebediliği (aiôn), "Varlık'ın varolma tarzı" olarak görmesiyle paraleldir.⁸³³ c) Bir başka grup ise zamanın en büyük feleğin hareketinin kendisi olduğunu iddia etmişlerdir. Zamanı araz olarak hareketle aynı gören bu grup, zamanın da hareket gibi geçmiş ve geleceği içerdiğini, Ashab-ı kehf örneğinde olduğu gibi hareketin şuuru yoksa zamanın da şuurunun olamayacağını iddia etmişlerdir.⁸³⁴ d) Râzî'nin ehl-i tahkîk diye işaret ettiği mütakellimlere göre ise zamanın vakti belirlemekten başka bir anlamı yoktur. Örneğin; bir kişinin geliş zamanını bilmek amacıyla bilinen bir olaya örneğin güneşin doğuşuna yaklaştırılması bir vakit belirlemedir. Bundan dolayı vakit belirleme, kuruntunun izalesi amacıyla yenilenen hayali bir durumun, yenilenen malum bir duruma yaklaştırılmasından ibarettir.⁸³⁵ e) Bir başka grup ise nasıl nokta hareketiyle çizgiyi oluşturuyorsa an da hareketiyle zamanı oluşturur görüşündedir. Nokta nasıl çizginin iki kısmı arasında hem ayırıcı hem de birleştirici ise an da geçmiş ve gelecek arasında hem ayırır hem de birleştirir. f) Zamanı cisim olarak kabul edenler ise zamanda olan her şeyin felekte de olduğu öncülünden hareketle zamanın bir felek olduğunu iddia etmektedirler. Oysa bu öncüller zamanın felek olmasını

⁸²⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik*, I/194.

⁸³⁰ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/765-766.

⁸³¹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/51-52; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/766; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik*, I/194-195.

⁸³² Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/51; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/546.

⁸³³ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s.20.

⁸³⁴ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/51; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/767 vd.; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik*, I/194-195.

⁸³⁵ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/51, 46-47; Zaman konusunu büyük oranda *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'den iktibas eden İcî, mütakellimlerin zaman tanımını Râzî'nin örneğiyle verir. İcî, *el-Mevâkıf*, s.112; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s.152.

gerektirmez. Aksine zamanda olan bazı şeylerin felekte var olmasını gerektirir.⁸³⁶ g) Eski filozoflardan büyük bir grup ise zamanın zâtıyla varlığı zorunlu ezelî bir cevher olduğunu, zamanın zâtının ve varlığının hareket ve felekle hiçbir ilgisi olmadığını ifade etmiştir. Ancak kum saati nasıl gece ve gündüzün oluşturulmasına bir katkısı olmaksızın gece ve gündüzü ölçebilirse feleğin hareketi de zamanın parçalarını ölçebilir. Zamanın kendisiyle kaim ve zorunlu olduğunun delili ise yokluğunun farz etmenin dahi başka bir zamanın varlığını gerektirdiğidir. Kendisiyle kaim olan bu cevherde hareket meydana geldiğinde, bu cevher, hareketlerin devamlılığı nedeniyle ölçülürse buna zaman denirken, hareket ve değişimlerden uzak olması hasebiyle de dehr, ezel ve sermed diye isimlendirilir.⁸³⁷

Buna göre Razi'nin ele aldığı bu görüşler, sırasıyla ilk görüş (a), Aristo, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın "zaman, hareketin önceye ve sonraya göre sayısı" şeklindeki bilinen görüşleridir. İkincisi (b) Plotinus'un ezelilik-ebediliği (aiôn), "Varlık'ın varolma tarzı"⁸³⁸ olarak görmesiyle paralel olan, Bağdâdî'nin "Zaman varlığın miktarıdır." şeklindeki görüşüdür. Üçüncüsü (c) Aristo'nun *Fizik*'te tartıştığı bu görüş,⁸³⁹ Eflâtun'un kozmik zamanı, göksel kürenin devrevî hareketiyle özdeşleştirdiği görüşüdür.⁸⁴⁰ Dördüncüsü (d) kelamcılarının yukarıda anlatılan vakitlendirme eksenli görüşüdür.⁸⁴¹ Beşincisi (e) hareketin önceye ve sonraya göre sayısı anlamındaki Aristocu zaman tanımı yerine cismânî olan anı (fasıla) geçiren ama hareketle bağını da koruyan Stoacıların görüşüdür. Altıncısı (f) çağlarında astronomi konusunda başarılı çalışmaları ile bilinen Pythagorasçıların özellikle de Arkhytas'ın görüşüdür.⁸⁴² Yedincisi (g) aşağıda detaylarıyla ele alacağımız Eflâtun'un görüşüdür⁸⁴³ ve bir yönüyle de Ebû Bekir er-Râzî gibi kadim varlıklar kabul eden filozofların görüşüdür.⁸⁴⁴

Biz burada doğal olarak Râzî'nin izinden giderek onun İbn Sînâ'nın görüşlerinin eleştirisini ve bu çerçevede işe yararlılıkları oranında Eflâtun'un ve diğer filozofların görüşlerini

⁸³⁶ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/767; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, I/197.

⁸³⁷ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/51-52; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/766-767; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, I/193; Râzî'nin buna *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'deki cevabı, zamanın geçici olduğundan dolayı kendisiyle zorunlu varlık olmasının imkânsız olduğu, çünkü zorunlu varlığın akışkanlığı ve geçiciliğinin gerekli olmasını bırak yokluğunun imkânsız olduğu şeklindedir. a.y.

⁸³⁸ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s.20, 191.

⁸³⁹ Aristoteles, *Fizik*, s.187-191.

⁸⁴⁰ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s.190.

⁸⁴¹ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s.152; İcî, *el-Mevâkıf*, s.112; Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.248-254.

⁸⁴² Aristoteles, *Fizik*, s.187, dipnot 37; İbn Sînâ'nın *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*'te nakledip kime ait olduğunu söylemediği bu görüşün kime ait olduğu konusunda Râzî ve Cürcânî'nin de suskun kaldıklarını görmekteyiz. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, I/197; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/541.

⁸⁴³ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s.189-190.

⁸⁴⁴ Râzî, *Muhassal*, s.121; *Münâzarât*, s.60.

irdeleyeceğiz. Râzî'nin zamanla ilgili İbn Sînâ eleştirilerinin aynı zamanda Aristo'nun zaman görüşünün bir eleştirisi olduğunu da belirtelim.

2. Râzî'ye göre zamanın hareketin ölçüsü olduğunu iddia eden İbn Sînâ'nın dayandığı mukaddimelerden biri, **zamanın sabit bir durum olmayıp, aksine hareketli ve akıcı bir şey olduğudur**. Râzî'ye göre İbn Sînâ zamanın akıcı olduğunu iki delile dayanarak iddia etmektedir. Zaman baki olsaydı Nuh Tufanı ve içinde bulunduğumuz şu anda olan bir olay aynı anda gerçekleşmiş olurdu. Böyle olmadığına göre zaman sabit değil, akıcıdır. Zamanın akıcı olduğunu ispat eden ikinci delil de hızlı ve yavaş hareket eden iki hareketlinin aynı mesafede farklı zamanlarda farklı yollar alabiliyor olmalarıdır. Eğer zaman sabit olsaydı hızlı ve yavaş diye bir fark kalmayacaktı.⁸⁴⁵

İbn Sînâ zamanın meydana gelen bir zâtı olmadığını, bizâtihi olan bir şey olmadığını, zamanın varlığının ancak yenilenen bir halin varlığı ile olabileceğini ve bu yenilenmenin sürekli olması gerektiğini belirtir. Bu demektir ki hareket olmazsa zaman da olmayacaktır; zaman; hareket ve mesafelerin sürekliliğine ve bitişikliğine paralel bir ölçüdür.⁸⁴⁶

Bununla birlikte Râzî İbn Sînâ'nın değişmeyen dehrin değişen şeylerle ilişkisini anlattığı '*Uyûnü'l-hikme*'deki ifadelerinin, onun dehri zâtında sabit değişmez bir durum olarak anladığına işaret ettiğini belirtmektedir. Razi'ye göre İbn Sînâ'nın dehr ve sermedle ilgili görüşü, Aristo'dan daha çok Eflâtun'a yakındır ve bu da Aristo'nun görüşlerinin Eflâtun'un sabit zaman anlayışına dayanmadan savunulamayacağının bir göstergesidir.⁸⁴⁷

3. İbn Sînâ zamansal öncelik, sonralık ve beraberliğin bitişik bir şekilde birbirini izlediğini, bölünmeyen mesafelerdeki hareketlerin eşit olamayacağı gereği bölünmeyen anların olmasının imkânsız olduğunu, dolayısıyla öncelik, sonralık ve beraberliğin niceliksel bir süreklilik olduğunu belirtir.⁸⁴⁸ Râzî'nin anlatımıyla İbn Sînâ hareketin bölünmediği, mesafenin bölünmediği ve cisimlerin bölünen atomlardan meydana gelmediği şeklindeki düşüncelerinin bir gereği olarak zamanın da bölünebilen anlardan meydana gelmediğini, aksine **zamanın özü sabit olmayan sürekli nicelik olduğunu** kabul etmiştir.⁸⁴⁹ İbn Sînâ'ya göre, zamanın bölünemeyen sürekli nicelik olması mesafe bakımından değil, ancak bir araya gelmeyen öncelik

⁸⁴⁵ Râzî, *Şerhu 'Uyûnü'l-hikme*, II/132-133; İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Fizik*, I/193, 203.

⁸⁴⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Fizik*, I/203-204

⁸⁴⁷ Râzî, *Şerhu 'Uyûnü'l-hikme*, II/148; İbn Sînâ, '*Uyûnü'l-hikme*, s.22.

⁸⁴⁸ İbn Sînâ, '*Uyûnü'l-hikme*, s.20.

⁸⁴⁹ Râzî, *Şerhu 'Uyûnü'l-hikme*, II/123-124.

ve sonralık bakımındandır. Geçen yıl ve geçen ay, bu günden daha önce olmalarına rağmen, geçen yılın bugünden daha uzun sürede geçmiş olduğu göz önüne alınırsa zaman, nicelik kategorisindendir.⁸⁵⁰

Râzî'ye göre zamanın sürekli nicelik olduğunun yanlışlığını ve zamanın birbirini izleyen bölünmez anlardan meydana geldiğini gösteren önemli kanıtlar vardır: a) An mazinin sonu ve geleceğin başlangıcıdır. Bir parçası diğerinden öncelikli olamaz. Çünkü bir parçası şu an varken, ikinci yarısı şu an var olmayan ve ikinci yarısı varlığa geldiğinde de ilk yarısı yok olan bir anın varlığı imkânsızdır. Dolayısıyla bir bütün olarak şimdiki anda hazır olan bölünmez bir an vardır. Anın yokluğu tedricî olarak gerçekleşseydi bölünebilirdi, dolayısıyla anın yok oluşu da anlıktır. Birinci an yok olurken zamanın kesilmemesi ve devam etmesi için ikinci bölünmez an meydana gelir ve şimdide hazır olur. Zamanın kat edişi, ilk anın yokluğuna bitişik olan ikinci anın varlığıyla birbirlerini izlemesini gerektirir. b) Hazır olan anın uçlarından biri geçmiştir ki yoktur, diğer ucu da gelecektir ki o da aynı şekilde henüz yoktur. Zamanın iki parçasının birinin diğerine bitişmesinin hazır olan bu an sebebiyle gerekli olduğunu söylemek, iki yokluktan birinin var olan tarafıyla diğerine bitişmesini söylemektir ki bunu akıllı birinin söylemesi mümkün değildir. c) Zamanın iki parçası zamanda varsayılıyorsa, o iki parçadan her birinin zâtından dolayı onu gerektiren ve başka gerçeklikte var olmayı kabul etmeyen bir lazımların olması gerekir. Lazımların farklılığı zamanda farz edilen parçaların mahiyetlerinin ve zâtlarının farklı olması demektir. Böyle olunca da anların sürekliliği, sadece anların kendinde diğerinden ayrı olması bakımından birbirlerini kesintisiz izlemeleri olarak anlaşılabilir.⁸⁵¹

Râzî İbn Sînâ'nın "şayet zaman birbirini kesintisiz izleyen anlardan mürekkep olsaydı, bölünmeyen parçalardan mürekkep olan cismin var olması gerekirdi." şeklindeki itirazına ise "Bu (itiraz) doğrudur... Ancak biz zamanın birbirini izleyen anlardan mürekkep olduğunu ve cismin de bölünmeyen atomlardan mürekkep olduğunu belirten sözlerin gerçek olduğunu söylüyoruz." şeklinde cevap vermektedir. Bu ifadeler, İbn Sînâ'nın kendi cisim görüşünden hareketle zamanın sürekli nicelik olduğunu kabul ettiğine, Râzî'nin de bölünemeyen atomlardan mürekkep cisim anlayışına uygun olarak zamanın birbirini izleyen anlardan mürekkep olduğunu kabul ettiğine işaret etmektedir.⁸⁵² Böylece esasen Râzî'nin kitapları tasnifinde zamanı özü sabit

⁸⁵⁰ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.341.

⁸⁵¹ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/124-126; *el-Metâlibü'l-âliye*, V/70-73.

⁸⁵² Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/126; *el-Metâlibü'l-âliye*, V/74.

olmayan sürekli nicelik şeklindeki kendi tasnifine karşılık zamanın bölünemeyen anlardan mürekkep munfasıl bir nicelik olduğunu belirtir.⁸⁵³

4. İbn Sînâ ‘*Uyûnü’l-hikme*’de şöyle demektedir: “**Hareket, zamanın meydana gelmesinin illetidir.**”⁸⁵⁴ Râzî İbn Sînâ’nın bu şekilde hareketin zamanın meydana gelmesinin illeti olarak kabul etmesine birkaç açıdan karşı çıkmaktadır.

a) Hareket halden hale değişimden ibarettir. Bu değişimin anlaşılabilmesi için hareketin başlangıç noktasındaki zamanın hareketin ulaştığı noktadaki zamandan farklı olması gerekir. Bu demektir ki hareket mahiyetini gerçekleştirirmede zamana muhtaçtır. Şayet hareket zamanın meydana gelmesinin illeti olsaydı, zaman da harekete muhtaç olurdu. Bu durumda da zaman ve hareketin biri diğerine muhtaç olurdu ki bu kısır döngüdür ve imkânsız bir durumdur.⁸⁵⁵ b) Hareket zamanın meydana gelmesinin illeti ise her hareketin zamanın meydana gelmesinin illeti olması gerekir, hareketler pek çok olduğuna göre pek çok zamanın da olması gerekir. Oysa pek çok zamanın tek bir anlık olarak meydana gelmesi mümkün değildir. c) İbn Sînâ’ya göre zaman hareketin uzamının yayılmasının miktarı, hareket de zamanın meydana gelmesinin illeti ise; bu iki öncülünden “hareket kendi bekasının ve devamlılığının illetidir.” sonucuna ulaşırdık. Böyle olan bir şey kendi zâtıyla zorunludur ve hareketin kendi zâtıyla zorunlu olması mümkün değildir. d) Bütün hareketlerin ve değişimlerin ortadan kalktığını farz etsek, sarıh akıl sürenin ve zamanın bekasına hükmeder ki bu da demektir ki zamanın varlığı hareketten bağımsızdır.⁸⁵⁶ Sonuç itibariyle Râzî’ye göre zamanın meydana gelmesinin illeti hareket değildir.

5. **Zaman hareketin ölçüsü** müdür, değil midir? Zamanın hareketle ilişkisi nedir? Aristo ve onu takip ederek İbn Sînâ zamanı hareketle ilişkilendirerek zamanı hareketin ölçüsü olarak tanımlamışlardır. Aristo “Aslında zaman şu; önce ile sonraya göre devinim sayısı.” derken; İbn Sînâ da “zaman, hareket zaman bakımından değil de mesafede önce gelen ve sonra gelene ayrıştığında hareketin sayısı olur.” şeklinde tanımlamaktadır.⁸⁵⁷

Zamanın hareketin ölçüsü olduğuna dair İbn Sînâ öncelik, sonralık ve beraberliğin anların birbirini izlemesi yoluyla değil, sürekli olması gerektiği, sürekli niceliğin ise hareket

⁸⁵³ Râzî, *el-Metâlibü’l-‘âliye*, V/73.

⁸⁵⁴ İbn Sînâ, *‘Uyûnü’l-hikme*, s.22.

⁸⁵⁵ Râzî, *Şerhu ‘Uyûnü’l-hikme*, II/149.

⁸⁵⁶ Râzî, *Şerhu ‘Uyûnü’l-hikme*, II/150.

⁸⁵⁷ Aristoteles, *Fizik*, s.191; İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Fizik*, I/200; “Zaman ürüne benzer. O önce olan ve sonra olan yönünden hareketin ölçüsüdür.” İbn Sînâ, *Kitâbü’l-Hudûd*, s.29; “Zaman, sabit olmayan -ki o harekettir- yapının ölçüsüdür.” İbn Sînâ, *en-Necât*, s.153; Zaman, kendisi sebebiyle önceliğin ve sonralığın meydana geldiği müddetten ibarettir.” Râzî, *Tefsir*, I/187.

olduğunu, hareketin tedricî ve devamlı meydana gelen değişimlerden ibaret olduğu için zamanın da harekete ilişkin olduğunu belirtir.

Râzî İbn Sînâ'ya atfettiği öncelikler ve sonralıkların birbirini izlemesinin, öncelik, sonralık ve beraberlikle hüküm verdiğimiz şeyde hareket ve değişimin gerçekleşmesini gerektirdiği şeklindeki düşünceye Allah'ın âlemle ilişkisi çerçevesinde itiraz eder. Buna göre apaçık akıl, Allah'ın günlük olaylardan önce var olduğunu, bu olaylarla beraber var olmaya devam ettiğini ve bu olaylardan sonra da var olacağını bilir. Öncelik, beraberlik ve sonralıkla hükmedilen şeyde değişim gerekseydi zorunlu varlığın zâtında da değişim gerekirdi ki işte bu akıllı birinin söyleyeceği bir şey değildir.⁸⁵⁸ Eğer Allah'ın zâtında bir değişme olmaksızın bu tür değişimler mümkündür deniyorsa Râzî'ye göre işte bu zamanın bizzat kendisi için de söz konusu olabilir. Râzî'ye göre Eflâtun'un dediği tam da budur: Süreklilik ve devamlılığın varlığıyla meydana gelebilecek değişim ve hareketlerden bağımsız işleyen süre (müddet), dehr ya da sermed diye isimlendirilir. Hareketlerin ve değişimlerin dehr ve sermede arız olması onların kemallerinde değişimin gerçekleşmesi nedeniyle değil, öncelik ve sonralığın arız olması nedeniyledir.⁸⁵⁹

Râzî, zamanın hareketin ölçüsü olmadığına dair birçok delil ileri sürmüştür. Zaman konusunda Râzî'nin İbn Sînâ karşısındaki ana tezi bu olduğuna göre Râzî'nin bu konudaki delillerini tek tek sıralamak istiyoruz.

a) “Zaman hareketin ölçüsüdür.” sözünün anlamı, zamanın hareketin devamının ölçüsü olduğudur. Fakat hareketin devamının dış dünyadaki devamlı olmadığı bilindiğine göre bu devamın özelliği olan miktarın dış dünyada olmaması daha önceliklidir. Dolayısıyla zaman hareketin bir arazi olarak değil kendisiyle kaim olarak vardır.⁸⁶⁰

b) Hareketin devamı, hareketin bekası ve sürekliliğinden ibarettir. İnsanlar devamlılık ve sürekliliğin şeyin kendisi mi yoksa ona eklenen bir şey mi olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Her iki durumda da zaman hareketin miktarından ibaret ise her hareketin miktarı başka bir hareketin miktarından başkadır. Birçok hareket olduğuna göre birçok saat olması gerekir ki hangi akıllı insan aynı saatteki farklı hareketlerden dolayı birçok saatten bahseder?⁸⁶¹ Bu durumda bütün hareketlerin tek bir zamanı oluşturduklarından bahsedilebilir ya da bütün hareketler, tek başlarına bir zaman oluştururlar.

⁸⁵⁸ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/126-127; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, I/201-203.

⁸⁵⁹ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/127, 146.

⁸⁶⁰ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/127; *el-Metâlibü'l-âliye*, V/57 vd.

⁸⁶¹ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/128, 140.

Bütün hareketlerin tek bir zamanı oluşturmaları, birçok farklı hareketin tek bir arazi oluşturmalarının mümkün olmaması nedeniyle yanlıştır. Kaldı ki belirli bir hareket yok olduğunda onun miktarı da yok olacaktır. Başka bir hareket var olduğunda onun miktarı da var olacaktır. Eğer her iki hareketin miktarı da aynı zamanı oluşturuyorsa zamanın bir parçası var bir parçası yok olur ki bunun yanlışlığı açıktır. Hareketlerden her birinin tek başlarına bir zaman oluşturmaları da yanlıştır. Çünkü biz tek bir saatin birçok saat değil, tek bir saat olduğunu biliriz.

Râzî İbn Sînâ'nın bu tür soruları cevaplamak için zamanın en büyük feleğin hareketinin miktarı olduğunu ve diğer hareketleri de dolaylı olarak ölçtüğü şeklindeki görüşünü de sorunun çözümü için yeterli görmemektedir. Çünkü Râzî'ye göre zamanın bir hareket için bizzat araz olması diğer hareketler için de tâbi olarak araz olmasının söylenmesi doğru değildir. Diğer yandan İbn Sînâ'nın iddiasında olduğu gibi feleklerin hareketinin tıpkı bir metre gibi hem kendi hareketini hem başka hareketleri ölçtüğünü söylemek de Râzî'ye göre her hareketin tek başına zaman oluşturduğunu söylemedikçe doğru olamaz. Her hareketin kendi başına zaman oluşturduğunu söylemek ise zamanın çok olması ve kesintiye uğraması anlamına gelir.⁸⁶²

c) Akıl hareketin bir zamanda olduğuna hükmeder ve aynı şekilde hareketin bütün özelliklerinin de zamanda olduğuna hükmeder. Şayet zaman hareketin bir sıfatı olsaydı, aklın “hareket, zamanda meydana gelir.” hükmü gereği zaman, yine zamanda meydana gelmek durumunda olurdu ki bu bize zamanın hareketin özelliklerinden biri olmadığını gösterir. Diğer yandan zaman harekete muhtaçtır, çünkü zaman hareketin herhangi bir sıfatıdır. Fakat hareket de zamana muhtaçtır, çünkü hareket halden hale değişimdir ve bu da zamanla ilgilidir. Sonuç itibarıyla zaman harekete, hareket de zamana muhtaç olur ki bu da kısır döngüden başka bir şey değildir.⁸⁶³

d) Bir cismin belirli saatler arasında hareketli ve belirli saatlerde de sakin olduğu söyleniyorsa, bu demektir ki hareket ve sükûnet cisme aynı şekilde nispet edilebilir. Böylece zamanın hareketin ölçüsü olduğu iddiası yanlıştır. İbn Sînâ bu delile karşılık sükûnun da zamanla ölçüldüğünü iddia etmektedir. Oysa Râzî'ye göre bunun yanlışlığı açıktır. Şöyle ki feleklerin ve yıldızların dönüşünden habersiz, karanlık bir odada bütün hareketlerden yalıtılmış kör bir insan tasarlasak, bu insan zamanı zarûrî olarak bâkî ve devam eden bir durum olarak

⁸⁶² Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/141-142; *el-Metâlibü'l-âliye*, V/52 vd.

⁸⁶³ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/128; *el-Metâlibü'l-âliye*, V/58 vd.

bilir. Bu bilme bize zamanın, ister hareket ister sükûn olsun meydana geldiğini ve hareketin bir arazı olmadığını göstermektedir.⁸⁶⁴

e) Zamanın hareketin ölçüsü olmadığına dair bir başka delil, zamanın geçmiş, şimdi ve gelecek şeklindeki ayrımı üzerine kuruludur. Buna göre Râzî hareketin varlığının ancak geçmiş, şimdi ve gelecekte var olabileceğini, geçmiş ve gelecek var olmadığından zamanın da hareketin ölçüsü olamayacağını ifade etmektedir. Râzî'ye göre bu delil, filozofları ilzam eden bir delildir. İbn Sînâ'nın bu delile karşı anın zamanın aslı olduğu ve bir noktanın çizgiyi oluşturması gibi akıcılığıyla zamanı oluşturduğu, mazi ve müstakbelin zamana nispetinin çift ve tekin sayıya nispeti gibi olduğu şeklindeki cevabı da Râzî'ye göre ileri derecede zayıftır. Çünkü Râzî'ye göre zaman varsa ve bu birbirini izleyen anlardan ibaret ise böylece zaman, bölünemeyen geçmiş, şimdi ve gelecekte ibarettir. Oysa bu İbn Sînâ'ya göre imkânsızdır ve böylece İbn Sînâ'nın delili, kendi görüşüne bir fayda sağlamadığı gibi aksine anın, kendi başına müstakil bölünemeyen bir şey olduğu ve akıcılığıyla zamanı oluşturduğu şeklindeki sözleri de Eflâtun'un görüşlerini kabul etmekten başka bir şey değildir. Öte yandan İbn Sînâ, bir yandan anın zamanın ucu olduğunu ve onunla kaim bir sıfat olduğunu söylerken diğer yandan da anın hareketiyle oluşturduğu zamanın başlangıcı ve aslı olduğunu söylüyor ki düşünen bir kimse bu sözlerin ne şiddette sıkıntılı olduğunu görecektir.⁸⁶⁵

f) Hareketin belli bir zamanda var olduğuna hükmederiz. Aynı şekilde bir cismin de belli bir zamanda olduğuna hükmederiz. Aklımızda bu iki hüküm arasında farklılık yoktur. Bunun anlamı zamanın harekete ve cisme nispeti aynı şekildedir, bu da zamanın hareketin miktarı olmasını meneder.⁸⁶⁶

Zamanın mahiyetinin ne olduğu araştırmasında Râzî'nin Bağdâdî'nin “zaman varlığın miktarıdır.” şeklindeki tanımına karşı yaptığı kısa eleştiriye de yer vermek istiyoruz. Râzî'ye göre Bağdâdî'nin tanımı mücmel ve kapalıdır. Bu tanımın açılımı, “zaman, varlığın yayılmasının (imtidad) miktarıdır.” şeklinde olmalıdır. Varlığın uzamının yayılmasının anlamı ise bir şeyin bekası, devamlılığı ve sürekliliğidir. Dolayısıyla Râzî bu açıklama üzerinden Bağdâdî'nin tanımını, yukarıda geçtiği üzere hareketin sürekliliğinin neden zaman olmadığını ifade ettiği delillerle eleştirir.⁸⁶⁷

⁸⁶⁴ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/128.

⁸⁶⁵ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/143-144.

⁸⁶⁶ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/62.

⁸⁶⁷ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, V/75.

Parmanides varlıkta oluşu (génesis) reddetmesine paralel olarak zamansal geçmiş ve geleceği reddetmiş, şimdiki zamanın bütünsel eşzamanlılığını kabul etmiştir. Bu ayrım Eflâtun'un oluşun reddedildiği idealar dünyasında zaman kavramının karşılığı olarak mutlak ezeli-ebedî zaman olarak (aiôn) konulmuştur.⁸⁶⁸ Buna göre Eflâtun, Sokrat öncesi filozoflarda evrenin ömrüne ilişkin bir adlandırma olan ezeli-ebedîlik anlamındaki aiôn kavramını devralarak; ideaların hareketsiz tarzı olarak kozmos-dışı zamanı bu kavramla ifade etmiştir. Bununla birlikte Eflâtun kozmik zamanı gökkürelerin dairevî hareketiyle özdeşleştirir. Böylece kozmik zaman (khrónos), Eflâtun'a göre, "bir" in içerisinde hareketsiz duran öncesiz ve sonsuzluğun (aiôn) sayıya göre hareket eden kalıcı bir kopyası (eikôn)" olarak tanımlanır.⁸⁶⁹ Böylelikle Eflâtun'un durağan ve bir olan mutlak zamanı aiôn ve hareket ve çoklukla sayılabilirlik olan khrónosu arasındaki farkı, Râzî'nin dehr ve sermed ile olaylara iliştiği için onları sayabilen zaman arasındaki ilişkide de görebiliyoruz.

Eflâtun ve Aristo'nun zaman anlayışlarındaki en temel ayrım mutlak zaman ve kozmik zaman gibi iki zaman anlayışının Aristo tarafından reddedilmiş olmasıdır. Diğer yandan zamanın Eflâtun'da bir yansıma/suret olarak varoluşu, zamana ontolojik bir konum atfetmesine yol açmıştır. Hatta zaman şeylerin planlanışında insanları saymasını sağlamak gibi bir amaca sahiptir. Bu itibarla Aristo'da da zaman hareketten hareketle hesaplanabilir olarak hareketin sayısıdır. Zamanın ontolojik bir gerçekliği olmadığı gibi, insanın zamanın farkına varmasını sağlayan, ardışıklığın tanınması ve kabul edilmesidir.⁸⁷⁰

Eflâtun'un ele alınan bu zaman görüşünün Râzî'deki şekline dönersek, Eflâtun'un idealar dünyasına ait kozmik dışı zamanının (aiôn) Râzî'deki değişime ilişmeyen mutlak ezeli-ebedî olan dehr, sermed ve ed-dehrü'd-dâhir gibi kavramlarla ifade edilen zamana tekabül ettiğini görürüz. Diğer yandan Eflâtun'un olaylara ilişkin kozmik zamanı (khoronos), Râzî'nin değişime ilişkin zamanına tekabül etmektedir. Şu haliyle Râzî, zamanın mahiyetini kendisiyle kaim bir cevher ve zâtıyla bağımsız olarak niteleyen filozofların görüşünü kabul etmektedir. Bu filozoflara göre zamanın zâtının ve varlığının hareket ve feleklerle hiçbir ilgisi yoktur. Akıcılık ve değişim zamanın zâtında ve cevherinde değil, fakat zamanın olaylara ve değişimlere nispetindedir. Olayların ve değişimlerin, önce ve birlikte ve sonra olanların zorunlu varlığa nispeti nasıl zorunlu varlığın zâtında bir değişim gerektirmiyorsa zaman için de aynı şey söylenebilir. Râzî şöyle demektedir:

⁸⁶⁸ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimler Sözlüğü*, s.19-20.

⁸⁶⁹ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimler Sözlüğü*, s.189-190.

⁸⁷⁰ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimler Sözlüğü*, s.190.

“Bana göre zamanın mahiyeti ve hakikatinde zikredilen sözlerin en yakın olanı işte bu Eflâtun’un görüşüdür. Naklettiğimiz derinlemesine araştırmalarla ve detaylıca tam bir şekilde açıklamalarımızla ortaya çıkmıştır ki mekân ve zamanın hakikatinde gerçek Eflâtun-i İlâhî’nin dediğidir, yoksa Mantıkçı Aristo’nun tercih ettiği değil.”⁸⁷¹

Ancak Râzî, Eflâtuncu zaman görüşünün nasıl anlaşılması gerektiğini de belirtir. İbn Sînâ terminolojisine müracaatla Râzî zamanın kendisiyle kâim ve zâtıyla bağımsız olduğu şeklindeki görüşün kendi zâtıyla mümkün ve başkasıyla varlığı zorunlu, ya da yokluğu imkânsız olarak zâtıyla varlığı zorunlu şeklinde iki farklı şekilde anlaşılabilirliğini belirtir. Yokluğu imkânsız olarak zâtıyla zorunlu şeklindeki zaman anlayışının ise zamanın ilah olduğu veya zamanın beş ezeli ilkeden biri olduğu şeklinde iki farklı şekilde anlaşıldığını belirtmektedir. Râzî’ye göre zamanın ilah olarak kabul edilmesi de, ilahla birlikte beş ezeli ilkeden biri olarak kabul edilmesi de doğru değildir. Doğru olan zâtıyla zorunlu varlığın tek olduğu ve tüm yönlerden zâtıyla zorunlu olduğu, değişimin kendisine ilişmediğidir. Değişimin iliştiği zaman ise zâtıyla zorunlu varlık değil, mümkün varlıktır.⁸⁷²

Son olarak “Tanrı her yerde ve her anda hazır ve nazır olmakla mekân ve zamanı oluşturur.” şeklindeki Newton’un tanrısal zaman ve mekân anlayışı ile⁸⁷³ Râzî’nin zaman ve mekan anlayışı arasında paralellik olduğunu gösteren arasında dikkat çekici bir paralellik kurulabilecek bir pasajını *Tefsir*’den nakledeyim:

“Celâl ve heybet bakımından mahlûkatın en büyüğü mekân ve zamandır. Mekân, sonu olmayan bir feza ve nihyeti olmayan bir boşluktur. Zamana gelince o, ezel âleminin karanlıklarının dibinden ebed âleminin karanlıklarına doğru çıktığı vehmedilen bir yayılımdır. Sanki o, ezel dağının dibinden çıkmış, ebed dağının dibine girinceye kadar uzanmıştır. Ne çıktığı kaynak ve ne de varacağı menzil bilinir. İlk ve son (el-evvelü ve’l-âhir) zamanın sıfatlarıdır. Açık ve gizli (ez-zâhiru ve’l-bâtın) ise mekânın sıfatlarıdır. Bu dört şeyin kemâli ise Rahmân ve Rahîm’dir. Cenâb-ı Hakk zâhir ve bâtın olarak mekânı, evvel ve âhir olarak da zamanı doldurmuştur. Zamanın ve mekânın yöneticisi Hakk Teâlâ olunca, O, zamandan ve mekândan münezze olur.”⁸⁷⁴

⁸⁷¹ Râzî, *el-Metâlibü’l-‘âliye*, V/76-77.

⁸⁷² Râzî, *el-Metâlibü’l-‘âliye*, V/77-81.

⁸⁷³ Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, s.171.

⁸⁷⁴ Râzî, *Tefsir*, I/282.

IV. BÖLÜM: METAFİZİK

1. Metafiziğin Konusu, Araştırma Problemi ve Ayrımları

Metafiziğin konusu varlıktır. İbn Sînâ metafiziğin Tanrı'yı konu (mevzu) edinmediğini ancak varlığının ispatının metafizikte yapılması nedeniyle metafiziğin Tanrı'yı araştırma problemlerinden (matlûb) biri olarak kabul ettiğini belirtir. Benzer şekilde metafizik ilk sebeplerin ve varlığın en genel ifadeleri olarak ontolojik kavramları, özel ilimlerin terim ve ilkelerini konu olarak değil, araştırma alanları olarak kabul eder. Sonuç itibarıyla konusu varlık olan metafizik: a) Sebepli mevcudatın uzak sebeplerini inceleyen kısmı ve b) bütün sebepli varlıkların ilk sebebi olan, varlığın kendisinden feyezana ettiği ilk sebebi ispat eden c) varlığın arazlarından yani cevherlere yüklenen niteliklerden; birlik, çokluk gibi varlığa eklenen en genel kavramları araştıran kısmı (ontoloji) ve d) özel ilimlerin ilkelerini araştıran mebadî (ilk felsefe) şeklinde ana kısımları vardır.⁸⁷⁵ İlk sebep ve uzak sebepleri araştıran kısım, merâtibu'l-mevcudatı incelemesi bakımından melekîyyatı da içeren teoloji olarak da ifade edilebilir.

İbn Sînâ'nın *Aksâmu'l-'ulûmi'l-'akliyye*'deki başka bir tasnifi, Râzî'nin kelâmın konularını tertibine etmiş olabilir.

Burada İbn Sînâ teoloji, ontoloji ve ilk felsefe ayrımları dışında metafiziğin türemiş ayrımları olarak nübüvvet ve meadî saymaktadır. Gutas'ın "Aklî nefsin metafiziği" olarak adlandırdığı bu kısım, Râzî'nin kelâmının son bölümleri olan nübüvvet ve ahiretle paraleldir.⁸⁷⁶

Akla dayalı metafiziğin problemlerine değinen Gazzâlî, metafiziğin tesisinde mantıkta kabul edilen kesinlik şartlarına (burhan) uymadıkları gerekçesiyle filozofları eleştirmiştir.⁸⁷⁷ Bu nedenle Gazzâlî küllî bir ilim olarak kelâmın Allah'ın varlığını ispatlamak ve diğer cüzî ilimlerin ilkelerini koymak suretiyle dinî alanda metafiziğin yerini alması gerektiğini belirtir.⁸⁷⁸

Gazzâlî'nin bu eleştirilerinden hareket eden Râzî ise metafiziği, kelâm ilmi bünyesinde sistematik bir disiplin olarak kurmayı amaçlamıştır. Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, *el-Mulahhas* ve *el-Metâlibü'l-'âliye* adlı eserleri bu gayretin bir sonucudur. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ontolojik kavramları ele alan el-umûru'l-âmme ile başlamakta, cevher ve araz fiziğinden sonra teoloji konularını içeren ilahiyat ile devam edip nübüvvet ile sona ermektedir.

⁸⁷⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, I/1-26.

⁸⁷⁶ Gutas, Dimitri, "İbn Sînâ'ya Göre Kelâmın Mantığı" (trc. M. Cüneyt Kaya), *MÜİFD*, sy.34, (2008/1) İstanbul, ss.247-258, s.251.

⁸⁷⁷ Gazzâlî, *el-Munkız*, s.83.

⁸⁷⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I/5-7.

Râzî İbn Sînâ'nın Tanrı'nın metafiziğinin meselesi (metâlib) olduğu perspektifinden hareketle⁸⁷⁹ de teoloji meselelerini araştırdığı *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî* adlı eserini yazmıştır. Kitabın isminden hareket edersek teolojinin en üst araştırma problemi “Allah Teâlâ'nın zâtı ve sıfatları”dır. Böylece Râzî kelamın ana kabullerine dayanarak metafiziği İbn Sînâ standardına uygun olarak yeniden şekillendirmek istemiştir. Kendisinden sonra kelimcilerin onun sistemini takip etmeleri onun bunda başarılı olduğunu göstermektedir.⁸⁸⁰ İbn Haldûn, müteahhirin kelamının yöntemi, konusu ve problemleri itibarıyla metafizikle nasıl aynı disiplin haline geldiğini ve *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'nin bu süreçteki rolünü açık bir şekilde vurgulamaktadır.⁸⁸¹

İbn Haldûn'un yorumunun doğru olduğu söylenebilir. Çünkü Râzî İbn Sînâ'nın metafiziğini yorumlarken sadece ontolojiyi başa almak ve ilahiyatı amaç haline getirerek eserlerinin sonuna koymak şeklinde bir usûl takip etmemiştir. Bilindiği gibi, İbn Sînâ'nın metafiziğinin meseleleri Tanrı (teoloji), varlığa ilişkin genel kavramlar (ontoloji) ve özel ilimlerin ilkelerini (mebâdi: ilk felsefe) ve türev konular olarak nübüvvet ve ahireti kapsamaktadır. Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de İbn Sînâ metafiziğinin teolojik meseleleri dışındaki bütün konularını bu başlık altında ele alır. Ontolojinin varlık, mahiyet, birlik, çokluk, zorunluluk, imkân ve imkânsızlık gibi temel kavramları yanında bu bölümde kelamî özellikleri ağır basan kıdem ve hudûs da incelenmektedir. Bununla birlikte İbn Sînâ metafiziğinin önemli bir kısmını oluşturan özel ilimlerin ilkelerine dair kısımları olan ilk felsefenin *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de bir karşılığı yoktur.

İbn Sînâ *Mantiku'l-meşrikiyyin*'de nazarî ilimleri tabiiyyat, riyaziyat, teoloji (ilahîyyat) ve ontoloji (ilm-i küllî) şeklinde ayırmaktadır.⁸⁸² Râzî'nin bilimlerin ilkelerini içeren mebâdi kısmını dışta bırakmasının İbn Sînâ'nın buradaki tasnifinden hareketle yapıldığı söylenebilir. Bilimler sistemi olarak felsefenin özel ilimlerin ilkelerini koyması ve böylece sistemin kendi içinde bir tutarlılığının gerçekleşmesini sağlaması gerekir. Ancak tabîî bilimler başlı başına bir amaç olarak kabul edilmediğinden Râzî kelamının, metafiziğin bilimlerin ilkelerini koyan kısmına ihtiyacı kalmamıştır. Çünkü kelam nihaî olarak, Allah'ın varlığını ve sıfatlarını, fiillerini araştıran ve diğer semîyyat konularını aklî olarak temellendirerek diğer dinî ilimlerin ilkelerini koyan bir ilimdir. Sonuç olarak Râzî'nin yeni inşasında İbn Sînâ'nın metafiziğinden geriye a) kelamî fikir ve kavramlarla desteklenmiş bir ontoloji; b) teolojiye temel olmak

⁸⁷⁹ Bu perspektifi kabul eden ifadeler için bk. Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, III/8.

⁸⁸⁰ Kutluer, “Metafizik” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXIX/400 vd.

⁸⁸¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I/590 vd.; 653 vd.

⁸⁸² İbn Sînâ, *Mantiku'l-meşrikiyyin*, s.6-7.

bakımından birer aracı ilimler konumuna gerilemiş cevher ve araz diye taksim edilmiş tabiiyyat; c) Allah'ın varlıkların ilk sebebi olması bakımından değil de yaratan olarak sıfat ve isimlerinin ele alındığı kelimî bir teoloji kalmıştır.

2. Ontoloji (el-Umûru'l-âmmе)

Râzî'nin ontolojisi, zihnî ve haricî varlığa ilişkin genel kavramları “el-umûru'l-âmmе” başlığıyla ele almaktadır. Bu bölümde varlık-mahiyet, birlik-çokluk, zorunluluk-imbân-imbânsızlık ve kıdem-hudûs kavramları incelenecektir. Birinci bölümde karşılaştırmalı olarak gösterdiğimiz üzere Râzî sonrası kelamcılar illet ve malûlû genel kavramlar başlığı altında incelerken Râzî, “el-umûru'l-âmmе” başlığı altında illet ve malûlû saymamaktadır. Râzî, bu iki kavramı fizik bölümünde etki ve edilgi kategorileriyle ilgili olarak tahlil etmektedir.

Bu konuyla ilgili işaret edilmesi gereken bir başka nokta ise “el-umûru'l-âmmе”nin İbn Sînâ'nın meşrikî literatüründe nazârî hikmetin dördüncü kısmı olarak ele alınmasıdır. Râzî'nin anlatımıyla bir şey muayyen bir maddede varlık alanına çıkıyorsa onu fizik ilimleri, eğer belirli olmayan bir maddede husûle geliyorsa onu matematik ilimleri, eğer maddede husûle gelmesi imkânsız ise onu da rubûbiyyet ilmi araştırır. İbn Sînâ'nın “*el-Hikmetü'l-meşrikiyye*”de⁸⁸³ nazârî hikmetin dördüncü kısmı olarak yer verdiği “ilmü'l-küllî” ise, bazen maddede bazen de maddeden soyutlanmış olanı araştırmaktadır. Çünkü vahdet-kesret, küllî-cüzî, illiyet-malûliyet, kemal-noksan gibi anlamlar bazen soyut varlıklarda bazen de cisimsel varlıklarda bulunmaktadır. Bu demektir ki İbn Sînâ'nın *Mantıku'l-meşrikiyyîn*'de nazârî hikmetin dördüncü kısmı olarak saydığı “ilm-i küllî”, Râzî tarafından kabul görmüş ve eserlerinde de ilahiyattan bağımsız bir bölüm halinde incelenmiştir.⁸⁸⁴

2.1. Varlık ve Mahiyet

2.1.1. Varlığın Tanımlanamazlığı

En açık ve en tümel olması itibariyle varlık kavramının mantık bakımından tanımlanamazlığı konusunda Râzî ve İbn Sînâ hemfikirlerdir. Zira varlığın tanımlanabilmesi için o şeyin cinsinin ve faslının olması gerekir; oysa varlık kavramının cinsi ve faslı yoktur. Varlık hangi kelimeyle tanımlanırsa tanımlansın kendisini tanımlayan kelimelerden daha

⁸⁸³ “*el-Hikmetü'l-meşrikiyye*”, burada Râzî tarafından İbn Sînâ'ya atfedilmektedir. *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/16.

⁸⁸⁴ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II/17-18; İbn Sînâ, *Mantıku'l-meşrikiyyîn*, s.6-7.

kuşatıcı olmaya devam edecektir. Bu nedenle İbn Sînâ ve Râzî daha önce yapılmış bazı tanımları eleştirmektedirler.

Varlık bilgisinin insanda apriori olduğu İbn Sînâ ve Râzî tarafından ortak olarak kabul edilmektedir. İbn Sînâ varlık, şey ve zorunlu kavramlarının insan nefsinde apriori olarak oluştuğunu belirtir. Çünkü bilgide zincirlemeden kurtulmak için tasavvur ve tasdike temel olacak bilgilerin bulunması zorunludur. Varlık olması bakımından varlık, bütün bilimler için ortak bir durumdur ve bunun mahiyetinin ne olduğunun öğrenilmeye ve varlığı ispata muhtaç değildir. Varlık tarif edilemez, ancak bir takım işaretlerle hatırlatılabilir. Aynı şekilde şey, zorunlu, mümkün ve imkansız da kısırdöngüye düşülmeksizin tarifleri yapılamayacak kavramlardır. İbn Sînâ'ya göre bu üçünden tasavvur edilmeye öncelikli olan “zorunlu” kavramıdır. Çünkü varlık kendisiyle, yokluk (madum) ise dolaylı olarak varlık vasıtasıyla bilinir.⁸⁸⁵

Râzî, bilinen bir tasavvur vasıtasıyla, bilinmeyen tasavvurun ifade edilmesi şeklindeki bir tanımla varlığın tanımlanamaz olduğunu, ancak kendisinden daha kapalı kavramlar vasıtasıyla hatırlatılması anlamında varlığın hatırlatılabileceğini ifade etmektedir. Örneğin; varlığı bedihî olarak kabul etmeyenlerin “bilinmesi ve kendisinden haber verilmesi doğru olan şey” şeklindeki varlık tanımlarını ya da “fâil ve münfail olan şey” şeklindeki varlık tanımını tahlil eden Râzî, tanımda kullanılan “şey, emr” gibi kavramların “varlık” kavramının eşanlamlısı olduğunu ve bu lafızların aynı şeyi gösterdiğini belirtir. İlk tanımdaki “uygunluk: sıhhat” ifadesinin ise varlıktan daha kapalı olduğunu, çünkü uygunluğun varlık, yokluk veya her ikisinin imkânsız olmamasından ibaret olduğunu belirtmektedir. Oysa varlığın bilgisi onun imkânsız olmamasının bilgisinden daha öncedir. Tanımda geçen “haber” ifadesi de bilinen bir şeyin bir başka bilinene olumlu ya da olumsuz nispetini gerektirmektedir. Bütün bunların hepsi varlığa dayanarak bilinebilir. İkinci tanımda geçen kavramlar da nihayetinde varlık ile tanımlanabilir.⁸⁸⁶

Râzî bütün bilgilerin mükteseb olması halinde; eğer sonlu konular söz konusu ise kısır döngü, eğer sonsuz konular söz konusu ise mutlak teselsül gerekeceğini belirtmektedir. Bu durumdan kurtulmak için Râzî'ye göre varlık hakkındaki temel bazı düşüncelerin açıklanması gerekir. Bu konular varlığın ilk tasavvur olması, tasavvurda ilk prensip olması ve varlığın tanımlanamazlığıdır. Varlığın apaçık olup tanım ve kanıtı ihtiyaç duymaması Râzî tarafından da

⁸⁸⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, I/11, 27-34.

⁸⁸⁶ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/97-98; İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, I/28.

kabul edilmektedir. Râzî varlık, zorunluluk, imkân, imkânsızlık yanında, varlık-yokluk karşıtlığı ve yokluk gibi bilgilerin de apaçık (bedihî) olduğunu belirtir.⁸⁸⁷ Râzî'ye göre varlığın apaçık olması üç şekilde açıklanabilir.

i. Varlık ilk tasavvurdur. Bunun açıklaması mantikî açıdan şöyle yapılabilir: Bir şeyin varlığı ya da yokluğunun tasdiki apaçıktır. Bu tasdiki varlık ve yokluk tasavvuru öncelemelidir. “Bir şey ya vardır, ya da yoktur.” önermesi apaçık ise, buradaki varlık ve yokluk kavramlarının tasavvurlarının öncelikle apaçık olması gerekir. Psikolojik açıdan ise Râzî, “Benim varlığıma dair ilmim apaçıktır.” cümlesiyle iddiasını temellendirmektedir. Kişinin kendi varlığının bilgisi sonradan kazanılmış (mükteseb) bir bilgi değildir. Buradan hareketle zihninde varlık tasavvuru olmayanın kendi varlığını tasavvur etmesi söz konusu değildir.⁸⁸⁸ İbn Sînâ'nın maddesinden ve cismanî özelliklerinden soyutlanmış “boşluktaki adam”ın kendi varlığından şüphe etmeyeceği şeklindeki psikolojiden metafiziğe imkân veren faraziyesini⁸⁸⁹ Râzî, insanın kendisine ilişkin ilk tasavvurunun varlığı olduğu ve bunun apriori olduğu şeklinde bir görüşe dönüştürmüştür.

ii. Varlık tanımlanamaz. Râzî tanımın ya varlığın kendisiyle ya kendisine dâhil olan parçalarla ya da dışarıdan bir şeyle olabileceği anlayışına sahip olduğundan varlığın her üç halde de tanımlanamayacağını belirtir. Râzî'nin bu tanım anlayışı kendisinin hiçbir şeyin hakikî tanımının yapılamayacağı anlayışıyla doğrudan ilgilidir. Râzî varlığın lazımlarıyla tanımlanmasının da varlığın sıfatları hakkında bize bilgi verse de hakikati hakkında bir şey ifade etmeyeceği için mümkün olmadığını ifade etmektedir. İbn Sînâ ise varlığın tanım ve betimle tanımlanamazlığını varlıktan daha genel ve daha bilinir bir kavram olmamasına dayandırmaktadır. Bu temellendirmeyi zayıf bulan Râzî, tanımın cins ve fasılla yapılmasını reddetmekte, İbn Sînâ'nın varlığın cinsi ve faslı olmadığına dair görüşlerini ise sırf iddia olarak nitelemektedir.

iii. Varlık tasavvurda ilk prensiptir. Varlık, şeylerin en geneli olması bakımından ve insan nefsinin daha genel olanı kavramaya daha elverişli olduğundan hareketle ilk prensiptir. Râzî bu konuda varlığın tasavvurunun mümkün olmadığı ve varlığın tasavvurunun mümkün olmakla birlikte ilksel (apriori) değil, müktesep (aposteriori) olduğunu ifade edenlerin delillerini ve bunlara karşı cevaplarını da sıralamaktadır.⁸⁹⁰

⁸⁸⁷ Râzî, *Muhassal*, s.54; *el-Mulahhas*, vr.45b.

⁸⁸⁸ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/98; *el-Mulahhas*, vr.45b; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/221.

⁸⁸⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, II/343-345.

⁸⁹⁰ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/100-101.

2.1.2. Varlık, Mümkünlerin Mahiyetine Eklenmiştir

Varlık-mahiyet ilişkileri çerçevesindeki konulardan biri varlığın mahiyete arız olması ('urûz) ya da İbn Sînâ'nın terminolojisiyle "varlığın mahiyete zaid olması" meselesidir. İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımı ve mümkün varlıklarda varlığın mahiyetin arızî bir niteliği olduğunu ifade etmesinin amacı, mümkün varlıkların malûl olduğunu, Tanrı'nın varlığının malûl olmadığını belirtmektir. Bu nedenle varlık-mahiyet ayrımı sadece basit bir tahlil olarak alınmamış meselenin ontolojik ve teolojik boyutuyla önce Gazzâlî sonra da Râzî ilgilenmiştir. Konunun teolojik boyutu Tanrı'nın varlığından ayrı bir mahiyetinin olup olmadığı konusunda ele alınacaktır.

Varlık-mahiyet ayrımının Aristo'da olup olmadığı tartışılan bir konu olmakla birlikte⁸⁹¹, bu ayrım onun tarafından epistemolojik düzeyde üzerinde durulmuş, ontolojik bir ayrım olarak ifade edilmemiştir. Bu problemi ilk defa ontolojik düzeyde ele alıp felsefeye mal eden Fârâbî'dir. Fârâbî'nin varlık-mahiyet ayrımı konusundaki görüşleri İbn Sînâ'yı etkilemekle kalmamış doğu ve batıda üzerinde en fazla tartışılan problemlerden biri olmuştur. Fârâbî'nin varlık-mahiyet ayrımına ilişkin görüşleri şöyle özetlenebilir: a) Varlık ve mahiyet birbirine katılmış değildir, ayrıdır. b) Mahiyet, varlığın sebebi değildir. c) Varlığı kendinden olmayan nesne, mahiyetten başka bir şey olduğuna göre ve varlığının sebebi mahiyeti olmadığına göre onun varlığı başkasından gelmiştir. d) Varlık ve mahiyeti bir araya getirecek olan varlık ve mahiyeti ayrı olmayan bir varlık olmalıdır ki sonsuz bir zincirleme gerekmesin. Bu varlık Allah'tır. Çünkü Allah'ın varlığı ile mahiyeti aynıdır. Onun hakikati varlığının kendisidir.⁸⁹²

Kant'ın analitik ve sentetik önermeler ayrımından sonra günümüz felsefesini de meşgul eden, örneğin; "insan vardır" önermesinde yüklemnin olup olmadığı sorusuna Fârâbî'nin cevabı iki açıdandır. Ona göre fizikçi açısından burada yüklem yoktur, çünkü bir şeyin varlığı ile kendisi aynıdır. Ancak Fârâbî'ye göre bir mantıkçı açısından bu önermenin bir öznesi ve yüklemi olmalıdır ki burada varlık, yüklem olarak kabul edilir.⁸⁹³

⁸⁹¹ Varlık-mahiyet ayrımının Aristo'da olup olmadığına dair görüşlerin bir değerlendirmesi için bk. Morewedge, Parviz, "Philosophical Analysis and Ibn Sînâ's 'Essence-Existence' Distinction", *Journal of the American Oriental Society*, v.92, Nr. 3 (Jul. - Sep., 1972), pp. 425- 435, s.425-426.

⁸⁹² Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s.15-17; Tuğral, Süleyman, "Fahreddin Râzî'de Varlık-Mahiyet İlişkisi", *Marife*, sy.1/1, Konya 2001, ss.195-206, s.195-196.

⁸⁹³ Açıkgöç, Alparslan, "İslam Felsefesinde Varlık Öğretilerinin Öncüleri", *Felsefe Dünyası*, sy.13 (1994), s.7-16, s.14.

Fârâbî'nin varlık ve mahiyet ayrımı ile ilgili bu yaklaşımı İbn Sînâ tarafından benimsenmiş ve geliştirilmiştir. Ona göre de mahiyet, mümkün varlıklarda varlıktan başkadır. Mümkün varlıklarda varlık, mahiyete arız olmuştur. Mümkün varlıklarda varlık, mahiyetin kurucu unsuru değil, lazım arazıdır. Mahiyet de varlığın sebebi olmadığına göre, mahiyeti ve varlığı başka olan, başkasına muhtaçtır. Böylece varlığı için bir illete muhtaç olan mümkün varlıktır ve onun varlığı kendisine başkasından arız olur. Bu başkası varlığı ve mahiyeti ayrı olan bir varlık olursa zincirleme gerekeceğinden mümkün varlığın muhtaç olduğu varlık, varlığı ve mahiyeti aynı olan, dolayısıyla başkasına muhtaç olmayan zorunlu varlıktır. Zorunlu varlığın mahiyeti ve varlığı aynıdır ve buna onun inniyeti ve hakikati denir.

İbn Sînâ'nın bu düşünceleri onun zorunlu varlık-mümkün varlık anlayışı ile doğrudan ilgilidir. Zorunlu varlığı igilendiren kısmı ilahiyat konusunda gelceği için şimdi bunun dışındaki görüşlerin Râzî tarafından nasıl değerlendirildiğine odaklanabiliriz.

İbn Sînâ'nın mahiyete varlığın dışarıdan ârız olduğunu ifade etmesi Râzî tarafından varlığın araz olduğu şeklinde anlaşılmıştır. Örneğin; beyaz araz olarak bir nesneye yüklenir. Bu nesne beyaz kendisine ârız olmaksızın da var olabilir. Râzî'ye göre beyazın bir nesneye ârız olması gibi varlık da mahiyete zihin dışı gerçeklik dünyasında ârız oluyorsa bu mahiyetin varlıktan bağımsız olarak ontolojik bir gerçeklik olarak var olduğu anlamına gelir. Oysa İbn Sînâ'nın ifade etmek istediği ontolojik blok halindeki bir gerçeklik olarak var olanın zihin tarafından mahiyet ve varlık olarak ayrılmasıdır. Bu zaten ontolojik bir gerçeklik olarak taayyün etmiş ve bilfiil bir durumun zihin tarafından tersine bir süreçle dramatikleştirilerek takdim edilmesidir.⁸⁹⁴ Böylece dış dünyada taayyün etmiş bir varlığın mahiyet ve varlığından söz etmek anlamsızdır. Varlığın mahiyete eklenmesi dış dünyada değildir, zihinde ve tasavvurda akledilmek içindir. Herhangi bir mahiyetin bu anlamda varlıktan soyutlanmış olarak ayanda gerçekleşmesi imkânsızdır. Dış dünyadaki varlıkların varlıklarını mahiyetlerden ayırmanın imkânı yoktur. Onun mahiyeti varlığının aynıdır. Varlığı mahiyetidir. Gördüğümüz bir ağacın ve elimize aldığımız bir elmanın varlığı ile mahiyetini birbirinden ayırmak imkânsızdır.⁸⁹⁵

Varlığın mahiyete arız olması bağlamında tartışmayı sürdürürsek İbn Sînâ'ya göre varlık, mahiyetin bir bileşeni değildir; ancak varlık mahiyete eklenen bir arazdır. İbn Sînâ'nın bu yorumu varlığın mantıksal ve metafizik çerçevedeki bağlamlarının karıştırılmasına yol

⁸⁹⁴ İzutsu, Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi* (trc. İbrahim Kalın), İstanbul 2003, s.149-152.

⁸⁹⁵ Ferhât, *Mesâilü'l-hilaf*, s.110-111; Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s.37; Atay, Hüseyin, "Mahiyet ve Varlık Ayrımı", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri (17-20 Ağustos 1983)*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Kütüphane Yayınları, Ankara 1984, ss.139-166, s.151.

açmıştır. Mantıkta yüklem, eğer konunun mahiyetinin bir parçası değilse arızî olarak isimlendirilir. Bu bağlamda “vardır” ve “beyazdır” örneğinde olduğu gibi her arazî yüklem, dışarıdan mahiyete eklenen arızî varlığa sahip demektir. Arazın bu mantıksal anlamı, bu dünyayı oluşturan bireysel özlerin metafizik analizinde kullanılırsa, İbn Sînâ’nın bireysel cevherlerin önceliği şeklindeki Aristocu düşüncesiyle çelişir. İbn Sînâ’nın düşüncesinde mantık düzleminde herhangi bir tanımda varlık haricîdir ve daima mahiyetin bir arazıdır. Fakat varlık, bir nitelik değildir ve bu nedenle yaratılmış hiçbir şeyin mahiyetinin bir parçası değildir. Bu nedenle mantıkta varlık, konu olarak konulan bir özün karşısındadır ve teknik anlamda bir arazıdır. Metafiziksel bağlamda ise varlık, herhangi bir mahiyetin arazı değildir. İbn Sînâ metafizik düzlemde varlığın araz olmasından bahsettiği zaman mahiyetin niceliğini savunmamaktadır, yalnızca yaratılmış varlıkların imkânını vurgulamaktadır.⁸⁹⁶ Öyle görünüyor ki İbn Sînâ’nın varlığın araz olduğunu ifade etmesi sadece İbn Rüşd, Thomas Aquinas ve onları izleyen modern batılılar tarafından değil, aynı zamanda Râzî gibi doğudaki bazı İbn Sînâ yorumcuları tarafından da yanlış anlaşılmıştır.⁸⁹⁷

Râzî’nin varlık-mahiyet ayrımında İbn Sînâ eleştirilerinin dayandığı noktalardan biri Râzî’nin, mahiyet ve varlığın dış dünyada birbirinden bağımsız olarak bulunduklarına dair düşüncesidir. Râzî’ye göre mahiyet ve varlık arasındaki ilişki üçgen ve 180° olmak arasındaki ilişki gibidir. Üçgenlik nasıl 180° olmayı zorunlu olarak gerektiriyorsa mahiyet de varlığı zorunlu olarak gerektirir. Bir başka ifadeyle üçgenlik nasıl 180° olmanın illeti ise mahiyet de varlığın illetidir. Bu İbn Sînâ’nın “Varlık bir şeyin mahiyeti değildir. Bir şeyin mahiyetinin parçası da değildir. Bu husus mahiyeti olan şeylerdedir. Varlık, mahiyet mefhumuna da girmez. Aksine o dışarıdan gelir.”⁸⁹⁸ şeklinde ifade ettiği görüşüne zıt olarak mahiyeti öncelemekte ve mahiyeti varlığın illeti olarak kabul etmektedir. Böylece Râzî, varlık söz konusu olmaksızın sanki mahiyetin bir yerde varlığı varmış gibi kabul etmektedir. Oysa ister zihinde, ister zihin dışında olsun varlığı hesaba katmaksızın mahiyeti nasıl düşünebiliriz ve varlıkla muttasıf olmadan mahiyeti nasıl tasavvur edebiliriz? Tûsî’nin ifadesiyle Râzî’nin İbn Sînâ eleştirilerinin temelinde, onun mahiyetin, varlığından önce en başından beri dış dünyada bir tür varlığa sahip olduğu, daha sonra varlığın ikinci aşamada bu mahiyete gelip eklendiği anlayışı vardır. Oysa mahiyetin oluşması onun varlığıdır. Mahiyet zihindeki durumu hariç hiçbir zaman varlıktan bağımsız var olamaz. Fakat bu aşamada bile mahiyetin varlıktan bağımsız olarak var olduğu

⁸⁹⁶ Shehadi, Fadlou, *Metaphysics In Islamic Philosophy*, Caravan Books Delmar, New York 1982, s.76-77.

⁸⁹⁷ Izutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, s.148-149; Morewedge, “Philosophical Analysis and Ibn Sînâ’s ‘Essence-Existence’ Distinction”, *a.g.e.*, s.427.

⁸⁹⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, III/32.

şeklinde anlaşılmamalıdır. Çünkü dış dünyada olmak haricî varlığa tekabül ettiği gibi zihinde var olmak da bir varlık türüdür ve zihnî varlığa tekabül eder. Diğer yandan aklın, mahiyeti varlıktan ayrı olarak ele alması anlamında varlık, mahiyetten başkadır. Fakat akılsal olarak ikisinin ayrılması, delil getirmeye elverişli kılınmaları, mahiyetin varlıkla ittisafı vb. bütün bunların hepsi tasavvurdadır. Bu aklın varlığı itibara almaksızın mahiyeti mülâhaza etmesi özelliğinden kaynaklanmaktadır. Ancak varlığı nazar-ı itibara almamak onun madum olması anlamına gelmez. Diğer bir ifadeyle bir şeyin itibarî sübjektif yokluğu, yokluk anlamına gelmez. Böylece mahiyetin varlık ile ittisafı sadece zihinde vuku bulan bir durumdur. Ancak bu bir cismin beyazlık ile ittisafından farklıdır. Burada mahiyet farklı, ona gelip arız olan varlık denen sıfat farklı şeyler değildir. Bir mahiyet oluştuğunda bu onun varlığıdır.⁸⁹⁹ Burada bir şeyin varlığının farklı dereceleri hatırlanabilir: Bir şeyin dış dünyada, zihinlerde, sözlerde ve kitabette varlığı olur. Mahiyet bu anlamıyla zihinde var olandır.⁹⁰⁰

İbn Sînâ varlığın mümkünlerin mahiyetlerinden bir sıfat olduğunu, dolayısıyla varlığının mahiyetlere muhtaç olduğunu belirtmektedir. Başkasına muhtaç olan her şey ise mümkündür. Bunun tersine bir akıl yürütmeyle Tanrı nedenli bir varlık olmadığı için onun varlığı ve mahiyeti birbirinden ayrılamaz. Onun mahiyeti varlığıdır. Eğer onda varlık-mahiyet ayrımı yapılabilseydi mümkün olması gerekirdi.⁹⁰¹ Râzî de İbn Sînâ gibi mümkün varlıklarda varlığın mahiyete eklendiğini düşünmektedir. Fakat yukarıda geçtiği üzere İbn Sînâ'nın tahlil düzeyi ile Râzî'nin tahlil düzeyi arasında temel bir fark vardır. Râzî bu ayrımın dış dünyada olduğu ve varlığın mümkün ve zorunlu varlıkta ortak bir anlamı (müşterek-mütevâtî) olduğundan hareketle hem mümkün varlıklarda hem de zorunlu varlıkta mahiyete eklendiğini ifade etmiştir. Râzî'nin varlığın mümkün varlıklarda mahiyetin başkası olduğu ve ona eklendiği ile ilgili argümanları göstermektedir ki onun hareket noktası İbn Sînâ'nın hareket noktasından çok farklıdır. Onun varlığın mümkün varlıklarda mahiyete eklendiğine dair delilleri şöyle ifade edilebilir.

Râzî'ye göre mümkünlerin varlığı mahiyetlerinin aynısı olabilir ya da mahiyetlerin aynısı değildir. Eğer varlık mahiyetin aynısı değilse varlık, ya mahiyete dâhildir ya da dâhil değildir. Bu durumda mümkün için üç ihtimalle karşı karşıyayız demektir: a) Varlığı mahiyetinin aynıdır. b) Varlığı, mahiyetinden bir parçadır. c) Varlığı, mahiyetinin dışındadır.

⁸⁹⁹ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III/34; *Telhîsü'l-Muhassal*, s.155.

⁹⁰⁰ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I/180.

⁹⁰¹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.305-306; krş. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, II/91.

Râzî'ye göre mümkünün varlığı ne mahiyetinin aynısıdır ve ne de onun bir parçasıdır. Mümkünün varlığı tamamen mahiyetin dışındadır ve dışarıdan mahiyete katılmaktadır. Varlığın mahiyetin dışından olduğuna delalet eden her şey aynı zamanda varlığın mahiyetten başka olduğunu da gösterir. Fakat tersine, varlığın mahiyetten başkası olduğunu gösteren her delil, varlığın mahiyetin dışından olduğunu göstermez. Çünkü bir şeyin parçasının onun dışında olmamakla beraber ondan başka olduğu söylenebilir.

Varlığın mahiyetten başka olduğuna dair Râzî'nin bazı delilleri şöyledir: Varlık mahiyetler arasında müşterektir. Bu demektir ki mahiyetler varlıktan daha özel olarak ondan başkadır. Varlık eğer mahiyetin aynısı olsaydı "Cevher vardır" önermesi, "Cevher cevherdir." önermesine eşit olurdu ki konu ve yüklem sadece lafızda olurdu. Oysa böyle değildir ve bundan dolayı varlık, cevher olmağın başkasıdır. Varlık tarife ihtiyaç duymaz, oysa mahiyet tarife muhtaçtır. Öyleyse varlık mahiyetten başkadır. Ve son olarak varlık, yokluğun zıddıdır ve onu zorunlu ve mümkün diye ayırabiliriz. Oysa mahiyetlerin özellikleri bu hükümleri kabul etmez. Dolayısıyla varlık, özel mahiyetlerin dışındadır.⁹⁰²

Râzî'nin varlığın mahiyetle ilişkiler konusundaki bu üçlü tasnifinden hareket eden İcî, varlığın mahiyetin kendisi veya parçası veya da ona eklendiği konusunda üç görüş olduğunu ifade eder. Bu tasnife göre; a) Eş'arî ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, zorunlu ve mümkün bütün varlıklarda varlığın hakikatin kendisi olduğunu ifade ederler. b) Filozoflar ise varlığın mümkün varlıklarda mahiyete eklenmiş olduğunu, zorunlu varlıkta ise mahiyetin kendisi olduğunu ifade ederler. c) Varlığın mümkün ve zorunlu varlıkta mahiyete eklenmiş olduğunu ifade edenler şeklinde üç görüş vardır.⁹⁰³ Râzî'nin *Muhassal* hariç diğer eserlerinde savunduğu bu sonuncu görüş, varlığın mahiyetten başka olduğu gibi varlığı mahiyetin de dışında düşünmektedir.

Râzî, varlığın mahiyetten başka olduğuna dair yukarıda zikrettiğimiz delillerinden başka varlığın mahiyetin dışında olduğunu gösteren delilleri sıralar. Ona göre varlığın mahiyetin dışında olduğunu gösteren delillerden bir kısmı, varlığın müşterekliği fikrine, bir kısmı da başka delillere dayanmaktadır. Râzî'nin yöntemine uyarak varlığın müşterekliği fikrine dayanmayan ve varlığın mahiyetin dışında olduğunu gösteren delilleri öncelikle kısaca zikredelim.

Varlığın mahiyetlerin dışında olduğunu gösteren en büyük delil, Râzî'ye göre dış dünyada varlığından şüphe duyduğumuz halde bir mahiyeti akletmemizdir. Çünkü burada şüphe duyulan (varlık) ile bilinen (mahiyet) farklıdır. Râzî, aklettiğimiz mahiyetin de bir çeşit varlığa

⁹⁰² Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/112-113; *Me'âlimu 'usûli'd-dîn*, s.28-29.

⁹⁰³ İcî, *el-Mevâkıf*, s.48-49.

yani zihnî varlığa sahip olduğu şeklindeki itirazı şöyle cevaplar: İnsanlar zihnî varlıktan haberleri olmamasına rağmen akleden güçleri ile akletmektedirler, üstelik biz mahiyetin zihinde varlığının olup olmamasından şüphe duyduğumuzda da onu akleebiliriz. Dahası Razi'ye göre herhangi bir akıl tarafından akledilmemiş olup da dış dünyada bulunan mahiyetin hakikati meydandadır, zihnî varlığı ise varlığa gelmemiştir.

Râzî'nin bu savunmasının onun mahiyeti varlıktan ayrı olarak dış dünyada kendinde bir varlık olarak tasavvur ettiğini göstermesi bakımından önemi büyüktür. Oysa İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımında mahiyetin zihnî varlığı vardır, ancak onun hem dış dünyadaki hem de zihindeki varlığından soyutlanarak ele alınması ancak mantıksal olarak kendinde bir mahiyet olarak mümkün olabilir.⁹⁰⁴ Varlığın mahiyetin dışında olduğunu gösteren bir başka delil, varlığın “konu” olması, mahiyetin olmamasıdır. İllet malûlû varlıkta önceler; mahiyette ise önceleyemez. Demek ki varlık mahiyetin dışındadır.⁹⁰⁵

2.1.3. Varlığın Müşterekliği

Varlığın varlıklar arasında ortak olduğu yani varlığın müşterek olduğu düşüncesi Râzî'ye göre evveliyattan sayılabilir. Çünkü ona göre varlığın yokluğa nispetiyle varlığa nispeti arasında fark vardır. Bu ise varlığın aslının müşterek olduğunu göstermektedir. Râzî varlığın müşterek olduğuna dair daha başka kanıtlar da ileri sürmektedir. Örneğin; âlemin mümkün olması nedeniyle onun bir müessirinin olduğuna kesin inanç ile inandıktan sonra; bu varlığın zorunlu ya da mümkün olup olmaması hakkındaki düşüncemiz, hatta mümkün ise cevher mi araz mı şeklindeki düşüncelerimiz onun varlığına olan inancımıza asla zarar vermez. Bunun anlamı şudur ki eğer varlık, varlıklar arasında müşterek bir kavram olmasaydı varlık kavramının her bir ayrımında varlığı tekrar sorgulamamız gerekirdi. Oysa bir defa bir şeyin varlığını kabul ettikten sonra onun varlıktan aşağı doğru tüm bölümlenmeleri onun varlık olmasına asla zarar vermez. Râzî'nin varlığın müşterek olduğu ile ilgili daha başka kanıtları da vardır. Bunların bir kısmı onun varlığın manevî müşterek olduğuna dair görüşleriyle birlikte verilmiştir.⁹⁰⁶

Varlığın zorunlu varlık ve mümkün varlıklarda müşterek olup olmaması, zorunlu varlığın varlığının mahiyetine zait olup olmadığı bakımından önem taşımaktadır. Zorunlu varlık, varlık olarak nitelendirilmekte, aynı şekilde mümkün varlıklar da varlık olarak nitelendirilmektedir. Bu durumda varlık lafzı her iki kısma ya lafzî müşterek olarak ya da

⁹⁰⁴ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/115.

⁹⁰⁵ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/117.

⁹⁰⁶ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/106-111.

manevî müşterek olarak gerçekleşir. Filozoflar ve kelimciler varlık kavramının müşterek olduğunda hemfikir olmakla beraber;

a) Varlık kavramının Allah'a ve mümkün varlıklara salt isim olarak lafzî iştirakle gerçekleştiğini kabul edenler, yüz kelimesinin hem insan çehresini ve hem de bir sayıyı ifade etmesi gibi, varlık kavramının da Allah için ve yaratılmışlar için farklı manaları ifade ettiğini söylemektedirler. Râzî bu görüşü Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'ye atfetmektedir.

Râzî sadece kalamî eseri *Muhassal*'da varlığın lafzî müşterek olduğunu savunmakta diğer eserlerinde varlığın lafzî müşterek bir kavram olduğunu söylemenin doğru olmadığını ifade etmektedir. Kendisi de çoğu kitabında varlığın müşterek bir kavram olduğunu ispatlamak için çaba gösterdiğini ifade ettiğine bakılırsa onun esas görüşünün varlığın manevî müşterek bir kavram olduğuna dair fikridir.

Varlığın lafzî müşterek olmadığına dair delilleri Râzî şöyle sıralar: Sarih akıl bilir ki varlık, tek bir kavram olarak yokluğun zıddıdır. Varlık, zorunlu ve mümkün, cevher ve araz diye ayrıldığına göre bu ayrımların etrafında döndüğü bir kavram olmalıdır, diğer yandan da aralarındaki taksimin sıhhati için ortak bir anlama sahip olmalıdır. Bir şeyin varlığına kesin karar verdiğimiz zaman o varlığın cevher ya da araz, zorunlu ya da mümkün olması hakkındaki şüphelerin hiçbirisi varlık hakkındaki bilgimize zarar vermez. Bu bakımdan bir şiirde her bir beyitteki farklı anlamlarda kullanılan gül lafzı tekrar değildir ama her beyitte varlık anlamına gelen vücûd kafiyesi tekrar sayılır.⁹⁰⁷

Muhassal'da ise Râzî bu delillere cevap olarak bir mahiyetin ispatı için onun karşıtının kaldırılması gerektiğini, böylece varlık ve yokluk örneğinde olduğu gibi iki mahiyet arasında bir vasıta olmadığını gösterdiğini ifade etmektedir. Diğer yandan zorunluluk ve imkân gibi bölümlerlerin kaynağı varlık değil, mahiyettir. Bunun anlamı mahiyetin ya zorunlu ya da mümkün olarak devamlılığının olduğudur. Varlığın zorunlu, mümkün, cevher ve araz gibi kısımlara ayrılmasına dayanan delil ise örneğin, varlık ve zorunluluğun farklılığına dayandırılıyor. Oysa eğer böyle olsaydı varlığın başka bir varlığının olması gerekirdi ki bu da zincirleme gerektirir.⁹⁰⁸

⁹⁰⁷ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.303-305; *el-Metâlibü'l-'âliye*, I/291-294; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/106-111.

⁹⁰⁸ Râzî, *Muhassal*, s.54-55; *Şerhu'l-İşârât: Mantık*, I/56-57.

Deliller ve karşı deliller dikkate alındığında Râzî'ye göre varlık, lafzî müşterek değil, manevî müşterek bir kavramdır. O halde varlık lafzını manevî müşterek kabul eden filozoflar ve Râzî'nin de içinde bulunduğu kelamcıların görüşleri arasındaki ayrım ve bu ayrımın sonuçları üzerinde durmak gerekmektedir.

b) Varlık kavramının manevî iştirakle gerçekleştiğini kabul edenler, hem zorunlu varlıkta hem de mümkün varlıkta varlık kavramının tek ve aynı anlama geldiğini söylemektedirler. Fakat onlar bu mefhumun zorunlu varlıkta mahiyetlere bitişmediğini, Tanrının diğer varlıklardan selbî kayıtlarla ayrılan salt mücerred varlık olduğunu ve mahiyetlerden bir şeyin ona arız olmadığını, mümkünlerin varlıklarının ise mümkünlerin mahiyetlerine arız olan sıfatlar olduklarını ifade ederler. Bu da İbn Sînâ ve diğer filozofların seçtikleri yoldur.

c) Yine varlık kavramının manevî iştirakle gerçekleştiğini kabul eden bir başka grup da varlık kavramının hem zorunlu varlıkta hem de mümkün varlıkta aynı anlama geldiğini söylemektedirler. Fakat filozoflardan farklı olarak onlar varlık mefhumunun mümkün varlıklarda olduğu gibi Allah'ın mahiyetine ve mahsus hakikatine arız olan bir sıfat olarak kabul ederler. Râzî'nin kendisinin de dâhil olduğu usûl âlimlerinden büyük çoğunluğun savunduğu bu görüşün tercih edilmesi gerektiğini belirtir.⁹⁰⁹

Râzî varlığın mümkün ve mahiyetlerde aynı anlama geldiğini ancak mümkünlerde mahiyete bitişen varlığın zorunlu varlıkta mahiyete bitişmediğini söyleyen İbn Sînâ'nın görüşlerinin yanlış olduğunu ifade etmektedir. Onun *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, *el-Erba'în*, *Şerhu'l-İşârât* ve diğer eserlerinin varlığa dair bölümleri İbn Sînâ'nın varlık düşüncesinin eleştirileriyle doludur. Bunlardan özellikle İbn Sînâ'nın zorunlu varlığın varlığının ve mahiyetinin aynı olduğu şeklindeki görüşünü Râzî bütün gücüyle eleştirmektedir. Konu bu bölümün ikinci kısmında Allah'ın zâtı konusunda ele alınmıştır.

2.1.4. Zihnî Varlık

İslam felsefesi ve kelimada epistemoloji ve metafiziği ilgilendiren kavramlardan birisi de zihnî varlık-haricî varlık ayrımıdır. Konu bir yönüyle ontolojiyi ilgilendiren metafizik bir mesele olduğu gibi, insan bilgisinin oluşumu çerçevesinde dış dünyadaki nesnelerin zihnimizde nasıl bilgi olarak bulunduğu konusundaki tartışmalarla mantık ve psikolojiyi ilgilendiren

⁹⁰⁹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/120-121; *el-Erba'în*, I/143; *Şerhu'l-İşârât*, s.303.

epistemolojik bir mesele olarak da incelenmiştir. Konunun mantığı ilgilendiren kısmı küllîler başlığında geçtiğinden burada konu ontolojiyi ilgilendirdiği kadarıyla ele alınacaktır.

Ateş örneğinden hareket edersek ateş, görünürlüğüyle ışık ve yakıcılık gibi etkileriyle dışarıda varlık, ayânda varlık, asıl varlık olarak adlandırılır. Özelde İbn Sînâ ve Râzî, genelde de kelamcılarla filozoflar arasında bu konuda herhangi bir anlaşmazlık söz konusu değildir. Tartışma ateşin bu dış varlığından başka yukarıdaki etkilerine sahip olmaksızın bir varlığının olup olmadığı üzerinde yoğunlaşmaktadır. İşte bu tür bir varlık; zihnî varlık, gölge varlık ya da asıl olmayan varlık olarak adlandırılır.

İslam filozofları, imkânsız, iki zıddın bir arada bulunması, mutlak varlığın karşıtı olarak yokluk gibi birtakım zihnî hükümlerin dış dünyada olmadıklarını bunlara ancak zihinsel varlık denilebileceğini belirtmektedirler. Bunlardan “sübûtî yargılar olarak” bahsederek bir çeşit varlıkları olduğunu kabul ederiz. Ayrıca dış dünyadaki müşahhas varlıklardan başka zihnimizin oluşturduğu küllî kavramlardan da bahsederiz. Zihinsel varlığı ispat eden bir başka durum ise önermelerdir. Şayet zihnî varlık kabul edilmezse herhangi bir konu üzerine yüklenerek oluşturulan önermeler oluşturmak mümkün olmadığı gibi, küllî bir kavram oluşturmak da imkânsız olurdu.⁹¹⁰

Kelamcılar ise bir şeyin tasavvur edilmesinin onun zihnimizde bir varlık olarak husûlünü gerektirmesi halinde zihnimizin sıcak-soğuk, doğru-eğri olması gerektiği oysa insan zihninin bunlardan uzak olduğunu; diğer yandan dağ ve gök gibi şeylerin hakikatlerinin zihne sığamayacakları için zihinde gerçekleşmelerinin mümkün olmadığını söylemektedirler.⁹¹¹

Râzî’nin zihnî varlık konusundaki görüşleri incelediğimiz zaman onun, İcî’nin “zihnî varlığı kabul edenler: filozoflar” ve “zihnî varlığı reddedenler: kelamcılar” tasnifine uymadığını söyleyebiliriz. Çünkü Râzî *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*’de zihnî varlığı kabul edip ispat ederken *el-Mulahhas*’da zihnî varlığı kabul etmemektedir. İbn Sînâ’nın görüşleriyle paralel olarak önce zihnî varlığı kabul eden delillerini sonra da reddeden delilleriyle birlikte İbn Sînâ’ya yöneltilmiş eleştirilerini sıralamak istiyoruz.

İbn Sînâ üç tür varlıktan bahseder. a) Mutlak varlık: Tüm eklerinden soyutlanmış haliyle olan ve ne zihinde ve ne de dış dünyada bulunan varlık. Bu bütün eklerinden soyulmuş haliyle sırf ve mahza varlıktır. b) Dış dünyada varlık (ayan): Fertler ve şahsiyet kazanmış,

⁹¹⁰ İcî, *el-Mevâkıf*, s.52-53.

⁹¹¹ İcî, *el-Mevâkıf*, s.53.

taayyün etmiş tek tek gerçek varlıklardır. c) Zihnî varlık: Zihnî varlıklar kavramlar ve anlamalardır. Örneğin insanlık sözünü zihinde varlık olarak algıladığımız zaman cins, tür, fasıl tümel gibi sıfatlarla sıfatlanır.⁹¹² Mutlak anlamıyla varlık göz ardı edilirse İbn Sînâ'ya göre bir şeyin varlığı, ya zihin içinde ya da zihin dışında dış dünyadadır. Zihinde var olanın dışarıda var olması gerekli değildir. Fakat dışarıda var olan zihinde var olabilir.⁹¹³ Râzî ise zihnî varlığın ispatı için şu delili ikame etmektedir:

Biz bir mahiyeti tasavvur ettiğimiz ve onun başkasından ayrı olduğuna hükmettiğimiz zaman onun sübûtu gereklidir. Çünkü olumlu hükümler verdiğimiz şeyin sübûtunun ya dış dünyada ya da zihinde olması gerekir. Dış dünyada olmadığına göre zihinde olması gereklidir.⁹¹⁴ Bu delile göre biz çeşitli varlık durumlarıyla ilgili olarak çeşitli yargılarda bulunuruz. Mümkün varlık, zorunlu varlık gibi ifadelerimizin ya da “mümteni’/imkânsız” gibi kavramlara dayanarak oluşturduğumuz yargıların dış dünyada karşılıklarının bulunmadığı açıktır. Bu tür önermeler dışarıda varlığı olmasa da zihnimizde mevcutturlar. Bir önermenin karşılığı eğer dış dünyada değilse, yani önerme zihinsel bir varlıkla ilgili ise zihnî varlığın olması gerekir.⁹¹⁵

İbn Sînâ ile paralel bir şekilde zihnî varlığı kabul eden kendi ifadelerine yine Râzî'nin kendisi bir başka eserinde *el-Mulahhas*'da cevap vermektedir:

“Biz dış dünyada sabit olmayan bazı durumların tasavvurunu kabul etmeyiz. Evet. Biz de hazır olmayabilir. Fakat şöyle denilemez mi? Tasavvuru ve tahayyülü mümkün olan her şeyin kendi kendine kaim olan bir sureti vardır. Veya bize görünmeyen cirimlerden bir şey de olabilir. Nefis ona yöneldiği zaman tıpkı Büyük Eflâtun'un kabul ettiği idealarında olduğu gibi onu idrak eder.”⁹¹⁶

Râzî'nin dış dünyada sabit olmayan durumların tasavvuruna itiraz ederken söylediği, Eflâtun'un ideaları benzeri tasavvur edilen şeylerin kendi kendine kaim varlıklar olduğu ya da bize görünmeyen varlıklar olduğu şeklindeki ifadeleri daha sonraki kelamcılar arasında da büyük tartışmalara yol açmıştır. Örneğin İcî, Râzî'nin bu görüşünü naklettikten sonra örneğin imkânsız kavramının ne kendisiyle kaim ne de başkasıyla kaim olduğunu, imkânsız kavramının

⁹¹² Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s.8-9.

⁹¹³ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, I/30.

⁹¹⁴ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/131-132; *el-Mulahhas*, vr.47b.

⁹¹⁵ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/131-132.

⁹¹⁶ Râzî, *el-Mulahhas*, vr.47b.

aslı bir varlığa bile sahip olmadığını, sadece idrak gücünde gölge bir varlığa sahip olduğunu ifade etmektedir.⁹¹⁷

Râzî kelimcılara paralel olarak zihnî varlığı reddeden ifadelerle de sahiptir: Ona göre bir şeyin başka bir şeyle vasıflanmasının onun diğerinde husûlünden başka bir anlamı yoktur. Örneğin sıcaklık, soğukluk, doğruluk gibi şeyler tasavvur edildiğinde sıcaklığın ve soğukluğun ve doğruluğun mahiyeti hâsıl olursa kişi sıcak olur, soğuk olur ve doğru olur. Bunlar ise insan için ve insan zihnî için imkânsız durumlardır.

Râzî bu delile iki itirazın olabileceğini öngörmektedir. Birincisi sıcaklığın zihinde hâsıl olan tasavvurunun sıcaklığın benzeri ya da sıcaklığın suretinin benzeri olduğu söylenebilir. Râzî bu karşı iddiaya cevap olarak sıcaklığın benzeri ya da sureti sıcaklığın kendisi ise aynı sorun devam ediyor demektir. Aksi durumda da sıcaklığın mahiyetinin zihinde meydana gelmesi iddiası geçersiz olur. İkinci olarak da meydana gelen dış dünyada bir varlık ise sıcaklığı gerektirir. Buna göre haricî varlıktan önce sıcaklık meydana gelmez. Fakat Râzî sıcaklığın akledilmesi ile sıcaklığın akılda meydana gelmesi gerekiyorsa aklın ısınacağını çünkü sıcaklığın ısıtmaktan başka bir anlamının olmadığını söylemektedir. Eğer sıcaklık akılda bir ısıtma meydana getirmiyorsa ısıtmanın sıcaklığın başkası olduğunu söylemek gerekecektir. Isıtma sıcaklığın özel lazım şartlarından biridir. Fakat sıcaklıkta zikredilen ilzam ısıtmayı gerektirmektedir.⁹¹⁸

Râzî'nin zihnî varlığa dair delillerinden birincisi ise zihnin haricî bir varlık olması temeline dayalıdır. Buna göre zihin dış dünyadaki varlıklardan biri ise zihinde bulunan her şey de muayyen bir varlığa sahip olmak bakımından zihnin kendinde meydana gelir. Dolayısıyla zihnî varlık da aynı şekilde içinde bulunduğu zihin gibi, dış dünyadaki varlıklardan biri olur. Bu durumda da varlığı dış dünyada varlık ya da zihinde varlık diye bölmek anlamsızdır. Çünkü zihin dış varlık olduğu gibi zihin içinde bulunan da dış dünyada varlıktır. Sonuç itibarıyla her varlık dış dünyadaki varlık olur.

Râzî bunun geçerli olmayacağı durumların farkındadır. Örneğin duvar, gök ve yer, kendi kendilerine kaim olurlar ancak bazen de onlar nefiste, mahaldeki arazın varlığı gibi bulunabilirler. Birinci varlık türünün ayan varlık olduğu bellidir. Eğer duvar, gök vb. her bir varlık ayandaki varlık olarak gerçekleşiyorsa zihnî varlığı kabul etmek gerekmez. Oysa zaruretten bilinmektedir ki araz nefiste bir haldir. Dolayısıyla da zihindeki gök ve yerin

⁹¹⁷ İcî, *el-Mevâkıf*, s.52.

⁹¹⁸ Râzî, *el-Mulahhas*, vr.47a-47b.

mahiyetinin tamamında dış varlığa eşit olması mümkün değildir. Bu eşitlik söz konusu olmadığına göre sonuç olarak Râzî, göğün akledilmesi durumunda göğün mahiyetinin tamamına eşit olan bir suretin de zihnimizde meydana gelmesinin imkânsız olduğunu belirtir.⁹¹⁹

Râzî'nin zihnî varlığı anlatan en net ifadelerini *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'nin “bilgi” kısmında bulmaktayız. Râzî burada bilgiyi “zihnî suret” kavramından hareketle tanımlamaya çalışırken zihnî varlık hakkında da bilgi vermektedir. Râzî burada zihnî varlık alanını daha geniş tutarak dış dünyada bulunan varlıkların dış dünyadaki varlıklarından farklı olarak zihinde de birer varlıklarının olabileceğini belirtmektedir. Fakat yukarıda da ifade edildiği gibi her zihnî varlığın dış dünyada bulunması gerekmez. Râzî zihnî varlığın ispatını “imkânsız” kavramı üzerinden temellendirmek ister. Önergeleri art arda dizersek: imkânsız üzerine hüküm verilebilir; hüküm verilen başkasından ayırt edilebilir; başkasından ayırt edilebilen sabit bir varlıktır; bu sübûtun dış dünyada olması imkânsız kavramı gereği çelişiktir. Dışarıdaki varlığın ona arız olmasını men etmemiz sebebiyle ona bir hüküm verilebilmesi için var olmalıdır. O zaman imkânsızın varlığı zihindedir.

Zihnî suretlerin bir mahiyeti bir de varlığı olduğunu belirten Râzî, bir şeyin mahiyeti bakımından dikkate alınmasının, onun varlığı bakımından dikkate alınması anlamına gelmeyeceğini belirtir. Zihnî olması açısından dikkate alınır ve bu mahiyetin, ister mümkün varlığın isterse imkânsız varlığın olsun, dış dünyada oluşması imkânsızdır. Eğer mahiyet, zihnî bir suret olması yönü göz ardı edilerek sadece ne ise o olması açısından ele alınır ve bu durumda akıl da haricî bir varlığın o mahiyete arız olmasını imkânsız olarak görürse, bu varlık imkânsız varlıktır. Fakat akıl o mahiyete, haricî bir varlığın arız olmasını mümkün olarak görürse o zaman da bu, mümkün bir varlık demektir. Özetle mahiyetin gerçekleşmesi için zihnî varlığın bulunması lazımdır. Ona imkân veya imkânsız ile hüküm vermek ise sadece mahiyettir.

Râzî'nin zihnî varlığa ilişkin bir başka delili ise insan örneği üzerinden yürütülür. İnsana insan denilebilmesi, ancak insan zihnî bir varlık olarak düşünüldüğü zaman mümkündür. İnsanlık mefhumu hariçte bir varlık olarak müşahhas bir insana yüklenemez. Bu nedenle ma'kûl mahiyetlerin zihinde bir varlığı vardır.⁹²⁰

⁹¹⁹ Râzî, *el-Mulahhas*, vr.47b.

⁹²⁰ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/439-440.

2.1.5. Basit Mahiyetlerin Bir Fâili Var mıdır?

Râzî'nin varlık-mahiyet ilişkileri çerçevesinde ele aldığı konulardan biri mahiyetlerin var kılınıp kılınmadığıdır, diğer bir ifadeyle; basitlerin mec'ûl olup olmadığıdır. Dışarıdaki herhangi bir mevcut varlığında bir fâil illete muhtaçtır. Ancak onun mahiyeti, mahiyet olması itibarıyla bir fâile muhtaç değildir. İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımına göre zorunlu varlığın varlığı ile mâhiyeti aynıdır, varlığı ve mahiyeti ayrı olan mümkünlere ise zorunlu varlık, varlık vererek onları mevcut kılar. Zorunlu varlık bu bakımdan mümkün varlıkların mahiyetlerine varlık verir. Bu kavramsal ayrım mahiyetler için de benzer bir ayrımın yapıp yapılmayacağı, bir şeyin kendi varlığını önceleyip öncelemeyeceği sorununu ortaya çıkarır. Nitekim Tûsî, Râzî'nin mahiyet ve varlığın dış dünyada birbirinden bağımsız olarak bulunduklarına inandığını söyler. Tûsî'nin de iddiasıyla Râzî, mahiyetin varlığından önce en başından beri dış dünyada bir tür varlığa sahip olduğu, daha sonra varlığın ikinci aşamada bu mahiyete gelip eklendiği anlayışına sahiptir.⁹²¹ Tûsî'nin bu iddiasını doğrular ifadeler, Râzî tarafından *Muhassal*'da filozofların görüşleri olarak takdim edilir.⁹²²

Bu tartışmanın dayandığı noktalardan biri de kelamcılar arasındaki mahiyetin bir fâilin eseri olup olmadıkları ile ilgili tartışmadır. Râzî maduma “şey” denilip denilmeyeceği meselesinin varlığın mahiyetin dışında olup olmaması ile ilgili olduğunu belirtir.⁹²³ Bunun içindir ki maduma “şey” denilip denilmeyeceği mahiyetlerin yaratılmış olmadığı gibi birçok meseleyi içerdiğinden İcî tarafından kelamî meselelerin en başta gelenlerinden birisi olarak tavsif edilmektedir.⁹²⁴

Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın bu konuda iki temel iddiası vardır: Bunlardan birisi mahiyetlerin haricî ve zihnî varlıklarından soyutlanarak kendi pür halinde bulunabileceği iddiası ve bu nedenle de mahiyetlerin kendinde (var) kılınmamış olduklarıdır.

Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın mahiyetlerin (var) kılınıp kılınmadıklarına dair görüşü mümkünlerin mahiyetlerinin varlıklarından ayrı düşünülmesi konusuylla ilgilidir. İbn Sînâ mümkünlerin varlıklarından ayrı olan mahiyetlerinin dış varlıktan soyutlanabileceğini belirtmektedir. Örneğin ona göre dış dünyada varlığı olmasa da bir üçgenin bilinmesi mümkündür. Mahiyetin her iki varlıktan yani dış varlıktan ve zihnî varlıktan soyutlanıp

⁹²¹ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III/34; *Telhîsü'l-Muhassal*, s.155.

⁹²² Râzî, *Muhassal*, s.59.

⁹²³ Râzî, *el-Erba'în*, I/82.

⁹²⁴ İcî, *el-Mevâkıf*, s.53.

soyutlanamayacağı sorusunu soran Râzî, İbn Sînâ'nın *eş-Şifa:İlahiyyat*'ın birinci makalesinde bunun mümkün olduğunu yazdığını belirtir. Râzî, İbn Sînâ'nın mahiyetlerin bir ve çok olarak vasıflanamayacağını, çünkü birlik ve çokluk mefhumlarının örneğin siyahlık kavramından farklı olduğunu belirttiğini söyler. Yine bu anlayışın sonucu olarak İbn Sînâ, mahiyetlerin (var) kılınmadığını (ğayr-i mec'ûle) belirtir. Çünkü ona göre başkasıyla gerekenin, başkası ortadan kaldırıldığında yok olması gerekir. Örneğin eğer siyahlık başka bir şey ile siyahlık ise, o başka şey ortadan kaldırıldığında siyahlık da ortadan kalkmalıdır. Oysa bu imkânsızdır. Çünkü siyah olan nesne ile siyahlık farklıdır.⁹²⁵ Râzî'nin anlatımıyla bu konudaki iddia şöylece özetlenebilir:

“Örneğin siyahlık, varlığa girmeden önce siyahlık mıydı, yoksa değil miydi? a) Eğer (varlığa gelmeden önce siyahlık) değil idiyse, siyahlık ancak varlığı anında siyahlık olur ki bu imkânsızdır. Çünkü ister var olsun ister var olmasın siyahlık, siyahlıktır. b) Eğer siyahlık varlığa gelmeden önce de siyahlık idiyse işte bu (siyahlık) mahiyeti her iki varlıktan (haricî ve zihnî varlık) soyutlanabilir demektir.”⁹²⁶

Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de “Mahiyetlerin iki varlıktan [haricî ve zihnî varlık] soyutlanamayacağı hakkında” başlığı altında bu iddiayı reddeder: Delili şudur:

“Her mahiyetin başka bir mahiyetten ayrı olduğu konusunda hüküm verilmelidir. Kendisi üzerinde olumlu hüküm verilen her şeyin de varlıksal (sübûtî) bir durum olması gerekir. Küçük önerme kesin olduğundan büyük önerme de kanıtlanmıştır.”⁹²⁷

Râzî'ye göre siyahlık haricî ya da zihnî varlıktan birinde meydana gelmesinden önce siyahlık olmaz. Fakat Râzî önce zihinde var olan bir siyahlığın daha sonra zihinde olması dikkate alınmadan soyutlanabileceğini fakat siyahlığın zihinde olmaması durumuna herhangi bir yönde işaret edilemeyeceğini belirtir. Böyle olan bir durumun hakikati ve mahiyeti söz konusu değildir.⁹²⁸

Basitlerin yaratılıp yaratılmadığı konusu, esasen madumun yaratılıp yaratılmadığı konusuyla ilgili olarak özünde kelimî bir konudur. Madumun Mutezile'den bazı âlimlerin iddiasında olduğu gibi yaratılmamış ama Allah tarafından bilinen ezeli zâtlar olarak kabulünün ortaya çıkardığı problem, Râzî dâhil Eş'arî kelamcılar tarafından mahiyetlerin de yaratıldığı

⁹²⁵ Râzî, *Muhassal*, s.59.

⁹²⁶ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/132-133.

⁹²⁷ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/132.

⁹²⁸ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/133; Mahiyetlerin yaratılıp yaratılmadığı ile ilgili İcî, üç temel görüş olduğunu belirtir: Birinci görüş, ister basit ister mürekkep olsun mahiyetlerin yaratılmadığını iddia edenlerdir. İkinci görüş, her türlü mahiyetin yaratıldığını iddia edenlerin görüşüdür. Üçüncü görüş ise basit mahiyetlerin değil, mürekkep mahiyetlerin yaratıldığını iddia etmektedir. *el-Mevâkıf*, s.62-63.

teziyle aşılma istenmiştir. Râzî'nin basitlerin yaratılmamışlığı ile ilgili *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Mulahhas*'da zikrettiği⁹²⁹ eleştirilerin devamını onun *Tefsir* adlı eserinde de görebiliriz. Râzî fâilin tesirinin sadece mahiyetlerin varlığa gelişinde değil, mahiyetlerin de fâilin tesirine açık olduklarını ve mahiyetlerin de yaratıldığını ifade eder.⁹³⁰ Ona göre, fâilin tesirinin mahiyetlerde olmadığını kabul etmek, mahiyetlerin varlığa gelişinde de tesir kabul etmemek demektir ki bu da imkânsız bir durumdur.⁹³¹

2.2. Birlik ve Çokluk (Vahdet ve Kesret)

Zihnî ve haricî varlığa ilişkin kavramlardan ikisi de birlik ve çokluk kavramlarıdır. Ontolojik kavramlar (el-umûrû'l-âmmeh) başlığı altında incelenen birlik ve çokluk kavramları, varlık- mahiyet, zorunlu-mümkün, önce-sonra vb. kavramlar gibi ontolojik araştırmanın temel perspektifini teşkil etmektedir. İbn Sînâ'nın metafiziğinde olduğu gibi Râzî ve ondan sonraki kelimelerin da ontolojik araştırmalarının temel perspektifi bu genel kavramların incelenmesi ile ortaya konulur.

Aristo'dan Fârâbî'ye kadar çeşitli filozoflar tarafından incelenen birlik ve çokluk kavramları İbn Sînâ tarafından yeniden ele alınır. İbn Sînâ birin kendinde ne olduğunu açıklamanın zor olduğunu çünkü totolojik bir şekilde birliğin tanımında çokluk, çokluğun tanımında da birlik kavramının kullanıldığını belirtir. Birlik kavramının tanımlanamayacağı bir yana, çokluk kavramı da birlik kavramıyla tanımlanmak zorundadır. Çünkü birlik çokluğun ilkesidir. Çokluk, hayal gücümüzde; birlik ise aklımızda daha iyi bilinir. Birlik ve çokluk tasavvuru apaçık olan kavramlardan olmalarına karşın, önce çokluk tahayyül edilmekte ardından birlik kavranmaktadır. Bu şekliyle birlik ilk aklî tasavvurlardandır.⁹³²

İbn Sînâ metafizikte incelenen şeylerin; varlık ve şey kavramları, kategorilerin durumu, yokluk ve zorunluluk kavramları, cevher ve arazın kısımları, tanımlar ve tanımlar arası ilişkiler, tümel ve tikel, cins ve türün durumları olduğunu belirtir. Bunlar varlığa varlık olması bakımından ilişkin genel kavramlar olduğu için metafizikte incelenir. İbn Sînâ metafiziğin “varlığa denk olduğu için bir”i de incelemesi gerektiğini belirtir. Bir incelendiğinde çok ve bu ikisi arasındaki karşıtlık da incelenecektir. İbn Sînâ, bir kavramıyla ilgili olarak başka şeylerin de incelenmesi gerektiğini belirtir. Sayıyı, sayının varlıklarla ilişkisini, bir yönden sayının

⁹²⁹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/143-144; *el-Mulahhas*, vr.49a.

⁹³⁰ Râzî, *Tefsir*, I/158; XIV/154.

⁹³¹ Râzî, *Tefsir*, XXIX/209.

⁹³² İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, I/93.

karşıtı olan sürekli niceliğin varlıklarla ilişkisini, bunların ayırık ve varlıklardan bir şeyin ilkesi olmadıklarını incelemek de bu çerçevede değerlendirilmelidir. Birliğin türleri ve bunların karşıtları da metafizikte incelenir. Birliğin sebebi olan aynılığın zâtî özelliklerde gerçekleşmesi durumunda cinsten birlik (cinsdeşlik: mûcânese), türde birlik (misildeşlik: mûmâsele); arazi özelliklerde gerçekleşmesi durumunda keyfiyette birlik (benzerlik: mûşâbehe/şebih), kemiyette birlik (denklik: mûsâvâ), izafette birlik (ilişki: mûnâsebe), hassada birlik (şekildeşlik: mûşâkele), kenar ve noktalarda birlik (uygunluk: mutâbaka/muvafâka), parçaların konumundaki birlik (muvâzâ) gibi bire tabi olan kavramlar da metafizikte incelenir. Yine bu kavramların karşıtlarını ve farklılık (hilâf), karşıtlık (tekâbul), zıtlık (tezat) gibi çokluğa ilişkin kavramların da metafizikte incelenmesi gerekir. Bir şeyin kendisi olmak bakımından özde birlik (özdeşlik/aynılık: huve huve) ve bunun karşıtı başkalık (el-ğayr) da metafiziğin alanındadır.⁹³³ Nihâî olarak Gerçek Bir olan Allah'ın birliğinin de birlik kavramı çerçevesinde metafizikte ele alınması gerekir.

İbn Sînâ'nın birin metafizikte incelenmesine dair sunduğu bu perspektif bize, "bir" kavramının Allah'ın birliğinin ispat edilmesi konusunda olduğu gibi teolojii (el-ilahiyât) ilgilendirdiği kadar, sayının ve diğer niceliksel şeylerin ilkesi olmak bakımından da matematik ilimleri (er-riyaziyyât) ilgilendirdiğini göstermektedir. Çünkü metafizik sadece teoloji değil, aynı zamanda ontoloji ve diğer ilimlerin ilkelerini de ortaya koyan bir disiplindir.

Râzî birlik ve çokluk kavramlarını özellikle *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Mulahhas*'da işlemektedir. Onun bu konu ile ilgili verdiği bilgiler, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: Metafizik*'in adlı eserinin üçüncü ve yedinci makalelerinin özet tekrarı mahiyetindedir. Râzî, burada birlik ve çokluk kavramları, birlik kavramının tanımlanamazlığı, birliğin taayyün, taşahhüs ve hüviyetle farkı, birliğin araz olması, zâta eklenmesi ve kısımları üzerinde durmaktadır. Ardından birin sayı ile ilgisi çerçevesinde sayılarla ilgili problemler ele alınmakta ardından da karşıtlık (tekâbul), çelişiklik (tenâkuz), zıtlık (tezât) ve birlik (ittihâd), toplanma (ictimâ') gibi birlik ve çokluğa ilişkin çeşitli ilkeler sıralanmaktadır. Son olarak birliği varlığın ilkesi kabul eden Antik Yunan düşüncelerinin ve Eflâtun'un idealarının eleştirisi yapılmaktadır.⁹³⁴

Birlik konusunda ve sayılarla ilgili *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Mulahhas*'daki paragrafların birebir karşılığını *eş-Şifâ: Metafizik*'te bulmak mümkündür. Fakat asıl önemli olan

⁹³³ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, I/25; *en-Necât*, s.259-260; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/188-189.

⁹³⁴ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/171-205; *el-Mulahhas*, vr.52a-55a.

Râzî'nin İbn Sînâ tarafından birlik konusunda üzerinde durulan ve matematik bilimlerin çoğunun ilkeleri olan kısımları ele almamış olmasıdır. Bunun temel nedeni Râzî'nin birlik konusunu matematik bilimlerin ilkeleri olmak bakımından değil, daha çok teolojik bir konu olmak bakımından incelenmesi gerektiğini düşünmesidir.

2.2.1. Birlik ve Çokluk Kavramları

Birlik, birçok bakımdan varlık ile aynı hükümleri içerir. Örneğin varlık gibi birlik de tanımlanamaz. Çünkü genellik bakımından varlığa denk kavramlar, kısırdöngüye düşülmeksizin tanımlanamazlar. “Bir, kendisine hangi bakımdan bir denmişse o bakımından bölünmeyen şeydir.” şeklindeki tanımı ise birin ancak çoklukla tanımıdır. “Çokluk, birlerin toplamıdır.” şeklindeki tanımda ise bu sefer çokluk bir ile tanımlanmaktadır. Sonuç itibarıyla birliğin çoklukla, çokluğun ise bir ile tanımı tam bir kısırdöngüdür. Bu bakımdan da birlik ve çokluğun tanımlanamaz olduğunu söylemek gerekir.

Birlik ve çokluk tasavvurları aprioridir. Ancak çokluğun tahayyülü önceliklidir. Çünkü hayal duyulara dayanır ve duyularda olan ise çokluktur. Birlik ise sırf akıldadır. Birlik önce akılda bilinir, sonra bu, şuna ve buna taksim edilir. Bu nedenle de aklın eşya üzerindeki ilk tasarrufu taksim ve tafsildir. Birliğin çokluk ile tanımı, aklî manaya hayalî anlam ile dikkat çekmek (tenbîh) içindir. Kesretin birlik ile tarifi ise hayalî mananın aklî mana ile tarifidir.⁹³⁵

Varlık ifadesine denk olması bakımından birliğin aldığı hükümlerden biri de varlık gibi birliğin de teşvik ifade etmesidir. Dereceli eşit anlamlılık olarak ifade edebileceğimiz müşekkek lafızlar tek bir anlama delalet etmekle beraber layıklık, öncelik-sonralık, güçlülük ve zayıflık gibi anlamın çeşitli derecelerini içerir. Örneğin; sayısal birlik, birlik bakımından türsel birlikten daha önceliklidir. Türsel birlik, cinsin birliğinden; cinsin birliği de arazın birliğinden daha önceliklidir. Nokta, eşit parçalara bölünenlerden; o da eşit olmayan parçalara bölünenlerden daha önceliklidir. Bütün bunlardan açığa çıkan şey, bir kavramının altındakilere teşvik ile söylendiği ve bu nedenle de cins olmadığıdır.⁹³⁶

Birlik, varlığa ilişkin bir durumdur. Buradan birliğin bir cevher değil, bir araz olduğu çıkarılabilir. Râzî de birliği bir cevher ve hatta varlığın ilkesi kılan çeşitli anlayışların olduğu fikrinden hareketle birliğin araz olduğunu gösteren iki delil sıralar: Râzî arazın bir varlıkta

⁹³⁵ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/174; *el-Mulahhas*, vr.52a; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, I/92-93.

⁹³⁶ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/181; *el-Mulahhas*, vr.52b; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, I/86-87.

bulunmasının dört temel kaydı olduğunu belirtir. Buna göre araz, bir şeyin sıfatıdır, o şeyin mahiyetine dâhil olan bir parçası değildir, heyûlâ ve suret örneklerinde olduğu gibi mahalli kendisiyle kurulmuş olmamalıdır ve içinde bulunduğu mahalden intikali söz konusu değildir. Râzî birliğin bu dört kayda uyduğunu tek tek göstererek birliğin araz olduğunu belirtir.⁹³⁷ Râzî'nin birliğin araz olduğu ile ilgili ikinci kanıtı ise şöyledir: Cevherin birliği arazın birliğine eşittir. Burada birlik mefhumu her ikisinde de ortaktır. Söz konusu mefhum eğer cevher olursa arazda meydana gelmesi imkânsızdır. Çünkü cevher arazda bulunmaz. Oysa araz olması durumunda arazın cevherde bulunmasını engelleyen bir şey yoktur. Bu durumda birliğin araz olduğu açıktır.⁹³⁸

Yukarıda geçen “Bir, kendisine hangi bakımdan bir denmişse o bakımdan bölünmeyen şeydir.” şeklindeki birlik tanımından yola çıkarsak “bölünmez olan bir”in “hangi bakımdan bir olduğu” önemlidir. Birliğin hangi anlamda bir olduğu sorunu İbn Sînâ'nın olduğu gibi Râzî'nin de ele aldığı meselelerden biridir. Bir şeyin bir olması hangi anlamda birdir? Aritmetik anlamında bir olabilir, bölünemez anlamında bir olabilir, mürekkep olmayan anlamında bir olabilir, ya da eşi ve benzeri olmaması anlamında bir olabilir. Bu durumda birden kastedilen sadece niceliksel birlik değildir. Nitekim İbn Sînâ gibi Râzî de cinsin birliğinden, türün birliğinden, genel arazın birliğinden, münasebet birliğinden, konu birliğinden, yüklem birliğinden, temas birliğinden, toplanma birliğinden, zâtın birliğinden, sayısal birlikten, niceliğin sürekliliğinin birliğinden bahseder.⁹³⁹

Birliğin kısımlarının araştırılması birçok cüzî ilimlerin ilkelerini ispat bakımından önem taşımaktadır. Nokta, doğrusal çizgi, yüzey, daire gibi birliklerin ispat edilmeleri matematik ilimlerin prensipleri olmaları bakımından gereklidir. Diğer yandan cinsin ve türün birliği, mahiyetin kavranması için temeldir. İdrak edilen çoklukların birliğinin akılla idrak edilmesi de kavramsallaştırmanın temelidir. Bu konunun kuşkusuz en merkezi noktası Allah'ın birliğidir. Allah'ın hangi anlamda bir olduğu ise birliğin kısımlarının ayırt edilmesiyle mümkündür.

2.2.2. Birlik Zâta Eklenmiştir

Râzî birliğin varlığa benzer olarak aldığı hükümlerden birinin de onun mahiyetlere eklenmiş olmasını gösterir. Varlık-mahiyet konusunda geçtiği üzere Râzî, İbn Sînâ'nın varlığın

⁹³⁷ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/176-177.

⁹³⁸ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/177; *el-Mulahhas*, vr.52b.

⁹³⁹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/178-179; *el-Mulahhas*, vr.52b; krş. Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s.127.

mümkün mahiyetlere eklenmiş olması şeklindeki gramatik ifadesini metafizik anlamda bütün varlığa teşmil etmişti. Benzer şekilde İbn Sînâ birliğin de cevherler yüklenmesinin fasıl ve cins gibi mahiyetin kurucu unsuru olarak yüklenmediğini tersine “arazî” olarak yüklendiğini ifade etmektedir.⁹⁴⁰ Râzî varlık gibi birliğin de mahiyetlere eklendiğini belirtmektedir. Râzî bu konunun ispatı için ileri sürdüğü delillerden ayrı olarak varlığın mahiyete eklendiğine dair delillerinin birliğin mahiyetlere eklendiği konusunda da geçerli olduğu ifadesi bunu göstermektedir.⁹⁴¹

Râzî birliğin mahiyetlere eklendiğini mahiyetin tahliliyle delillendirmektedir. Buna göre “Siyah birdir.” ifadesi tahlil edildiğinde birliğin siyahlığın kendisi olduğu söylenebilir. Ya da birliğin siyahlığın mahiyetine dâhil olduğu söylenebilir. Ya da birliğin siyahlık mahiyetinin dışından olduğu söylenebilir.

a) Birliğin siyahlık mahiyetinin kendisi olması yanlıştır. Çünkü ilk olarak biz “siyah birdir” ile “siyah siyahtır” önermeleri arasındaki farklılığı kavrarız. Bu farklılık siyah ile birliğin farklı olduğunu gösterir. İkinci olarak birlik kesretin karşıtıdır. Siyah ise kesretin değil, beyazın karşıtıdır. Üçüncü olarak birlik, siyahlık ve onun karşıtı arasında ortak olan durumdur. Siyah olması ise siyahlıkla karşıtı arasında ortak bir durum değildir. Sonuç itibarıyla siyahın birliği ile siyah aynı şey değildir.

b) Birliğin cins gibi mahiyetlerin kurucu unsuru olması da yanlıştır. İlk olarak Mahiyetleri birliği göz ardı ederek bilebiliriz. Eğer birlik mahiyetin kurucu unsuru olsaydı bu mümkün olmazdı. İkinci olarak eğer “bir” cins olsaydı, kendi türü için kurucu unsur olan fasıl, bir olması bakımından onun türü olurdu ve bu tür de başka bir fasla ihtiyaç duyarak bu böyle sonsuza kadar giderdi. Üçüncü olarak eğer “bir” cins olsaydı, cinsteki (“birlik”teki) ortaklıklarından sonra zorunlunun mümkününden ayrılması fasıl ile gerçekleşirdi. Bu durumda da zorunlu varlık, cins ve fasıldan mürekkep bir varlık olurdu ki bu imkânsızdır. Sonuç itibarıyla “bir”in cins gibi mahiyetin kurucu unsuru olması mümkün değildir.

c) Birliğin mahiyetin kendisi ya da mahiyetin bir kurucu unsuru olmadığı ortaya çıktığına göre onun mahiyetin dışından ona arız olan bir sübûtî sıfat olması gerekir.

⁹⁴⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, I/94.

⁹⁴¹ Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye*, I/175; *el-Mulahhas*, vr.52a.

Sonuç itibariyle birlik, kurucu bir unsur olarak değil de mahiyetin dışından söylenen bir söz olarak mahiyetlere sübûtî olarak söylenen bir sıfattır.⁹⁴²

2.2.3. Birliğin Varlık ve Hüviyet ile Farkı

Râzî, İbn Sînâ'nın *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*'in yedinci makalesindeki görüşlerini tekrar ederek, varlık ile birliğin aynı mefhum olduğunu zannedenler olduğunu bunun sebebinin ise her varlığın kendine özel bir hüviyetinin olması olduğunu belirtir. Çünkü bir ve mevcud bazen eşyaya eşit bir şekilde yüklenebilir. Örneğin; “o vardır” denilen şeye “o birdir” demek mümkündür. Fakat burada nitelenen konu bakımından birdir, biriyle nitelenen ötekiyle de nitelenebilir. Ancak “bir”den anlaşılan ile “var”dan anlaşılan aynı şey olsaydı, çok olması bakımından çok, bir olmadığı gibi var da olmazdı. Fakat çok olması bakımından “çok”a “bir” de ilişir ve bu çokluğa “o tek bir çokluktur” denir ama bu onun çokluk olması bakımından değildir. Sonuç itibariyle her varlık bir değildir ve bu durumda da varlık birlikten başkadır.⁹⁴³

Birlik, hüviyetten başkadır. Çünkü cismin bölünüp çoğalmasını sağlayacak sebepler olmadığı zaman tek birdir. Ancak cisim parçalandığında onun birliği kaybolmasına rağmen hüviyeti devam eder. Bu da demektir ki hüviyet birlikten farklıdır.

Râzî, muhtemel bir itirazı nakleder: Bir cismin niceliksel bütünlüğü yok olduğunda bu bütünlüğün hüviyeti yok olur ve iki tane yeni bütünlük ortaya çıkar. Râzî bu itiraza uzun tahlillerle cevap verir: Eğer parçalanma ile cismin sureti kaybolmuşsa o cisimden geriye bir şey kalmış mıdır kalmamış mıdır? Eğer o cisimden geriye bir şey kalmadığı iddia edilirse bu parçalanma değil yok etmedir ki cismin parçalanması onu duyularımızın da gösterdiği gibi yok etmez.

Râzî buradan hareketle bir başka problemi de tartışır. Cisim bir tek bütünlüğünü koruduğu müddetçe maddesinin bir olduğu ya da çok olduğu kabul edilebilir. Eğer kendinde bölünmenin mümkün olması hasebiyle cismin maddesinin çok olduğu kabul edilirse niceliksel bütünlüğe sahip cisimde sonsuz bilfiil farklı maddeler var demektir. Bu imkânsızdır. Bir an böyle olduğu yani niceliksel bütünlüğe sahip cisimde sonsuz sayıda farklı maddeler olduğunu kabul edersek bu durumda ya bütün maddelerin hepsine girmiş tek bir suret olmalıdır ya da

⁹⁴² Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*, I/175-176; *el-Mulahhas*, vr.52a; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, I/94-95.

⁹⁴³ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, II/48-49; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*, I/171-172; *el-Mulahhas*, vr.52a.

onlardan her birinin kendine özel bir sureti olmalıdır. Oysa her iki varsayımın da imkânsız olduğu ortadadır. O zaman “tek bir cismin maddesinin bir olduğu” söylenmelidir.

Bütün bu tartışmalardan sonra Râzî’nin nihaî hükmü şudur ki bir cismin hüviyeti ve taayyünü bütünlüğü parçalanması halinde de kalmaya devam eder. Bu da birliğin, hüviyet ve taayyünden farklı olduğunu gösterir. Fakat Râzî sorunun çetrefilliğinin farkındadır. O bir başka itirazı naklederek sorunun gerçekten zor olduğunu belirtir. Râzî bu zorluğu şu akıl yürütme sonunda çıkarır: Birliğin hüviyetle aynı olduğunu iddia eden biri, çok olan parçalar bir araya getirilip birleştirildiğinde geriye ya o parçaların iki hüviyeti kalır ya da kalmaz. Eğer iki hüviyet var olmaya devam ediyorsa bu ikisine ayrı işaret edilebilir. Ayrı işaret edilenler ise tek bir şey değil, iki farklı şeydirler. Eğer burada ikisine işaret mümkün değilse burada iki hüviyet yoktur, artık yeni bir hüviyet ortaya çıkmıştır. Râzî’ye göre her iki şekilde de söylemek mümkündür ve bu yukarıda işaret edildiği gibi ciddî bir problemidir. Râzî bu problemi aşmak için birliğin hüviyet olduğunun söylenebileceğini, zikredilen problemin çözümü için duyulur cisimlerin fiili olarak bölünmesi kabil olmayan parçalardan mürekkep olduğunu kabul etmek gerektiğini, bölünmeyi kabul edenlerin tek bir hakikat olmadığını, bölünmeyi kabul etmeyenlerin ise tek bir hakikat olduğunu söylemek gerektiğini belirtir.⁹⁴⁴

2.3. Vücûp, İmkân ve İmtinâ‘

Varlığın ontolojik statüsünü açıklamak amacıyla geliştirilen üç temel kavram vücûb (zorunluluk), imkân ve imtinâ‘ (imkânsızlık) dır. Varlığı zorunlu olan ve varlık veren Allah mutlak anlamda bir aşkınlık ve bağımsızlık sahibi, varlığı başkasıyla olan âlem ise ona muhtaç anlamında ontolojik bir yoksulluk içindedir. İbn Sînâ’nın “kendisiyle zorunlu” ve “başkasıyla zorunlu” kavramlarının tahlili bize varlığa gelmiş her varlığın zorunlu olduğunu göstermekte böylece varlık ve zorunluluk kavramları bu anlamıyla özdeş hale gelmektedir. Ancak bu kavramsal analiz aynı zamanda Allah ile âlem arasını, varlık veren varlığını başkasından alan arasındaki ontolojik süreklilik fikrini yok etmeden ayırır. İbn Sînâ’nın zorunluluk fikrinin Tanrı-âlem ilişkilerinde çağrıştırdığı fikirler, başta Gazzâlî ve Râzî olmak üzere kelimciler tarafından şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır. Âlemin varlığını imkân ve hudûs temeline dayanarak açıklayan ve bu açıklamaları Allah’ın varlığına ve onun iradesine delil olarak kullanan kelimciler, Allah’tan zorunlu olarak sudûr eden bir âlem fikrinin mucize, Allah’ın âleme müdahalesi, Allah’ın bilgi, kudret ve irade sıfatları, Allah’ın tikelleri bilmesi gibi birçok

⁹⁴⁴ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/172-173; *el-Mulahhas*, vr.52a.

meseleyi de doğrudan etkilediğini görmüşlerdir.⁹⁴⁵ Bu açıdan zorunluluk, imkân ve imkânsızlık kavramları varlığın ontolojik statüsünü belirlemenin temel kavramları olduğu gibi, felsefe ve kelamın hangi kavramı merkeze aldığını göstermesi bakımından da önemlidir. İbn Sînâ eleştirilerinin dayandığı temel anlayışın, Râzî'nin zorunluluk, imkân ve daha sonra gelecek olan hudûs gibi ontolojik kavramları farklı değerlendirmesi olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Sînâ gibi Râzî de bu üç kavramın kısır döngüye düşülmeksizin tarif edilmesini mümkün görmemektedir. Çünkü bu üç kavram, diğerinin olumsuzlanması olmaksızın tarif edilemez. Örneğin; “Mümkün zorunlu olmayandır.” ya da “Zorunlu, yokluğu mümkün olmayandır veya varlığı mümkün olmayandır” gibi tarifler bu kısır döngünün göstergesidir. Fakat bu üç kavram arasından varlığa en yakın olan en çok bilinen olacaktır. Bu kavramların tasavvurları iktisaba ihtiyaç duymaz ancak varlığın tasavvuru yokluktan çok daha açıktır ve varlığa en yakın zorunluluktur ve en iyi bilinen odur. Dolayısıyla öncelikle imkân ve imkânsızlık kavramları, zorunluluk kavramı ile tanımlanmalıdır.⁹⁴⁶ “Zorunlu” varlıkla sınırlı, “imkânsızlık” yoklukla sınırlı, “imkân” ise varlık ve yokluk arasında gidip gelen bir belirsizlik ve sınırsızlık halini ifade eder.

2.3.1. Vücûbun (Zorunluluk) Tanımı ve Taksimleri

Râzî, zorunluluğun varlığa imkân ve imkânsızlık kavramından daha yakın olduğunu ve bu nedenle de bilinirlik açısından daha açık olduğunu belirtir. Zorunluluk, İbn Sînâ'nın ifade ettiği üzere tanımında kısır döngüye düşülmeden tarif edilemeyecek kavramlardandır. Mantık açısından da cinsi ve faslı olmayan bir kavramın tanımlanması mümkün değildir. O halde zorunluluğun ne olduğu ancak tasnif edilerek ortaya çıkarılabilir.

Varlık tasnif edildiği zaman; zâtı itibariyle varlığı zorunlu olan şey zorunludur.⁹⁴⁷ Başka bir tanımla var olmadığı düşünüldüğünde çelişki içinde bulunan varlık zorunludur.⁹⁴⁸ Râzî zorunlu tanımında özellikle iki noktaya işaret eder. Bunlardan birincisi zorunlunun zâtından dolayı varlık kazanmış olmasıdır. İkincisi de zorunlunun varlığında başkasına dayanmasının yokluğudur. Zorunlunun varlığında başkasına dayanmaması şeklindeki ikinci yön, varlığı zâtından dolayı varlık kazanmıştır şeklindeki birinci yönün neticesidir.⁹⁴⁹ Râzî aynı yönleri

⁹⁴⁵ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s.14-17.

⁹⁴⁶ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/206-207; *el-Mulahhas*, vr.55a; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, I/32-34.

⁹⁴⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III/19 vd.

⁹⁴⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.261.

⁹⁴⁹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/208.

el-Metâlibü'l-âliye'de a) zâtından dolayı varlığı gerçekleşen, b) yokluğu kabul etmeyen ya da yokluk üzerine uygun olmayan, c) varlığı ayrı bir sebebe dayanmayan şeklinde ifade etmekte ve imkân delili konusunda belirteceğimiz itirazlarını yöneltmektedir.⁹⁵⁰

Râzî “vâcib lizâtihi” kavramını başkasıyla zorunlu olması imkânsız olan, “vâcib bigayrihi” olanın da “kendisiyle zorunlu olması imkânsız olan” şeklinde ifade edip zorunlu varlığın kendisiyle ve başkasıyla zorunlu varlık şeklindeki taksimini kabul etmekle beraber⁹⁵¹ zorunlu varlık kavramının içeriğiyle ilgili bazı şüpheleri de ifade etmektedir. Örneğin o zorunlunun yokluğu kabul etmeyen şeklindeki yorumundan hareketle, kendisiyle zorunlu olarak nitelenmese de varlık olması bakımından varlığın da yokluğu kabul etmediğini belirtmektedir. Zorunlunun, “varlığı başkası sebebiyle olmayan” şeklindeki yorumu için de Râzî'nin bazı itirazları vardır. Ona göre varlık ilk aklî taksimle, “kendisiyle var olan”, “başkasıyla var olan” ve “ne başkasıyla ne de kendisiyle var olan” şeklinde üç kısma ayrılabilir. Böyle bir taksim doğru kabul edildiği takdirde Râzî, varlığı “başkasıyla ve kendisiyle zorunlu” diye ayıran İbn Sînâ'nın “varlığı ne kendisiyle ne de başkasıyla olan” kısmını çürütmesi gerektiğini belirtmektedir. Oysa “varlık ya zorunludur ya da zorunlu varlık nedeniyle zorunludur.” şeklindeki geleneksel İbn Sînâ argümanının bir varlığın “ne başkasından ne de kendinden dolayı zorunlu olmaksızın var olması”nın neden imkânsız olduğu problemini çözmediği açıktır.⁹⁵²

2.3.2. Vücûb Sübûtî midir, Selbî midir?

Zorunluluğun iki yönünden biri zorunlu varlığın varlığının kendi zâtı nedeniyle olduğuydu, diğer bir yönü de zorunlu varlığın varlığında başka bir varlığa dayanmaması idi. Dilsel açıdan bu ifadelerden birincisi olumlu ikincisi ise olumsuzdur. Ontolojik bakımdan benzer bir ilişkinin olup olmadığı Râzî'nin tartışma konularından biridir. Zorunluluk, sırf mantıksal bir kavram ve varlığın ontolojik statüsünü ifade eden bir modalite midir? Yoksa bunun ötesinde varlığı olan sübûtî bir durum mudur? Eğer sübûtî bir durum ise zâtla ilişkileri çerçevesinde nasıl ele alınmalıdır? Son problem zorunlu varlığın zâtıyla ilgili konuda gelecektir. Ancak zorunluluğun sübûtî bir durum mu yoksa selbî bir durum mu olduğu konusunu bütün ontolojiyi ilgilendiren bir problem olarak burada üzerinde durmak gerekmektedir.

⁹⁵⁰ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I/281-282; İcî, a) zatından dolayı varlığı gerçekleşen ifadesini “iktiza”, b) yokluğu kabul etmeyen ya da yokluğun uygun olmadığı yönü “istiğna”, c) varlığını başkasından ayıran yönünü “imtiyaz” ile karşılamakta fakat Râzî'nin üçüncü anlamına işaret etmemektedir. İcî, *el-Mevâkıf*, s.68.

⁹⁵¹ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, III/87-88.

⁹⁵² Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I/281-282.

Zorunlu varlık, İbn Sînâ tarafından zâtıyla zorunlu varlık ve başkasıyla zorunlu varlık olmak üzere iki kısma ayrılmıştı. Zâtıyla zorunlu varlık yokluğu düşünülemeyen ve mevcudatın varlık vericisi olan Allah'tır. Zorunlu olarak ondan taşan mümkün varlıklar ise varlıklarını ondan almalarından dolayı zorunludurlar ve bunun için onlar başkasıyla zorunlu varlıktırlar.⁹⁵³ İbn Sînâ felsefesinde zorunluluk yalnızca mantıkî değil, ontolojik bir kavram olarak düşünüldüğünde varlık kavramıyla eşanımlıdır. Dış dünyada var olan mevcudatın mümkün oluşu, onun ontolojik gerçekliğine değil, kavramsal zihni gerçekliğine, onun mahiyetine karşılık gelen modalitesine işaret etmektedir. Bir şeyin mevcud oluşu, onun zorunlu oluşu ile aynı anlama gelmekte ve bu mantıksal zorunluluk dışında ontolojik bir gerçekliğe işaret etmektedir.⁹⁵⁴

Râzî ise zorunluluk mefhumunun sübûtî olup olmadığı konusunu *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, *el-Mulahhas*, *Şerhu'l-İşârât*, *Muhassal*, *Me'âlimu 'usûli'd-dîn* ve *el-Metâlibü'l-âliye* adlı eserlerinde ele almaktadır. Onun adı geçen eserlerinde bu konudaki görüşleri, zorunluluğun “kendisi nedeniyle zorunlu varlığı gerektiren iktiza yönü” ve “kendi varlığında başkasına dayanmayan istiğna yönü” açısından a) her iki yönün de selbî olduğu ve b) iktiza yönünün sübûtî ve istiğna yönünün selbî olduğu şeklinde ikili bir tasnife tabi tutulabilir. Bu tasnifte “kendi varlığında başkasına dayanmayan istiğna yönü”nün selbî bir durum olduğu konusunda bir kuşku yoktur. Asıl tartışma konusu, “kendinden dolayı varlığını kazanması şeklindeki iktiza yönü”nün sübûtî bir durum mu yoksa selbî bir durum mu olduğu tartışmasıdır. Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de zorunluluğun sübûtî ve selbî olduğuna dair delilleri nakledip ardından “Bunlar, çetrefilli konulardır. Bu konudaki gerçeği elde etmek için Allah Teâlâ'dan başarı diliyorum.” diyerek kararsız kalırken; *el-Metâlibü'l-âliye* ve *Muhassal* adlı eserlerinde zorunluluğun sübûtî bir kavram olduğunu; *el-Mulahhas* ve *Me'âlimu 'usûli'd-dîn* eserlerinde ise zorunluluğun selbî bir mefhum olduğunu ileri sürmektedir. Bundan dolayı burada onun zorunluluğun selbî ve sübûtî olduğuna dair delillerini nakledip konunun zorunlu varlığın zâtıyla ilgili kısmını ise aşağıda ele almak istiyoruz.

Râzî, zorunluluğun selbî olduğunu şu delillere dayanarak savunmaktadır:

a) Eğer zorunluluk sübûtî bir kavram olsaydı sübûtî olmasında diğer varlıklarla eşit olur, mahiyetinde ise onlardan farklı olurdu. Bu, zorunluluğun diğer varlıklarla ortak olduğu varlığı ile diğer varlıklarla ortak olmadığı mahiyetinin başka olması demektir. Mahiyeti varlığından

⁹⁵³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III/19-20.

⁹⁵⁴ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s.90.

başka olanın varlığı, mahiyetine eklenmiştir. Bu durumda mahiyet, zorunluluğun sıfatı olur ve bu sıfat verme durumu ya zorunluluk tarzı ya da imkân tarzı ile gerçekleşir. İmkân tarzı ile gerçekleşmesi doğru olamaz, çünkü zâtıyla zorunlu olan, zorunluluğu mümkün hale gelir. Bu durumda da zâtıyla zorunlu olan, zâtıyla mümkün olur ki bu imkânsızdır. Mahiyetin zorunluluğun sıfatı olması eğer zorunluluk tarzı üzere gerçekleşirse bu durumda zorunluluğun zorunluluğu ona eklenmiştir. Sonra bu konuda da başa dönülüp tekrar benzer düşünceler ileri sürüleceği için sonsuza giden bir zincirleme ile baş başa kalırız ki bu da muhaldir. Sonuç itibariyle zorunluluk sübûtî bir durum değildir.⁹⁵⁵

b) “Kendisiyle zorunluluk”, kendi içinde varlıksal bir vasıf olmasını engelleyen mürekkep bir mahiyete sahiptir, mürekkep olan ise zâtıyla mümkündür. Böyle bir durumda biz zâtıyla zorunlu olanın zâtıyla mümkün olduğunu iddia etmiş oluruz ki bu imkânsızdır. Detaylı bir açıklamada şunlar söylenebilir: Zorunluluk zâtıyla ve başkasıyla zorunluluk olmak üzere ikiye ayrılıyorsa bu iki varlık zorunluluk kavramında ortaktırlar. Bu durumda zâtıyla zorunluluk iki kavramdan zâtıyla olmaktan ve zorunluluktan mürekkep bir mahiyet olur ki bu da onun mürekkep olduğunu gösterir. Mürekkep olanın zorunlu olamayacağı bilindiğine göre kendisiyle zorunlu kavramı kendi içinde çelişik olur ve böylece zorunluluğun sübûtî bir durum olmadığı ortaya çıkar.⁹⁵⁶

c) Zâtî zorunluluk sübûtî bir mefhum olamaz. Çünkü zorunluluk kavramı mutlak yokluğa da isim olarak verilir. Yokluğa yüklenen de yokluktur ki bu durumda zorunluluk yokluk demektir. Eğer zorunluluğun mutlak yokluğa yüklenmesi varlık ifade etseydi mutlak yokluk varlık olacağından zorunluluk mevcut bir sıfat değildir.⁹⁵⁷

d) Zorunluluk mevcut bir sıfat değildir. Şöyle ki: bir şey zorunlu olmadıkça var olamaz. Bu şeyin zorunluluğu, varlığını önceler. Şayet zorunluluk mevcut bir sıfat olsaydı, mahiyet için var olan sıfat, bu mahiyetin kendi varlığından önce olması gerekirdi. Bu imkânsızdır. Çünkü bir şeyin kendindeki varlığı, onun için olan başka varlıklardan ontolojik bakımdan öncedir. Sonuç itibariyle zorunluluğun, mevcut bir sıfat olması söz konusu değildir.⁹⁵⁸

e) Zâtıyla zorunlu varlık ifadesinde öncelikle aklımızda farazi olarak önce “hakikat”, sonra “varlık”, en son olarak da “bu hakikatin bu varlıkla sıfatlanmasının zorunluluk ve

⁹⁵⁵ Râzî, *el-Mulahhas*, vr.55a; *el-Metâlibü'l-âliye*, I/285-286; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/210.

⁹⁵⁶ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I/287-288.

⁹⁵⁷ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I/289.

⁹⁵⁸ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I/289; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/210.

gereklilik (lüzûm) ile sıfatlandığını” farz ederiz. Bu durumda zorunluluğun konu ve yüklem arasında meydana gelen nispet sıfatlarından bir sıfat olduğu ortaya çıkar. Sıfat olan zorunluluğun mevsuflarına muhtaç olması nedeniyle zorunlu varlığın zâtıyla mümkün hale geleceği nedeniyle zorunluluk sübûtî bir sıfat değildir.⁹⁵⁹

f) Zâtıyla zorunluluk mefhumu sübûtî bir mefhum değildir. Aksi halde ya mahiyetin tümünü, ya bir parçasını ya da onun dışında bir şeyi ifade eder. i. Zorunluluğun zâtıyla zorunlu varlığın mahiyetinin tümünü oluşturması imkânsızdır. Çünkü akıl, zâtıyla zorunlu olan ile salt zâtla zorunluluk arasındaki farka hükmeder. Yüce Allah’ın hakikati bilinmez ve fakat zâtıyla zorunlu olduğu bilinmektedir. ii. Zorunluluğun onun mahiyetinin bir parçası olması da onun mahiyetinin mürekkep olmasını gerektireceği için imkânsızdır. iii. Zorunluluğun onun zâtının dışında olması da imkânsızdır. Çünkü mahiyetin dışında olan her nitelik ona muhtaçtır. Kendinde bir varlığı yoktur. Başkasına muhtaç olan zâtıyla mümkündür. Zorunluluğun zâtıyla mümkün olması kendi içinde çelişiktir. Sonuç itibarıyla zorunluluk sübûtî bir mefhum olarak kabul edilemez.⁹⁶⁰

Râzî, zorunluluğun sübûtî olduğunu da şu delillere dayanarak savunmaktadır:

a) Zâtıyla zorunluluktan “mahiyetin kendi varlığını gerektirmesi” ve “zâtından dolayı varlığını gerçekleştirme (istihkâk)” kast ediliyorsa bu gerçekleşmenin meydana gelmesi sadece zihnî düşünmesi ve aklın faraziyesi sebebiyle olamaz. Çünkü zorunluluk, akıl onu düşünse de düşünmese de varlığa gelir. Varlığa gelip gerçeklik kazanan varlığın varlıksal bir vasfı gerektirmediğini söyleyen, örneğin cismin meydana geldiği mekânına ve yönlerine nispetinin de varlığa ait (vücûdî) bir durum olmadığını, yokluğa ait (ademî) bir durum olduğunu söyleyebilir. Bu durumda “varlığın sübûtî mi yoksa selbî mi olduğu” konusundaki şüphe, aklın iki anlamın arasını ayıramaması sebebiyle açığa çıkabilir. Çünkü bazen zihin zorunluluk anlamında “onun başkasına dayanmasının yokluğunu” önceler. O zaman onun ademî olduğuna hükmeder. Bazen de “varlığının gerçekleşmesi yönünü” önceler ve o zaman zorunluluğun sübûtî olmasına hükmeder. Şayet sübûtu gerektirirse, nasıl sübûtî olmuyor? Fakat bu iki mefhum arasındaki temyiz yokluğu sebebiyle insan zihnî bocalayabilir.⁹⁶¹

⁹⁵⁹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/288-289.

⁹⁶⁰ Râzî, *Me‘âlimu ‘usûli’d-dîn*, s.31; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/210-211; *el-Metâlibü’l-‘âliye*, I/286-287; *el-Mulahhas*, vr.55a.

⁹⁶¹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/209; *el-Metâlibü’l-‘âliye*, I/283-284.

b) Zorunluluk, iki kayıttan mürekkep bir mahiyettir. Bunlardan birisi zorunluluk “varlığı imkânsız (imtina‘) kılmayan”dır ikincisi de, “yokluğunu imkânsız kılan”dır. Birinci kayıt açıktır ki sübûtî bir mefhumdur. Çünkü imkânsızlık yokluğa ilişkin bir kayıttır ve onun olumsuzlanması onu varlığa ilişkin kılar. Olumsuzun olumsuzu olumlu olduğuna göre “imkânsız kılmayan” ifadesinin de sübûtî bir mefhumu ifade ettiği kesindir.⁹⁶² Fakat Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*’de bazı insanların zorunluluğun imkânsızlığın çelişigi olduğundan hareketle delil getirdiklerini ifade ederek bunu doğru bulmadığını ifade etmektedir. Çünkü ona göre zorunluluk, imkânsızlığın çelişigi değildir, aksine zorunluluk onun çelişiginin parçalarından sadece biridir.⁹⁶³

c) Zorunluluk varlığı pekiştirir (inne’l-vücûb teekküdü’l-vücûd). Şayet zorunluluk yokluk olsaydı, bir şey onun çelişigi ve olumsuzlayıcısı ile tekit edilip pekiştirilmiş olurdu. Bu ise imkânsızdır.⁹⁶⁴

d) “Varlık kazanmış”, “varlık kazanmış olmayan”ın karşıtıdır. “Varlık kazanmış olmayan”, yokluğu caiz olan mümkün ve yokluğu zorunlu olan mümteni‘ üzerine doğru olarak söylenir. O halde “varlık kazanmış olmayan”ın yokluğa (madum) söylenmesi de doğrudur. Yokluğa söylenmesi doğru olanın ise mevcut bir sıfat olması mümkün değildir. O zaman “varlık kazanmış olmayan” selbî bir vasıftır. Bunun karşıtı olan “varlık kazanmış” ise sübûtî bir vasıftır. Çünkü iki çelişigin olumlu ve olumsuzlukta farklı olmaları gereklidir.⁹⁶⁵

e) Bir şey zorunlu olmadıkça var olmaz. Fakat şeyin varlığı ademî vasıfları önceler. Çünkü ademî vasıfların kendiliklerinden bir özelleşmiş varlıkları yoktur. Aksi halde sabit durumlar olurlardı. Ademî durumların tahsisi, varlıkların tahsisi nedeniyle gerçekleşir. Sonuç itibariyle varlığa gelmek için zorunluluk gerekir ve varlık kazanma bütün selbî sıfatlardan önce olduğuna göre zorunluluğun selbî sıfat olması mümkün değildir. Çünkü başta da söylendiği gibi bir şey zorunlu olmadıkça var olmaz.⁹⁶⁶

2.3.3. İmkân Kavramı

İmkân kavramının zorunluluk ve imkânsızlık kavramaları gibi tanımlanamaz oluşunun nedenini Râzî, kısır döngü olarak belirtmektedir. Çünkü zorunluluk, imkân ve imkânsızlık

⁹⁶² Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I/284.

⁹⁶³ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/209-210

⁹⁶⁴ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/209; *el-Metâlibü'l-âliye*, I/284.

⁹⁶⁵ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/208; *el-Metâlibü'l-âliye*, I/284; *el-Mulahhas*, vr.55a.

⁹⁶⁶ Râzî, *el-Mulahhas*, vr.55a-55b; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/209.

kavramları ancak birbirileriyle tanımlanır, bununla birlikte imkân ve imkânsızlığın, varlığa daha yakın olması bakımından zorunluluk ile tanımlanması daha uygundur.⁹⁶⁷

İmkân kavramı İbn Sînâ tarafından çeşitli açılardan incelenmiştir. Örneğin mantıkta önermelerin maddesi ve kipleri olmak bakımından zorunluluk, imkânsızlık ve imkân kavramları araştırılmaktadır. Varlığın modalitesinin önermelerdeki ifadesi yönüyle mantıkta imkân kavramı -Râzî'nin kavramsallaştırmasıyla söylersek-, genel imkân (imkân-ı âmm), özel imkân (imkân-ı has), daha özel imkân, (imkân-ı ehass) ve gelecekte imkân (imkân-ı istikbâlî) şeklinde ele alınmaktadır.⁹⁶⁸

İbn Sînâ'ya göre ontolojiyi ilgilendirdiği yönüyle imkân ise a) Varlığı ve mahiyeti ayrı olan varlığın mahiyeti, varlığını gerektirmediği için mümkündür. Var olmasında ya da yok olmasında hiçbir zorunluluk olmayan bu mümkünün varlığa ve yokluğa uzaklığı eşit düzeydedir. Bu tanım mümkünün, varlığını gerektirmediğini ifade etmektedir. b) Herhangi bir şeyin varlığını yok olarak düşünmek çelişikliği gerektirmiyorsa yani yok olduğu düşünülebiliyorsa o mümkündür. Bu tanım mümkünün yokluğunun düşünülebileceğini ifade etmektedir. c) Bir şeyin olup olmasını dikkate almaksızın bizzat bir şeyin kendi özüne zâtına göre var olup olmayacağını mümkün olmasıdır. Bir şeyin başkasıyla ilgisine göre değil de yalnız o şeyin kendi mahiyetine ve özüne göre, varlığının zorunlu da imkânsız da olmaması mümkün olmasındandır.

Bu tanımlar dikkate alındığında iki tür imkândan bahsedilebilir: Hakikî imkân: mahiyeti varlığını gerektirmeyen, varken yokluğu düşünülebilen ve var olma ya da var olmama ihtimali olan hakikî mümkündür. “Zâtına göre mümkün, başkasıyla zorunlu olan” ise kendi zâtına göre mümkün, başkasıyla münasebetinin bilfiil varlığına göre zorunlu ve başkasıyla ilgisinin kesik olmasına göre ise imkânsızdır (mümteni‘). Bu ikinci kısım, şeyin kendisinin varlığının başkasına muhtaç olmasını ifade eder.⁹⁶⁹

Râzî imkân kavramının kısırdöngüye düşülmeğin tanımlanamazlığı üzerinde durmakla beraber onu mantıkta çeşitli açılardan tanımlandığına işaret etmektedir. Konumuz imkân kavramının tahlili olmamakla birlikte *Şerhu'l-İşârât*'ın ve *el-Mulahhas*'ın mantık kısmında önermelerin kipleri ile ilgili bölümlerde Râzî imkânın tanımıyla ilgili bazı eleştiriler

⁹⁶⁷ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/206-207.

⁹⁶⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, I/317-321; Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık*, I/190-196.

⁹⁶⁹ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s.41-49; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*'ta zâtî imkân, isti'dâdî imkân, imkân-ı âmm ve imkân-ı hass'ı tanımlar. s.54; Zâtî imkân, isti'dâdî imkân karşılaştırması için bk. a.mlf. *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/377.

nakletmektedir. Hem konunun anlaşılması hem de bu eleştirilerin dayandığı temelleri vermesi bakımından imkân kavramı üzerinde kısaca durmak gerekmektedir. Râzî adı geçen yerlerde genellik ve özellik bakımından imkânın üç anlamı olduğunu ifade eder.

a) Genel imkân (imkân-ı âmm): varlık ve yokluk taraflarından *birinde* zarurî olmayandır. Bu kavramın içeriğini Râzî, “olması mümkündür” ve “olmaması mümkündür” ifadelerini tahlil ederek göstermeye çalışır. i. “Olması mümkündür” sözünün anlamı “varlığı imkânsız olmayan”dır. Bu anlamın iki yönü vardır. Birincisi “yokluğu imkânsız olmayan”dır ki bu zorunluluk ifade eder. İkincisi de “varlığı imkânsız olmayan”dır ki bu da özel imkân (imkân-ı has) ifade eder. Kısaca genel imkân zorunluluğun olumsuzlanmasıdır. Burada olduğu gibi bu zorunluluğun olumsuzlanması, yokluğun olumsuzlanması ise bunun anlamı yokluğun zaruretinin olumsuzlanmasıdır ve bu da zorunlu ve özel imkânı içerir. ii. “Olmaması mümkündür.” sözünün anlamı “yokluğu imkânsız olmayan”dır. Bu anlamın da iki yönü vardır. Birincisi “varlığı imkânsız olan”dır ki bu mümteni’dir. İkincisi de “varlığı imkânsız olmayan”dır ki bu da özel imkân ifade eder. Kısaca genel imkân zorunluluğun olumsuzlanmasıdır. Burada olduğu gibi bu zorunluluğun olumsuzlanması, varlığın olumsuzlanması ise bunun anlamı varlığın zaruretinin olumsuzlanmasıdır ve bu da imkânsızlık ve özel imkânı içerir.⁹⁷⁰ Zorunlu da genel imkâna dâhildir. Zorunlu, varlığı taayyün eden yokluğu ise taayyün etmeyendir. Yani zorunlunun genel imkâna dâhil olması onun varlığının taayyün etmesi değil, onun yokluğunun taayyün etmemesidir.⁹⁷¹

b) Özel imkân (imkân-ı hass): Mutlak zorunluluğun *her iki taraftan* da birlikte olumsuzlanmasıdır.

c) Daha özel imkân (imkân-ı ehass): Olumlama ve olumsuzlama arasında ortaya en yakın duran bu imkândır. Bu nedenle kullanımı çok olan bu kısım, imkân ismini almaya genel ve özel imkândan daha layıktır. Örneğin; insan için yazma eylemi varlığa da yokluğa da eşit düzeyde uzaklıktadır.⁹⁷²

Bu kavramsal analizden sonra Râzî, imkânın ontolojik anlamda özellikle iki yönünün olduğunu vurgular. Bunlardan birincisi zâtından dolayı varlığı gerektirmeyen ve yokluğu gerektirmeyendir. Ona göre insan bir şeyin varlığında başka bir şeye muhtaç olduğuna hükmettiğinde, akli bunun nedenini araştırır ve bunun o şeyin kendi zâtında varlığı ve yokluğu

⁹⁷⁰ Râzî, *Mantıku'l-Mulahhas*, s.152-153.

⁹⁷¹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık*, I/191.

⁹⁷² Râzî, *Mantıku'l-Mulahhas*, s.153; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I/319.

gerektermemesine bağlar. İkincisi ise varlığında ve yokluğunda başkasına muhtaç olmasıdır. Başkasına muhtaç olması, zâtında varlığı ve yokluğu gerektirmeyen olmasının bir sonucudur.⁹⁷³

İmkân kavramıyla ilgili çeşitli eleştiriler de sıralanmıştır: Bu eleştiriler genellikle ontolojik anlamda varlık ve yokluktan bahsedilip imkândan bahsedilmesinin mümkün olmadığını iddia etmekte ve imkân kavramının ister varlık kabul edilsin ister yokluk kabul edilsin her iki durumda da çelişik olduğunu ileri sürmektedir. Râzî bu eleştirileri nakledip cevaplandırmaya çalışır. Onun açıklamaları, insanların imkânın ontolojik konumunun ne olduğu ile ilgili problem karşısında şaşkın kaldıklarını ifade etmesi açısından dikkate değerdir. İmkânı temelden inkâr edenlerin delillerini Râzî şöyle anlatır:

Bir şey vardır ya da yoktur. Eğer var ise o varlık halindedir ve yokluğu asla kabul etmez. Dolayısıyla onun varlığının ve yokluğunun imkânı diye bir şey yoktur. Eğer söz konusu şey yok ise, bu da yokluk halidir ve varlığı kabul etmez. Dolayısıyla onun varlığının ya da yokluğunun imkânı diye bir şey yoktur. Bir şey ya var ya da yok olacağına göre imkân diye bir şey de yoktur. Böylece imkânın gerçekleşmesinin imkânsızlığı sabit olur. Diğer bir delil olarak da mümkün denilen şeyin sebebi varlığa gelmişse kendi de gelir ve varlığa gelmemişse mümkün de yoktur. Sonuç itibarıyla bir şey ya vardır ya da yoktur. İmkân diye bir şeyin kabulü de söz konusu değildir.⁹⁷⁴ Râzî'nin konuyla ilgili naklettiği başka eleştiriler de vardır. Bu eleştirilerin bir kısmı “siyah mahiyetinin varlığı” gibi bir ifadenin tahlilinden hareketle imkân kavramının varlık-mahiyet ayrımında bir karşılığının olmadığı, mahiyetin imkânının “yokluk bir şeydir” gibi kendi içinde çelişik ve Râzî'nin de içinde bulunduğu Eş'arî geleneğinin kabul etmediği bir sonuca götüreceği gibi argümanlarla desteklenmiştir.⁹⁷⁵ Râzî'nin cevabı zorunluluk ve imkânsızlık arasında imkânın ontolojik konumunu açıklamak şeklindedir. Cevabının varlık-mahiyet ayrımına dayandığını söyleyen Râzî, imkânın bir mahiyetin varlık ve yokluğa göre konumunun dikkate alınmadan değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Bir mahiyet, varlık ve yokluğa; varlığının sebebinin ne olduğuna göre durumu göz önüne alınmadan, sırf mahiyet olması bakımından göz önüne alınırsa işte bu imkân halidir. Râzî bu anlamda imkânın mahiyetinin varlığa göre konumunun zorunluluk, yokluğa göre konumunun ise imkânsızlık olduğunu, ancak mahiyetin sırf mahiyet olması bakımından ne varlık ve ne de yokluk gerektirmediğini işte bunun imkân olduğunu belirtir.⁹⁷⁶

⁹⁷³ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/207.

⁹⁷⁴ Râzî, *Mantıku'l-Mulahhas*, s.154-155; *Muhassal*, s.71-73; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, III/88-89.

⁹⁷⁵ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, III/89-90.

⁹⁷⁶ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, III/90-91.

İmkânın kavramsal çerçevesiyle ilgili bu kadarı yeterli görerek daha ziyade ontolojik anlamda zâtî ve özel imkân çerçevesinde Râzî'nin görüşleri ve eleştirilerini ele alalım.

2.3.4. İmkân Sübûtî midir, Selbî midir?

İmkân kavramına yöneltlen eleştirilerden biri imkânın varlık ya da yokluktan biri olması gerektiği, ara bir kavram olarak imkânın bir karşılığı olmadığı idi. Râzî bu tartışmanın bir devamı olarak imkân kavramının sübûtî olup olmadığını tartışır.

Zorunluluğun sübûtî olup olmadığı konusunda onun her iki tarafın da doğru olabileceğine dair farklı kanaatleri belirtmiştik. “Genel imkân” kavramıyla ilgili olarak Râzî'nin benzer bir kararsızlık içinde olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de genel imkânın sübûtî ya da selbî olabileceğine dair farklı kanaatlerin delillerini kısaca vermekle yetinir. Konumuzu ilgilendiren özel imkân konusunda ise onun imkânın sübûtî olmadığını ispat etmeye çalıştığını ve bu konuda İbn Sînâ'ya eleştiriler yönelttiğini görürüz. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de ve *el-Mulahhas*'da imkânın filozofların çoğunluğu tarafından sübûtî bir kavram olarak algılandığını belirterek onların delillerini sıralar.

İmkânın sübûtî olup olmadığı tartışması basit bir tartışma değildir. İmkânın dış dünyada ya da zihinde sübûtî bir varlık olarak bulunup bulunmaması şeklindeki bu detay tartışmanın arka planında kelam ve felsefe arasındaki farklılığı doğuran “evrenin yoktan yaratılması (creatio ex nihilo)” konusu bulunmaktadır.⁹⁷⁷ İmkânın ezeli olup olmadığı da bu çerçevede tartışılmıştır. Buna göre âlem var olmadan önce mutlak bir yokluk hüküm sürüyor idiyse âlemin varlığa gelmesi muhal olurdu. Bundan dolayı ezeli bir imkânın varlığını kabul etmek gerekmektedir. İmkânın ezeliğini kabul etmenin dinî açıdan tartışmalı olması nedeniyle Tûsî, imkânın ezeli olması ile ezelin imkânının farklı şeyler olduğunu; başka bir anlatımla imkânın ezeliği, ezelin (Allah) imkânını gerekli kılmadığını belirtmektedir. Bu anlamda ezel, imkânın zarfı, imkân da ezelin mazrufu olmuş olur. Şu halde geriye doğru kendinden önce hiçbir yokluğun bulunmadığı sürekli bir imkân halinden söz edilebilir.⁹⁷⁸ İmkân kavramının ezeli kabul edilmesinin doğurduğu problemin aşılması için Râzî imkânın gerçek değil, izafî bir kavram olduğunu öne sürer.

İbn Sînâ'nın konuyla ilgili konumuna gelince, onun ifadelerini örnekler üzerinden kısaca açıklamalıyız. İbn Sînâ kudret ve yaratma ilişkisi bakımından Allah'ın imkânsızı

⁹⁷⁷ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s.62.

⁹⁷⁸ Kaya, Mahmut, “İmkân” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII/225.

yaratmadığını, imkân dâhilinde olan şeyleri yarattığını belirtir. Yaratılan şey, yokluktan değil, bir imkândan (madde) yaratılmıştır. İbn Sînâ'nın ifadeleriyle;

“Yok iken varlık kazanan her şeyin mutlaka bir maddesi vardır. Çünkü var olan her şey, var olmadan önce varlığının kendinde mümkün olmasına muhtaçtır. Varlığı kendinde imkânsız olsaydı, asla var olamazdı. Onun varlığının imkânı, kâdir'in ona güç yetirebilmesi değildir, bilakis o, kendinde mümkün olmadığı sürece fâil ona güç yetiremez. Dikkat edin, biz diyoruz ki: İmkânsız kudrete konu olmaz, fakat kudret, var olması mümkün şeye ilişir.”⁹⁷⁹

İmkânın sübûtî olup olmadığı konusu “yokluktan yaratma” anlayışı çerçevesinde yoklukla da ilgilidir. İbn Sînâ mutlak anlamda bir yokluktan bahsetmenin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Yokluğa bir sıfat atfedilemez ve yokluk olumlu bir yükleme konu olamaz. Ancak sırf zihinde bir varlık verilerek yokluk olumsuz yüklemelere konu yapılabilir. Varlık ve mahiyeti ayrı olan şeyin dış dünyada varlığı ise ancak taayyün etmesiyle mümkündür.⁹⁸⁰ Varlık ve mahiyet ayrımının yapılabildiği şey, varlık kazanmayıp mümkün varlık olduğundan imkân halindedir. İbn Sînâ'daki problem bir hadisin meydana gelmeden önce kendinde meydana gelmesinin mümkün olup olmamasını ele alır. Yani imkân, bir mahiyetin var olmasından önce var olup olmadığıdır. İbn Sînâ'nın bu konudaki değerlendirmeleri açıktır:

“Her hadis, hadis olmadan önce kendinde ya var olması mümkündür veya imkânsızdır. Varlığı imkânsız olan var olamaz. Varlığı mümkün olan ise varlığının imkânınca öncelenmiştir ve o varlığı mümkün olandır. Bu durumda onun varlığının imkânı ya madum bir anlam veya mevcut bir anlam olmalıdır. Madum bir anlam olması imkânsızdır, aksi halde varlığının imkânı onu önceleyemezdi. Öyleyse o mevcut bir anlamdır.”⁹⁸¹

İbn Sînâ'nın “mevcût” olarak nitelediği imkân, dış dünyada, zihinde ya da kendinde varlık anlamlarından hangisiyle varlık olarak nitelenecektir? İbn Sînâ mümkünün varlık imkânını varlık kuvveti olarak isimlendirip, bu kuvvetin taşıyıcısını farklı değerlendirmelere göre madde, heyûlâ, konu vb. adlar verildiğini ifade etmektedir.

Râzî imkânın sübûtî olup olmadığı konusundaki bu arka planı dikkate alarak evrenin yoktan yaratıldığı fikrine uygun olarak, Allah'ın kudret ve irade sıfatlarının Eş'arî okunuşu çerçevesinde imkânın sübûtî bir kavram olduğunu İbn Sînâ'nın şahsında reddeder ve imkânın sübûtî varlığını reddetmek için çeşitli deliller ileri sürer. Burada önce Râzî'nin imkânı ispat

⁹⁷⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, I/162; *en-Necât*, s.255.

⁹⁸⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, I/31.

⁹⁸¹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, I/163; *en-Necât*, s.255.

edenlerin delillerini sunuşunu ve bunlara cevabını aktardıktan sonra onun kendi delillerine geçeceğiz.

Râzî'nin anlatımıyla imkânın sübûtunu iddia edenler, imkân sabit olmasaydı bir şeyin kendi zâtında mümkün değil de zorunlu olacağını, her ne kadar dış dünyada var olmasa bile aklın onun dış dünyada var olan bir imkân olduğuna hükmettiğini, imkânın yokluğunun imkânsızlığından dolayı yokluk olması nedeniyle sübûtî olduğunu iddia etmektedirler. Râzî ise yokluğun zihinde imkân ile vasıflanmasının onu zihnî varlık kılacağını, bunun ise yokluğa hem var hem de yok hükmünün verileceğini belirterek bu argümanları çelişik bulur. Aklın madumu zihnî varlık kılmasından dolayı her ne kadar dış dünyada var olmasa da dış dünyada var olan bir imkân olduğuna hükmettiği iddiasına ise Râzî, aklın madumun imkânının varlığına hükmetmediğini aksine dış dünyadaki varlığının imkânına hükmettiğini bunun ise ilk hükümde olduğu gibi bir mevsufu çağrıştırmadığını belirtir.⁹⁸²

Râzî imkânın selbî bir durum olduğuna dair görüşün doğru olduğunu ve bunun beş delili olduğunu belirtir. Bu deliller şöyle sıralanır:

1. Eğer imkân sübûtî bir kavram ise, imkânın varlığı, mümkün olandır ya da zorunludur. İmkân mümkünlere arız olur. Arız olan, muhtaç içindekinin arazı olur ve ona tabi olur. İmkânı sübûtî olarak kabul etmenin sonucunda “mümkünün imkânı” kavramı kendi içinde sürekli bir zincirleme ile sonsuza giden bir kavramdan başka bir şey olamaz. İmkânın sübûtunun mümkün için zorunlu olması da, “mümkünün imkânı”nın imkânın kendisi olduğunun kabul edilmesi de doğru değildir. Çünkü şayet imkân varlığa ait (vücûdî) bir durum olsaydı onun varlığı mahiyetine eklenmiş olurdu. İmkân ise varlığına nispetle ona arız olan bir vasıftır. Arız olan ise maruz kalandan başkadır. Onun varlığının imkânı, onun mahiyeti üzerine eklenmiş olur.

2. İki farklı mefhumun kabulünün imkânı birbirinden farklıdır. Çünkü siyah ve beyazın kabulünün imkânını birini diğerini dikkate almadan akledebiliriz. Eğer madde, sonsuz durumları kabul edebiliyorsa, maddede sonsuz imkânların meydana gelmesi gerekir ki bu maddede sonsuz manalar kabul etmek demektir.

3. Üçüncü delil, imkânın sübûtî olması durumunda müessire ihtiyaç duyup duymadığından hareketle imkânın selbî bir durum olduğunu göstermek istemektedir. Sübûtî olan imkânın müessire ihtiyaç duymaması varlığının zorunlu olması demektir ki bu kabul edilemez. O zaman sübûtî imkânın müessire ihtiyaç duyduğunu varsaydığımızda bu müessirin

⁹⁸² Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/211-212; Kazvinî, *Hikmetü'l-'ayn*, s.32-33.

mahiyetin dışında bir şey olması imkânsızdır. Çünkü (İbn Sînâ'nın yukarıda verdiğimiz kuralı gereği) haricî bir varlığın o şeye bir sıfat vermesi ancak o şeyin bu sıfatı kabul etmesi durumunda gerçekleşir. Bunun anlamı imkânlar onu verenden ancak mahiyet imkânı kabul ettikten sonra feyezan edecekleridir. İşte bu kabul etme imkân ise imkândan önce başka bir imkân vardır ve bu sonsuza giden zincirlemeden başka bir şey doğurmaz.

Sübûtî imkânın müessire ihtiyaç duyduğunu varsaydığımızda o zaman bu müessirin mahiyetin kendisi olduğunu varsaymamız gerekmektedir. Oysa Râzî'ye göre bu da imkânsızdır. Çünkü mahiyet yine (İbn Sînâ'nın “bir şey ham fâil ham kabul edici olamaz.” kuralı gereği) kendi imkânının hem fâili hem de kabul edicisi olamaz. Diğer yandan illet malûlû öncelediğine göre mahiyet kendi imkânının illeti olamaz, çünkü kısır döngüden kurtulamayız. Son olarak da sübûtî bir vasıfla ittisaf mevsufun varlığından sonradır. İmkân sübûtî bir vasıf olarak kabul edilirse mevsufu olan mahiyetten önce sıfatın olması imkânsızdır.

4. İmkân sübûtî bir durum olsaydı, sabit olan imkânın bir mahalli olması gerekirdi. Onun mahalli ya kendisi ya başka bir şeydir. İmkânın mahalli mahiyetin kendisi olamaz çünkü bir şey meydana gelmesinden önce imkânla vasıflanmış olur. İmkân sübûtî olarak kabul edilirse meydana gelmesinden önce var demektir. İmkânın mahallinin mahiyetin dışında olması da imkânsızdır; çünkü imkân mahiyetin lazım vasfıdır ve mahiyetlerin lazım vasıflarının başkasında olması mümkün değildir.

5. İmkân muzaf kategorisindedir. Bu ise zât ve varlık arasında tasavvur edilebilen bir nispettir. İzafetin sübûtu her ikisinin sübûtuna bağlıdır. Şayet imkân, dış dünyada meydana gelmiş sübûtî bir vasıf olsaydı onun sübûtu mahiyetin ve varlığın sübûtundan sonra olurdu. Bu da varlığın imkândan önce olması demektir. Bu da kısır döngüden başka bir şey değildir. Sonuç olarak Râzî'ye göre imkân, sübûtî bir durum değildir.⁹⁸³

2.3.5. İmkân - Mümkün İlişkisi

İmkân kavramıyla ilgili yapılan tartışmalardan biri imkânın mümkün için sonradan yaratılan bir nitelik olup olmadığı meselesiyle ilgilidir. Bu tartışma da imkânın sabit olup olmadığı tartışması gibi âlemin ezeliyeti ile ilgilidir. İmkân mümkünler için “zorunluluk” olarak kabul edildiğinde bunun çeşitli sonuçları kabul edilmelidir. Örneğin âlemin sürekli ve kesintisiz bir imkâna sahip olduğunu söylemek, imkân halinde de olsa âlemin ezeliyetini kabul etmek

⁹⁸³ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/212-214; *el-Mulahhas*, vr.55b-56a; *Şerhu'l-İşârât*, s.344-345; *Lübâbu'l-İşârât*, s.154.

demektir. Mümkinler için imkânın mümkün olduğunu kabul etmek demek ise mantikî olarak teselsülden kurtulamamak anlamına gelecektir.

Râzî imkânın sübûtî bir kavram olmasına karşı çıktığı gibi imkânın mümkün için mümkün olarak nitelenmesine de karşı çıkmıştır. Râzî mümkün varlıklarda bulunan imkânın varlık modunun ya zorunlu ya da mümkün olabileceğini belirtir. Zorunlu olduğunun kabul edilmesi durumunda herhangi bir vakitte mümkün olan bir mümkün varlık bütün vakitlerde sürekli ve zarurî olarak mümkün olur.

İmkânın sübûtu mümkün ise “imkânın imkânı” ortaya çıkacaktır ki bu anlam da imkân kavramı içinde zaten vardır. Bu durumda imkânın imkânı için de teselsülden kurtulmak için zorunlu hükmünü verebiliriz.

“İmkânın imkânı”nın imkânı mümkün olarak nitelenirse bu teselsüle yol açar. İmkânın mümkün için caiz olduğu söylendiğinde bunun bir sebebinin olması ve sebebin de onda tesirinin meydana gelmesi için imkân dâhilinde olması gerektiğini söylememiz gerekir. O zaman da mümkün bir şeyin varlığından önce mümkün olması gibi çelişik bir durumu kabul etmemiz gerekir. O halde bütün bu çelişiklerden kurtulmanın yolu, imkânın mümkünler için daima sabit olduğunu kabul etmek ve yine imkânın sebebe muhtaç oluşunun da daimî bir muhtaçlık olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Râzî’nin bu konudaki kesin hükmü kısaca imkânın mümkünlerin lazım bir vasfı olduğudur. Lazım bir vasf olarak mümkünlerin mahiyetinin kurucu unsuru değilse de ayrılmaz bir sıfat olarak mümkünlerin lazım bir vasfıdır.⁹⁸⁴ Râzî imkânın mümkünler için zorunlu oluşunu aynı delille daha özlü bir biçimde *el-Mulahhas*’da anlatır:

“Mümkünlerin imkânları zorunludur. Çünkü şayet zorunlu olmasaydı, imkânın zeval bulması mümkün olurdu. O zamanda mümkün, zorunlu (vâcib) ya da imkânsıza (mümteni‘) dönüşürdü ki bu çelişkidir. Çünkü imkân, şayet mümkün için mümkün ise “imkânın imkânı” aynı imkân üzerine zaid olur. Dolayısıyla teselsül gerekir. O meydana gelmesinde bir müessire muhtaç değildir. Çünkü müessire muhtaç olursa o müessirin ondaki tesiri imkân ile öncelenmiş olur. Dolayısıyla o kendisi tarafından öncelenmiş olur ki bu çelişkidir.”⁹⁸⁵

⁹⁸⁴ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/225.

⁹⁸⁵ Râzî, *el-Mulahhas*, vr.57a.

İmkânın mümkünlerin lazım bir vasfı olması ve imkânın mümkününde zorunlu olarak bulunması imkânın dış bir varlık olarak ele alınmasını gerektirmez. Nitekim imkânın sübûtî olmasını Râzî reddetmişti. O halde imkân mahiyetlere nasıl arız olmaktadır?

Râzî mahiyetlerin kendi varlıklarıyla birlikte düşünüldüğünde imkânın o mahiyete arız olmasının imkânsız olduğunu belirtir. Çünkü mahiyet var olduğunda yok olmayı kabul etmeyeceğinden imkânın gerçekleşmesi söz konusu değildir. Aynı şekilde yok olduğunda da varlığı kabul etmez. O halde bir mahiyet var olduğunda ya da yok olduğunda ya da varlığının ve yokluğunun sebebi ortaya çıktığında imkânın o mahiyete arız olması mümkün değildir. Ancak mahiyet hiçbir şart koşulmaksızın ne ise o olması bakımından düşünüldüğünde imkân ona arız olabilir. Çünkü bu durumda mahiyet için varlık ya da yokluk söz konusu değildir, ne ise o olması bakımından ele alınmıştır.⁹⁸⁶

2.3.6. Mümkün Varlığın Başkasına Olan İhtiyacının Kaynağı: Mümkünün Müessire Muhtaç Olmasının Sebebi Nedir? İmkân mı, Hudûs mu?

Mümkün; varlığı ve yokluğunun tercihinde bir sebebe ihtiyaç duyduğuna göre mümkünü sebebe muhtaç kılan nedir? Bu soruya verilecek cevabın Allah'ın ilim ve iradesiyle yaratması açısından önemi büyüktür. Nitekim bu konu çerçevesinde tartışılan konular büyük oranda Allah'ın fâil-i muhtâr olup olmamasına odaklanmıştır. Bu nedenle de mümkünlerin sebebe muhtaç olmaları ve mümkünün sebebe muhtaç olmasını gerektiren şeyin ne olduğu filozoflarla kelamcılar arasındaki tartışma noktalarından birini oluşturmaktadır. Filozoflar mümkünü sebebe muhtaç kılan şeyin imkân olduğunu iddia ederlerken kelamcılar ise genellikle sebebi gerektirenin imkân değil hudûs olduğunu savunmaktadırlar.

Kendi zâtında mümkün varlık kabul edilen âlemin yoktan mı yaratıldığı yoksa imkân gibi bir prensipten mi yaratıldığı tartışması filozof ve kelamcılar tarafından “mümkün varlıkların bir müessire ihtiyaç duymalarının nedeninin ne olduğu” düşüncesi etrafında tartışılmıştır. Mümkün varlıkların nedene ihtiyaç duymalarının sebeplerini onların mümkün olmaları olarak kabul edenler filozoflar ve mümkün varlıkların nedene ihtiyaçlarının hadis olduğunu söyleyen kelamcılardır. Örneğin Gazzalî imkân ve imkânsızlık gibi kavramların zihin dışında gerçek bir realitelerinin olmamasından hareketle imkânın ezeliğinin kabulünün, imkânsızlığın da ezeliğini kabul etmeyi gerektireceğini, bunun da âlemin ezeli bir imkânsızlık içinde kalmış olabileceğini bu sebeple de âlemin yoktan yaratıldığını kabul etmenin gerektiğini

⁹⁸⁶ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/216; *el-Mulahhas*, vr.56a.

ifade eder. İbn Rüşd ise yokluğun varlığa, varlığın da yokluğa dönüşemeyeceği için, bunları kabul eden üçüncü bir şeyin; yani imkânın bulunması gerektiğini ifade etmiş ve Gazzâlî'nin görüşlerini eleştirmiştir.⁹⁸⁷

İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*'ta “Zorunluya muhtaçlığın illeti imkândır, yoksa zayıf akıllı kelimcilerin vehmettikleri gibi hudûs değildir.” diyerek mümkünün sebebe muhtaç olmasının illetini imkân olarak ifade etmektedir.⁹⁸⁸ Ona göre bir şeyin zorunlu olmasını ve yokluktan varlığa çıkmasını gerektiren onun hudûsü değil, imkânıdır. Buna göre bir şeyin var olma imkânı, varoluştan önce gelmektedir. Varlığı sonradan olan her hadis, varlığından önce mümkündür. Varlığın imkânı bir anlamdır. Bu var olma gücü diğer bir deyişle bir şeyin varlığının imkânına dayanak olacak gücü taşıyan, o şeyin ezeli maddesidir.⁹⁸⁹ Fâili yokluğundan sonra kendisine varlık verdiği mef'ûlün iki durumu söz konusudur. Mef'ûlün birinci durumu onun varlığından önce yokluğu, ikinci durumu ise şu andaki varlık durumu. Mef'ûl yokluk halinde iken fâilin onun üzerinde herhangi bir tesiri yoktur. Fâilin mef'ûl üzerindeki etkisi varlık durumundadır. Kendisi olmak bakımından mef'ûl başkasından aldığı varlığı nedeniyle mef'ûldür, ancak kendi zâtında yok olduğu için de arazdır.⁹⁹⁰

İbn Sînâ, kelimcilerin fâil ve mef'ûl vezninde yaratılış ifade eden kalıplarının kelimciler arasında olmuş bitmiş bir şey olarak anlaşıldığını; “yaptı”, “yarattı”, “var etti”, ya da “yapıldı”, “yaratıldı” ve “var edildi” gibi kalıpların bir şey yok iken başka bir şeyden varlığa gelmesine indirgendiğini ifade eder. Bundan sonra kelimcilerin “bir şey yaratıldıktan sonra var olmaya devam eder, şayet fâil yok olsa bile mef'ûl var olmaya devam eder, hatta Allah için yokluk caiz olsa bile onun yokluğu âlemin yokluğuna zarar vermez.” şeklinde bile düşünmekten çekinmediklerini ifade eder.⁹⁹¹

İbn Sînâ'nın ifadelerinden onun kelimcilerin mümkünlerin varlığının kaynağının hudûsa dayandığında âlemin sürekli bir ihtiyaç halinde olmasının savunulamayacağını, oysa imkânın âlemin sürekli bir ihtiyaç içinde olmasını ifade edeceğini düşündüğünü söyleyebiliriz. İbn Sînâ kelimcilerin hudûs teorisinin kabul edilmesi durumunda, sonradan var olmasıyla birlikte, mef'ûlün fâile olan ihtiyacı sonra erecektir. Bunun içindir ki o hudûsa dayanmanın yanlışlığına dikkat çekerek şöyle sorar:

⁹⁸⁷ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı: Tehâfüt et-Tehâfüt* (trc. Kemal Işık, Mehmet Dağ), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun 1986, s.57.

⁹⁸⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.249.

⁹⁸⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s.163.

⁹⁹⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.249.

⁹⁹¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III/57-59; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III/57.

“Çünkü onlara göre âlem Allah’a, kendisine varlık vermesinde yani yokluktan varlığa çıkarmasında ihtiyaç duyar ve böylece Allah, bunu yapmakla fâil olur. Allah fiilini yapmış ve âlem için de yokluktan sonra varlık meydana gelmiş ise nasıl olur da bundan sonra âlem, fâile ihtiyaç duyacak şekilde yokluktan varlığa çıkar?”⁹⁹²

İbn Sînâ’nın bu ifadelerine Râzî’nin açıklaması dikkate değerdir. Ona göre İbn Sînâ’nın ifadelerini bütün kelamcılara genellemek doğru değildir. Çünkü İbn Sînâ kelamcılar için “şöyle derler” değil, “bazen şöyle derler” demektedir. Çünkü kelamcıların çoğu, hudûs ile mef’ûlün fâile ihtiyacının ortadan kalkacağını iddia etmemektedirler. Kelamcılar her ne kadar cevheri bekâ halinde fâile muhtaç kılmıyorlarsa da cevheri bâkî olmayan arazlara muhtaç kılıyorlar. Arazları ise cevherde yaratan fâildir. Dolayısıyla dolaylı yoldan cevher fâile muhtaç kılınmaktadır. Örneğin; bekayı araz olarak kabul edenler ve onu araz kabul etmeyip onun dışında başka arazlar kabul edenler bunların fâile ihtiyacını ifade etmektedirler. Böylece onlar her ne kadar cevheri varlığında fâile muhtaç kılmıyorlarsa da onun varlığında muhtaç olduğu arazları fâile muhtaç kılıyorlar. Dolayısıyla onlar hudûstan sonra ihtiyacın ortadan kalkacağını kabul etmiyorlar. Fakat İbn Sînâ’nın iddiasına uygun söylemleri olan kelamcılar da bulunmaktadır.⁹⁹³

Râzî’nin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Eş’arîler, bir arazın iki anda kalamayacağını, sürekli olarak yenilendiğini, birini yokluğunu diğerinin varlığının takip ettiğini ve bunun fâilinin kâdir ve muhtâr Allah olduğunu ifade ederler. Râzî ile paralel bir şekilde Cürcânî de Eş’arîlerin bu görüşe ulaşmalarının nedenini müessire muhtaç kılanın hudûs olduğunu kabul etmeleri nedeniyle hudûstan sonra âlemin fâile ihtiyacı kalmayacağını engellemek için geliştirdiklerini ifade eder.⁹⁹⁴

Râzî hudûs için geçerli olan mümkünün müessire ihtiyacının kalmaması probleminin imkân için de düşünülmesinden hareketle mümkünün beka halinin müessire ihtiyacının sürekli olduğunu vurgular. Çünkü “ihtiyacın illeti, imkândır ve imkân mümkünün mahiyeti için lüzumu zorunlu olandır ve mümkünün mahiyeti ebedî olarak ona muhtaçtır.”⁹⁹⁵

Şerhu'l-İşârât’ta kelamcıları savunan Râzî diğer eserlerinde İbn Sînâ ile birlikte mümkünü sebebe muhtaç kılanın imkân olduğunu *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, *el-Mulahhas*, *Muhassal*, *Me’âlimu ‘usûli’d-dîn* ve *el-Metâlibü’l-‘âliye*’de kesin bir dille ifade etmektedir.

⁹⁹² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s.134.

⁹⁹³ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.328-329; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III/58-59.

⁹⁹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/498.

⁹⁹⁵ Râzî, *Muhassal*, s.81.

İmkân delilinin Râzî'den itibaren kelimcilerin isbât-ı vâcib delillerinden biri olması, onun mümkünün müessire muhtaç olmasının nedenini imkân olarak görmesiyle yakından ilgilidir. Nitekim Tûsî de imkânın muhtaçlığın illeti olduğunu kabul edenlerin filozoflar ve müteahhirîn kelimciler olduğunu, mütekaddimîn kelimcilerin ise bunun illetinin hudûs olduğunu iddia ettiklerini belirtir.⁹⁹⁶

Râzî müessire muhtaç olmanın sebebinin imkân olduğunu hudûs olmadığını ifade eder. Çünkü hudûs hadisin varlığındaki bir keyfiyettir. Dolayısıyla hadisin varlığından sonra meydana gelir. Varlık ise kâdirin ondaki tesirinden sonradır. Onun tesiri mümkünün ihtiyacından sonradır ve o da kendisine muhtaç olunan illetten sonradır. Başka bir ifadeyle sonradan oluş, varoluşla ilgili bir niteliktir ki hiyerarşik olarak varoluştan sonradır. Varoluş ise yaratma sonrasındır. Yaratma ise eserin ihtiyacı sonrasındır, eserin ihtiyacı ise sebebinden sonra oluşur. Sonuç itibarıyla eğer iddia edildiği gibi müessire muhtaç kılan illet hudûs ise o zaman bir şeyin kendisinden hiyerarşik olarak sonralığı ortaya çıkar ki bu imkânsız bir durumdur.⁹⁹⁷ Râzî'nin buradaki zincirinin “mümkünün kâdire olan ihtiyacının illeti → mümkünün ihtiyacı → kâdirin tesiri (yaratma) → vücûd → hudûs” şeklinde olduğunu ifade edebiliriz. Bu duruma göre bir şeyin nedeni, hiyerarşi bakımından kendisinden sonra gelen hudûs olması mantıksal açıdan imkânsızdır.

Râzî imkânın sebebi gerektirdiği konusunda filozofların ittifak ettiklerini belirtir. Bunun filozoflara göre apaçık kanıtı şudur: Bir şeyin olması ve olmaması, her ikisine de eşit düzeyde nispet edilebiliyorsa bu iki taraftan birinin diğerine tercih edilmesi ancak bir sebep ile mümkündür. Başka bir ifadeyle varlık ve yokluğun bir mahiyete nispeti eşit düzeyde ise bunlardan birini diğerine ancak bir tercih edici ile tercih edilebilir. Bunun bilinmesi bedihîdir. Bir konu olarak mümkünün imkânı ile bir yüklem olarak imkânın sebebi gerektirmesi zarurî olarak bilinir. Çünkü bir çocuk, atılan bir tokadın kendiliğinden atılmadığını, bir hayvan bile sopaya ait bir sesin sopa olmaksızın çıkmayacağını bilir. Demek ki varlık ya da yokluğun bir tarafının ağır basması ancak bir müessir ile mümkündür.⁹⁹⁸

Râzî'nin kendisi de dâhil olmak üzere bazı filozoflar ise mümkünün müessire ihtiyacının imkân olmasını bedihî olarak kabul etmeyip aklî delillerle ispat etmektedirler.

⁹⁹⁶ Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal*, s.81; Cürcânî ise görüşlerin sahiplerini yanlış olarak tersine ifade etmektedir: “Mütekaddimîn kelimciler, ihtiyacın nedeninin mümkünün imkânla nitelenmesi olduğunu söylerler. Müteahhir kelimcilerin cumhuru ise, ihtiyacın nedeninin mümkünün sadece hudûsle ya da başka bir şeyle nitelenmesi olduğu görüşündedirler.” Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/355-356.

⁹⁹⁷ Râzî, *Muhassal*, s.80; *Me'âlimu 'usûli'd-dîn*, s.32.

⁹⁹⁸ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/218; *el-Mulahhas*, vr.56a; *Me'âlimu 'usûli'd-dîn*, s.32.

Râzî'nin bu konuda doğru olanın delil getirmek olduğunu öne sürdüğü iki yöntem vardır: Bu yöntemlerden birincisi şudur:

Mümkünün varlığından önce bir tarafının tercih edilmesi gerekir. Yani varlık tarafının yokluk tarafına tercih edilmesi gerekir. Zorunluluk tanımına ulaşan işte bu tercih, varlıksal bir sıfattır. Çünkü olmadıktan (yok iken) sonra meydana gelmiştir. Şayet varlıksal olarak meydana gelmesi caiz olmasaydı sükûndan sonra hareketin olmaması caiz olurdu. Yokluğundan sonra meydana gelen ilim de varlıksaldır. Bu tercih varlıksal bir durum olunca, zâtıyla ve başka bir madumla kaim olmasının imkânsızlığından dolayı onun var olan bir mahalli vardır. Bu mahal, mümkünün kendisi değildir. Aksi halde mümkün, mümkünün kendi varlığını önceleyen tercihten önce var olurdu ve mümkün hiyerarşik olarak kendi varlığından önce var olurdu. Bu çelişkidir. Dolayısıyla burada onu var kılacak başka bir tercih ediciye gerek vardır ki o da müessirdir.⁹⁹⁹

Râzî, mümkünün müessire ihtiyacını filozofların sözleri üzerine bina ettiğini iddia ettiği bir başka yöntemle anlatır. Buna göre zamanın başlangıcı ve sonu olduğunu kabul etmek kendi içinde çelişiktir. Çünkü “başlangıç”tan öncesi ve “son”dan sonrası da zamanın varlığı kabul edilmeksizin ifade edilemez. Bu durumda zamanın zâtıyla zorunlu olduğunu iddia etmek gerekir, oysa anlardan mürekkep bir zamanın zâtıyla zorunlu olması imkânsızdır. O halde zaman, zâtıyla mümkündür ki bu mümkünlük ya kendindendir ya başkasındandır veya da ne kendinden ne de başkasındandır. Râzî bu her üç durumun detaylı bir tahlili sonucunda zamanın mümkün oluşunu “başkasından” olarak ifade etmektedir. Bu başkası zamanın varlığını yokluğuna tercih ederek onu zorunlu kılan zorunlu varlıktır. Râzî mümkün varlıklar için de hiçbir varlığın Allah’a delaletinin zaman kadar açık olmadığını bu nedenle Peygamberimizin “Dehre sövmeyiniz, çünkü Allah, dehrin kendisidir.” hadisinin maksadının bu olabileceğini ifade etmektedir.¹⁰⁰⁰

2.4. Kıdem ve Hudûs

Varlığa ilişkin genel kavramlardan ikisi de kıdem ve hudûstur. Kıdem ve hudûsa kelamcılarının ve filozofların yükledikleri anlamları çözümlemek, Allah'ın kıdemi ve âlemin meydana gelişi ile ilgili fikirlerinin anlaşılmasında anahtardır. Bu kavramlar aynı zamanda

⁹⁹⁹ Râzî, *el-Erba'in*, I/105; *Muhassal*, s.80; *Îcî*, *el-Mevâkıf*, s.71.

¹⁰⁰⁰ Râzî, *el-Erba'in*, I/105-106; *Îcî*, *el-Mevâkıf*, s.72; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/343-344.

âlemin kıdemi ya da hudûsunun hangi anlama göre iddia edildiğinin de anlaşılmasında merkezi yere sahiptir.

Kelam literatüründe öncelikle isbât-ı vâcib ve âlemin yaratılmışlığı ile ilgili kavramlardan biri olarak kullanılan kıdem kavramı daha sonra Allah’a nispet edilen selbî sıfatlardan biri olarak “Allah’ın varlığının başlangıcı bulunmaması ve başkasına ihtiyaç duymaksızın mevcut olması” anlamında kullanılmıştır.¹⁰⁰¹

2.4.1. Kıdem ve Hudûs Kavramları

İbn Sînâ kıdem ve hudûsun her birini kıyasî ve mutlak olmak üzere ikiye ayırır. Kıyasî kıdem veya kıyasî hudûs iki şeyin kıyaslanmasıyla birinin diğerine önceliğini ve sonralığını ifade eder. Mutlak kıdem ve mutlak hudûs ise zâtî ve zamanî bölümlere ayrılır ki Râzî’nin tanımları İbn Sînâ’nın *Kitâbü’l-Hudûd*’daki tanımlarının tekrarı olduğundan mutlak kıdem ve mutlak hadisi Râzî’nin ifadelerinden anlatmak istiyoruz.¹⁰⁰²

Kıdemin kıyas yoluyla daha eskiye söylendiğine dikkat çeken Râzî, İbn Sînâ’nın yaklaşımı doğrultusunda mutlak kıdemi iki açıdan incelemektedir: Zaman bakımından kıdem, “varlığının zamanının bir başlangıcı olmaması”dır. Zaman bu anlamıyla kadim değildir. Çünkü zamanın zamanı yoktur. Zât bakımından kıdem ise “zâtının varlığının kendiyle zorunlu olduğu bir ilkesinin olmaması”dır. Bu anlamda kadim zorunlu ile eşanlamlıdır.

Râzî bazı eserlerinde İbn Sînâ’nın anlayışını da yansıtacak şekilde hudûs kavramını da zaman ve zât bakımından olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra zaman bakımından hadisi “önceden yokken sonradan varlık bulma” diye tanımlar ve bu çerçevede zamanın hudûsunu kavramanın mümkün olmadığını kaydeder. Zâtî hudûs ise Râzî tarafından “bir şeyin varlığının kendisinden olmayıp başkasına bağlı bulunması” şeklinde tanımlanır ve bu konumda bu bağlı olmanın ister belirlenmiş bir zamana ait olsun isterse de bütün zamanlarda devam eden olsun varlığını başkasına borçlu olmak şeklinde olabileceğini belirtir.¹⁰⁰³ Râzî’nin yorumuna göre hudûsun yokluk ya da başka bir varlık tarafından öncelenme şeklindeki iki tanımından daha doğru olanın yoklukla öncelenmek anlamındaki hudûs olduğunu belirtir.¹⁰⁰⁴

¹⁰⁰¹ Yavuz, Yusuf Şevki, “Kıdem” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2002, XXV/394.

¹⁰⁰² İbn Sînâ, *Kitâbü’l-Hudûd*, s.44.

¹⁰⁰³ Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye*, I/228; *el-Mulahhas*, vr.57a; *el-Erba’in*, I/23; İbn Sînâ, *en-Necât*, s.254.

¹⁰⁰⁴ Râzî, *el-Metâlibü’l-âliye*, IV/13.

Râzî özellikle âlemin hudûsunu tartışırken, muhdes kavramının “yoklukla öncelenmek” ve “başkası tarafından öncelenmek” şeklindeki tanımlarından hareketle beş ayrı hudûs üzerinde durmaktadır. Buna göre illetin malûle önceliği şeklindeki hudûs, güneşin ışık yayması ve parmağa takılı yüzüğün hareket etmesi örneklerinde olduğu gibi zamansal değildir, nedensellik ile ilgilidir. Zât bakımından öncelik ise birin ikiden önceliği gibi aralarında öncelik sonralık olan ama illiyet bulunmayan önceliktir. Şeref ve fazilet örneği olarak Hz. Ebû Bekir’in Hz. Ömer’e önceliği örneğiyle anlatılırken rütbe bakımından öncelik ise imamın cemaatine önceliği ya da başlangıç yüksek cins olarak kabul edilirse cinsin türe önceliği örneklerinde olduğu gibidir. Son olarak zamansal öncelik ise geçmişte olanın bugün olana önceliği ya da zaman bakımından babanın çocuğuna önceliği gibidir.¹⁰⁰⁵

Râzî, *Muhassal*’da ise varlığı kelimcilerin görüşüne göre hadis ve kadim bölümlerine ayırarak, kadimi “varlığının başlangıcı olmayan” şeklinde tanımlar ve başlangıcı olmayan varlığın Allah olduğunu, muhdesi ise “varlığının başlangıcı olan” şeklinde tanımlayıp Allah dışındaki her şeyin muhdesin örneği olduğunu ifade eder.¹⁰⁰⁶ Râzî *el-Metâlibü’l-‘âliye*’de ise asıl hudûsun zâtî hudûs değil, yok iken var olan anlamına gelen zamanî hudûs olduğunu ifade eder.¹⁰⁰⁷

Râzî’nin konuyla ilgili ele aldığı diğer konular onun imkân anlayışının simetrisi gibidir. Râzî imkân konusunda olduğu gibi hudûs konusunda da hudûsun sebebe ihtiyacın sebebi olmasının mümkün olup olmadığı, hudûsün hâdis üzerine zaid bir durum olup olmadığı, zamanî hudûsün madde ve zamanla öncelenmiş olduğu gibi konular üzerinde durmaktadır.

2.4.2. Hudûsun Fâile İhtiyacının Kaynağı

Râzî, kelimcileri kastederek “cedelcilerin çoğuna göre” hudûsün sebebe ihtiyacının sebebi olmasının mümkün olduğunu; filozoflar tarafından ise bunun kabul edilmediğini belirtir. Filozoflara göre hudûs, şeyin varlığının yoklukla öncelenmesidir. Hudûs şeyin varlığına eklenen bir sıfattır. Şeyin varlığı ise ondaki illetin tesirinden sonradır. Ondaki illetin tesiri ise onun müessire ihtiyacından sonradır. Dolayısıyla hudûsun ihtiyacın illeti olması veya illetin bir parçası olması imkânsızdır. Aksi halde hiyerarşik olarak kendinden önce gelmesi gerekir ki bu imkânsızdır. Râzî’ye göre muhdesin sebebe ihtiyacı konusunda şüphe yoktur. Tartışma bu ihtiyacın imkân ile mi hudûs ile mi olduğu konusundadır. Çünkü bu ikisinin kabul edilmemesi

¹⁰⁰⁵ Râzî, *el-Erba’in*, I/23-25.

¹⁰⁰⁶ Râzî, *Muhassal*, s.82.

¹⁰⁰⁷ Râzî, *el-Metâlibü’l-‘âliye*, IV/13.

durumunda geriye zorunlu ve kadim olan kalmaktadır. Bu ise bir sebebe muhtaç değildir. O zaman imkân ya da hudûs ile sebebe muhtaç olduğunun ispat edilmesi gerekmektedir ki Râzî, İbn Sînâ'nın anlayışı doğrultusunda yukarıda ele aldığımız üzere bunun imkân olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁰⁸

Râzî'nin hudûsla ilgili tartışmalarından biri de hudûsün hadisin varlığına eklenip eklenmediğidir. Hudûs, Râzî'ye göre hadisin şu andaki varlığı olmadığı gibi, onun geçmişteki yokluğu da değildir. Hudûs bir şeyin yoklukla öncelenmesidir ve bir şeyin yoklukla öncelenmesi varlık ve yokluk üzerine eklenen bir keyfiyettir. Bu keyfiyetin hadis olup olmadığı tartışmasının zincirleme olarak geriye gideceği için Râzî, “varlık nasıl zâtıyla varlık ise hudûs de zâtıyla hadistir.” diyerek bu problemi çözmek istemektedir.¹⁰⁰⁹

2.4.3. Her Hadisi Önceleyen Bir Madde Var mıdır, Yok mudur?

Hudûs ile ilgili son problem ise âlemin yoktan yaratılması ve ezeliyeti ile doğrudan ilgili olan, her hadisi önceleyen bir maddenin olup olmadığıdır. İbn Sînâ Allah'ın, imkânı olan şeyi yarattığını, yaratılan şeyin yokluktan değil, bir imkândan (madde) yaratıldığını ifade etmektedir. Ona göre, yok iken varlık kazanan bir şeyin mutlaka maddesi vardır. Var olan her şey, var olmadan önce varlığının kendinde mümkün olmasına muhtaçtır. Onun varlığının imkânı, kâdirin ona güç yetirmesi değil, kendinde var olma imkânıdır. Varlık ve mahiyet ayrımının yapılabildiği şey, varlık kazanmayıp mümkün varlık olduğundan imkân halindedir. İbn Sînâ, bu anlamıyla bir hadisin meydana gelmeden önce kendinde meydana gelmesinin mümkün olduğunu; imkânın mahiyetin var olmasından önce var olduğunu ifade eder. Böylece her hadis hadis olmadan önce kendinde var olması mümkündür ya da muhaldir. İmkânsız olan varlığa gelemeyiz. Varlığı mümkün olan ise varlığının imkânınca öncelenmiştir. Bu imkân, gerçek bir anlamdır ve bu kuvvetin taşıyıcısı farklı durumlara göre madde, heyûlâ, konu vb. olarak isimlendirilir.¹⁰¹⁰

Râzî'nin anlatımıyla İbn Sînâ bu imkânı sübûtî bir durum algılamaktadır. Dolayısıyla onun bir cevher ya da araz olması gerekir.¹⁰¹¹ İbn Sînâ'nın verdiği örnekler, hadisin imkânı olarak ifade edilen madde, suret, heyûlâ ve konu ile ne kast edildiğini daha anlaşılır kılabılır. Örneğin beyazlık bir konuda ve konuyla birlikte bulunabilir. Ateş gibi bir cismin var olma imkânı madde ve suretten meydana gelmesidir. Böylece ateşin var olma imkânı için bulunan

¹⁰⁰⁸ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/230; *el-Mulahhas*, vr.57a.

¹⁰⁰⁹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/231; *Muhassal*, s.84.

¹⁰¹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, I/162-163; *en-Necât*, s.255.

¹⁰¹¹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/231-232; *el-Mulahhas*, vr.57a.

mahal cismin maddesi, bu mahalden ilk olarak meydana gelen de onun suretidir. Cisim ise bu ikisinin birleşmesinden madde ve suretten meydana gelmiştir. Nefs ise bedensel bir “konu”nun bulunması ile meydana gelebilir. Sonuç itibariyle her hadisin var olması için maddî bir ilkesi vardır ki bu o hadisin varoluşunu önceleyen var olma imkânıdır.¹⁰¹²

İbn Sînâ’nın bu düşüncelerinin eleştirisi imkânın sübûtî olmadığını iddia ettiği bölümde Râzî tarafından yapılmıştı. Nitekim Râzî’nin bu konuyla ilgili *Şerhu'l-İşârât*’ta geçen eleştirileri¹⁰¹³ imkânın sübûtî olmadığı konusunda verildiğinden burada tekrar edilmeyecektir.

İbn Sînâ’nın bu düşünceleri Râzî tarafından Allah’tan başka ezeli fikrine kapı aralayabileceği nedeniyle eleştirilmektedir. Çünkü her hadisten önce bir imkânın bulunması, bu imkânın da bir başka imkâna muhtaç olması şeklindeki zincirleme ancak kaim bir imkânla sınırlandırılabilir. Eşdeğer bir ifadeyle hadisten önce bir maddenin bulunması ve bu maddenin de başka maddeye muhtaç olması şeklindeki bir zincirleme ancak ezeli bir madde anlayışı ile durdurulabilir. Râzî’ye göre madde cisimlikten ayrılmayacağına göre bunun anlamı cismin ezeli olduğudur.¹⁰¹⁴ Diğer yandan İbn Sînâ’nın hadisin varlığını önceleyen imkân anlayışı Râzî tarafından salt yokluktan bir şeyin yaratılmasının imkânsızlığı şeklinde de anlaşılmıştır. Nitekim Râzî, tabiatçılara attettiği bir görüş olarak insanın ve âlemin yokluktan değil daha önce adı geçen başka bir maddeden yaratıldığını düşündüklerini kelamcıların ise buna cevap verdiklerini belirtir. Kelamcıların cevabı aklen bir şeyden başka bir şeyin yaratılmasının imkânsızlığı üzerine kuruludur. Buna göre yaratılan eğer o şeyin aynısı ise bu yaratma değildir, başkası ise bu yeniden baştan yaratılmış demektir. Râzî’ye göre ise şeylerin bir şeyden hudûsunun başlangıcını, bir ihtiyaç ve fakr tarzında değil, sırf vukua geliş tarzında anlamak gerekir.¹⁰¹⁵

Râzî aynı şekilde mümkün varlığın yaratılma tarzı üzerinde de bir akıl yürütme ile yaratıcı varlığın mümkün üzerindeki etkisinin ya mümkün varlık yok iken ya da var iken olabileceğini, birinci ihtimalin söz konusu olması durumunda mümkün varlığın muhdes olduğunu belirtir. Eğer ikinci ihtimal söz konusu ise var olan varlık fâile ya meydana gelirken ya da varlığını sürdürürken muhtaçtır. Varlığın bekasında yaratma Râzî’ye göre imkânsızdır çünkü bu her defasında var olan bir varlığı yeniden yaratmak demektir. Varlığının meydana gelmesinde muhtaç olması ise Râzî’ye göre muhdes olmaktır. Böylece Allah’tan başka her şeyin, daha önce yok olduğu halde sonradan var olan (muhdes) bir varlık olduğu, varlığının ise

¹⁰¹² İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, I/159-160; Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.342-343.

¹⁰¹³ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 344-345.

¹⁰¹⁴ Râzî, *Lübâbu'l-İşârât*, s.154.

¹⁰¹⁵ Râzî, *Tefsir*, IX/167-168.

ancak Allah'ın yaratması, yoktan var etmesi ve icâd etmesiyle meydana geldiği ortaya çıkmış olur.¹⁰¹⁶

Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Mulahhas*'da İbn Sînâ'nın görüşlerini yine Allah'tan başka ezeli varlıktan kaçınmak ve yoktan yaratmanın çerçevesinden eleştirmektedir. İlk olarak Râzî yukarıda ifade ettiğimiz gibi her hadisin varlığını önceleyen bir sübûtî imkândan kaçınmak için öncelikle imkânın sübûtî değil selbî bir durum olduğunu kanıtlamak istemiştir. Tekrar etmeden onun bu kabulünü göz önüne alarak konuyla ilgili diğer eleştirilerine devam edersek, Râzî imkânın sübûtunun kabul edilmesi durumunda dahi İbn Sînâ'nın vardığı sonuca varmak istemez. Çünkü Râzî madumun akılda mümkün olarak nitelenebileceğini ve bunun sırf akılda ve zihinde var olan bir gerçekliğinin olduğunu kabul etmek gerektiğini belirtir. Böylece o İbn Sînâ'nın sübûtî kavramı imkândan kaçınarak hadisin bir maddeden yaratılmadığını ifade edebilecektir. Devamla Râzî zihnî olarak kabul edilen bir imkânın varlığının dış dünyada olduğuna hükmedilemeyeceğini, aksine dış dünyadaki varlığının imkânıyla hükmedilebileceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla hadisin var olması için dış dünyada var olan bir mahalli (madde, heyûlâ suret, konu vb.) gerektirmez.¹⁰¹⁷ Diğer yandan Râzî, hudûsu maddenin öncelemesi gerektiği konusunda İbn Sînâ'nın verdiği nefis örneğini de reddetmektedir. Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın görüşüne paralel olarak imkânın varlıksal bir durum olduğunun kabul edilmesi ve onun maddeye ihtiyacının da kabul edilmesi durumunda onların mufarık akıllar ve natık nefisler konusundaki usûlleriyle çelişkiye düşülmektedir. Çünkü mufarık akıllar ve natık nefisler mümkün varlıklardır ancak onların imkânı heyûlâyâ ihtiyaç duymaz. Heyûlâ da kendi heyûlâsına muhtaç değildir. Aynı şekilde bu şeylerin imkânları ezeli olduklarından kendilerinde meydana gelmiştir de denilemez. Hadislerin de hudûslarından önce madum oldukları için imkânlarının meydana gelmiş olması düşünülemez. Bu nihayetinde hiyerarşik olarak bir şeyin kendinden önceki varlığı anlamına gelir.¹⁰¹⁸ Sonuç itibarıyla Râzî hadisi önceleyen bir maddeyi kabul etmemektedir. Bu onun kelamcı olması ile de paralel olan görüşüdür. Ancak onun başka bir görüşünden daha bahsetmek gerekmektedir.

Râzî *el-Metâlibü'l-âliye*'de İbn Sînâ'nın görüşüne paralel bir şekilde, kelamcıları sert bir biçimde eleştirerek onları cedel ile suçlamaktadır. Ona göre fâilsiz olarak bir şeyin meydana gelmesi aklen ne kadar imkânsız ise benzer şekilde maddesi kendisini öncelemeyen bir şeyin meydana gelmesi de o kadar imkânsızdır. Kelamcılar hadisin fâile ihtiyacını kabul edip

¹⁰¹⁶ Râzî, *Tefsir*, III/25.

¹⁰¹⁷ Râzî, *el-Mulahhas*, vr.57a.

¹⁰¹⁸ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.345.

maddeye ihtiyacını reddetmekle çelişkiye düşmüşlerdir. Ona göre bunu kabul etmemek bedihiyyatı kabul etmemektir.¹⁰¹⁹

Kıdem ve hudûsun asıl tartışıldığı noktanın âlemin yaratılması ile ilgilidir. Dolayısıyla konunun âlemin yaratılışını ilgilendiren detayları ilgili başlık altında ele alınacaktır.

3. Teoloji (İlahiyât)

İbn Teymiyye, Râzî'nin ilahiyat alanında üç temel ukdesi olduğunu ve bütün mesaisini bu problemlerin çözümüne harcadığını ifade etmektedir. Bunlar; a) *Allah'ın zâtının* bilgisi konusunda Râzî'nin temel ukdesi, Tanrı'nın varlığı onun mahiyeti midir, yoksa varlığı onun mahiyetine eklenmiş midir? b) *Allah'ın sıfatları* konusunda onun temel ukdesi, onun sıfatlarının zatına eklenmiş olup olmadığıdır. c) *Allah'ın fiilleri* konusunda ise onun temel ukdesi onun fiilinin zâtına mukarin olup olmadığıdır.¹⁰²⁰ İbn Teymiyye'nin Râzî'nin *Aksâmü'l-lezzât* adlı eserinden naklettiği bu üç problemin temel özelliği İbn Sînâ ve kelamcılarının görüşlerine dayanmasıdır. İlk problem kuşkusuz İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın varlığının mahiyeti olduğu görüşünün bir yansımasıdır. İkinci problem İbn Sînâ'nın sıfatların selbî ve izafî olarak ona nispet edilebileceğini Allah'ın zatıyla dileyen, bilen olduğunu ifade etmesinin bir yansımasıdır. Üçüncü problem ise yine İbn Sînâ'nın Allah'ın ezeli fiili olarak âlemin ondan sudûr etmesi görüşü ile ilgilidir.

3.1. Zât

3.1.1. İsbât-ı Vâcib

Râzî Tanrının ispatına giden yolları düşünce-istidlal yolu ve riyazet- mücahede yolu olarak ikiye ayırmaktadır.¹⁰²¹ Mutasavvıfların insan nefsinin arındırılması ile Allah'ın varlığını bilme yöntemleri olan riyazet ve mücahede yolunu bir kenara bırakırsak düşünce ve istidlal yolunun imkân ve hudûs yolları olduğunu görürüz.

İmkân ve hudûs delillerinin genel karakterleri ile ilgili Râzî dört mukaddime sayar. İlk olarak imkân ve hudûs arasındaki fark şudur: İmkân, varlığının ve yokluğunun zorunlu özsel bir engelleyişle engellenmemesi bakımından bir şeyin kendinde oluşundan ibarettir. Hudûs ise,

¹⁰¹⁹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I/208-209.

¹⁰²⁰ İbn Teymiyye, *Der'u te'ârüzi'l-'akl ve'n-nakl* (M. Reşâd Sâlim), Câmiâtü'l-İmâm Muhammed b. Sa'ûd el-İslâmiyye, Suudi Arabistan 1991, I/159-160.

¹⁰²¹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I/53.

varlığın yoklukla öncelenmiş olmasından ibarettir.¹⁰²² İkinci olarak müessire muhtaç olmanın illetinin hudûs olduğunu ileri süren kelamcıların görüşlerine itirazla Râzî, hudûsün ihtiyacın gerçekleşmesinde ne illetin tamamı olarak, ne illetin yarısı olarak ve ne de illetin şartı olarak dikkate alınmaması gerektiğini belirtir. Üçüncü olarak müessirin tesirinin sadece varlığa getirme noktasında olduğunu, mahiyetlerde bir etkisi olmadığını iddia eden Mutezile ve filozofların görüşlerinin çürük olduğunu belirtir. Çünkü Râzî'ye göre varlığın mahiyeti vardır. Mahiyet üzerinde kâdir gücün tesirini reddetmek onun tesirinin varlıkta da reddedilmesini gerektirir. Dördüncü olarak zorunlu varlığın ispatının duyulur varlığın cisimlerinin duyulur olmayan bir başka varlığa muhtaç olması dışında başka bir yolla mümkün olmadığını belirtir. Bu ihtiyacın kaynağı ise filozoflara göre imkân, kelamcılara göre ise hudûs, bazı bilginlere göre ise imkân ve hudûsün toplamıdır. Sonuç itibariyle imkân, hudûs ve her ikisinin toplamının zâtlara ve sıfatlara dağılımı göz önüne alındığında isbât-ı vâcib için altı yolla karşılaşırız: a) Zâtların imkânı, b) sıfatların imkânı, c) zâtların hudûsü, d) sıfatların hudûsü, e) zâtların imkânı ve hudûsü ve f) sıfatların imkânı ve hudûsü.¹⁰²³

Bu altı yoldan İbn Sînâ eleştirisi ve yorumu çerçevesinde biz imkân delili üzerinde durarak Râzî'nin delili sunuş tarzı ve eleştirilerini ele alacağız. Çünkü filozofların ispat delili olarak tanınan imkân delili, Şehristânî'nin *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı eserinde imkân ve hudûs delilini birleştirme çabaları dışında Râzî'ye kadar kelamcılar tarafından kullanılan bir delil değildir. Kelamcılardan ilk defa Râzî imkân delilini de ispat delilleri arasına katmış ve ondan sonra bu delil, isbât-ı vâcib risalelerinin vazgeçilmez konusu olmuştur.¹⁰²⁴

a) Zâtların İmkânı: İbn Sînâ'nın imkân delilini kısaca şöyle özetleyebiliriz: Varlığın var olduğunda şüphe yoktur ve bu varlık ya zorunludur ya da mümkündür. Eğer varlık zorunlu ise ispat etmek istenilen işte bu zorunlu varlıktır. Eğer varlık mümkün ise mümkün varlığın bir zorunlu varlıkta son bulması gerekir. Çünkü zâtıyla mümkün varlık nedene muhtaçtır. Bu nedenler sonsuza dek zincirleme bir şekilde devam edemeyeceği gibi, kısır döngüyle birbirinin nedeni de olamazlar. Çünkü aynı şey, kendisinin hem nedeni hem nedenlisi olamaz.¹⁰²⁵

İbn Sînâ, İlk Varlık'a onun yaratma ve fiiliyle ve varlığın kendisinin derinlemesine düşünmekle delil getirilebileceğini belirtir. "Biz onlara hem ufuklarda ve hem kendi nefislerinde

¹⁰²² Râzî, *el-Erba'în*, I/101.

¹⁰²³ Râzî, *el-Erba'în*, I/101-103; *el-Metâlibü'l-âliye*, I/71; *Me'âlimu 'usûli'd-dîn*, s.40-43; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/467-471; *Muhassal*, s.147 vd.; *el-Mulahhas*, vr.176a vd.; *Lübâbu'l-İşârât*, s.150 vd.

¹⁰²⁴ Topaloğlu, Bekir, *Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, DİB Yayınları, Ankara 1995, s.96; 110-125.

¹⁰²⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.271; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III/19 vd.; Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I/72.

delillerimizi göstereceğiz.” ayetinin ifade ettiği budur. Bu insanların bir grubu için geçerlidir. Ancak zorunlu varlığın varlığa şahit olması en üstün yoldur. Ayetin devamı “Senin Rabbinin her şeye şahit olması kâfi değil mi?” kısmı ise onun üzerine değil, onu şahit getirmek isteyen sıddıkların hükmüdür.¹⁰²⁶ Râzî de aynı duruma dikkat çekerek en güçlü delilin imkân delili olduğunu belirtmektedir. Çünkü bazı insanlar duyulur varlıkların imkânından hareketle isbât-ı vâcib yapsalar da kendisinin varlığı varlık olmak bakımından dikkate aldığını, isbât-ı vâcib konusunda bu delilin daha kabul edilebilir, daha doğru ve şüpheden daha uzak olduğunu belirtir.¹⁰²⁷ Örneğin, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*’de Râzî bazı kimselerin zorunlu varlığın ispatı için âlemin imkânının ispatının gerekliliğini düşündüklerini oysa durumun böyle olmadığını söyler.¹⁰²⁸ Bununla birlikte aşağıda ele alacağımız üzere aynı durumun Râzî tarafından eleştirisinin yapıldığını da belirtelim.

Râzî imkân delilini güçlü bulmakla birlikte İbn Sînâ’nın imkân deliline çeşitli eleştiriler de yöneltmiştir. Bu eleştirilerin bir kısmı delilin zorunlu varlık dışındaki varlıkları dışarıda tutan karakterine, diğer itirazları ise delilin mukaddimelerinin yeterince işlenmemiş olmasına yöneliktir. Râzî’ye göre imkân delilinin geçerli olması için çeşitli temeller vardır ki bunlardan bazıları İbn Sînâ tarafından kısaca incelenmiş, bir kısmı ise ele alınmamıştır. Farklı eserlerde sayılanları bir arada belirtecek olursak bu temeller şunlardır: Duyulur varlıkların durumlarının ele alınarak imkânın mahiyetinin tahkik edilmesi, erken dönem eserlerinde mümkünün bir sebebe ihtiyaç duyması ve geç dönem eserlerde ise tercih ediciye ihtiyaç duyması, bu tercih ediciye duyulan ihtiyacın hudûs ya da beka halinde meydana gelmesi, sebebin/tercih edicinin varlıksal bir durum olmasının gerekliliği, bu varlıksal durumun eserin meydana gelmesi anında varolmasının gerekliliği, kısır döngünün iptali ve teselsülün iptalidir.¹⁰²⁹

Râzî *el-Metâlibü’l-‘âliye* ve *Şerhu’l-İşârât*’ta İbn Sînâ’nın Zorunlu Varlık’ın ispatı için ondan başkasına ihtiyaç olmadığını, ispatın Zorunlu Varlık’tan hareketle yapılabileceğini belirten sözlerini eleştirmektedir. İbn Sînâ’nın iddiasına göre isbât-ı vâcib, duyulur varlıklara iltifat etmeksizin mücerred varlığa nazar yoluyla mümkündür. Râzî’ye göre İbn Sînâ’nın duyulur varlıkları dışarıda bırakan imkân delilinin derinlemesine incelendiğinde güçlü olmadığı görülecektir. Çünkü varlık ya kendisiyle zorunludur ya da kendisiyle mümkündür. Şayet varlık zâtıyla mümkün ise varlığını yokluğuna tercih edecek bir tercih ediciye ihtiyaç vardır. İşte bu

¹⁰²⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbihât*, III/54-55; Fussilet 41/53.

¹⁰²⁷ Râzî, *Lübâbu’l-İşârât*, s.150; *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye*, II/469; *Şerhu’l-İşârât*, s.326.

¹⁰²⁸ Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye*, II/469.

¹⁰²⁹ Râzî, *el-Erba’in*, I/103-121; *el-Metâlibü’l-‘âliye*, I/72-73; *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye*, II/468; *Şerhu’l-İşârât*, s.295.

yöntem, mümkün varlık vasıtasıyla zorunlu varlığa delil getirmektir. Dolayısıyla zorunlu varlığın ispatı ancak bir tercih edicinin kabul edilmesiyle mümkündür.¹⁰³⁰ Diğer yandan İbn Sînâ'nın delilinin bir başka çıkmazı daha vardır. İbn Sînâ delille zâtıyla zorunlu varlığı ispat etmektedir. Ancak kendisiyle zorunlu olan bu varlığın cisim ya da başka bir şey olup olmadığı konusunda şüphe devam etmektedir. Âlemdeki bu cisimlerin zâtıyla mümkün varlıklar olduğuna delil getirilmediği zaman bu cisimlerin varoluşlarında bir müessire ve tercih ediciye ihtiyaç duyduklarına dair bir hüküm verilemez.¹⁰³¹

Mümkün varlık ve yokluk bakımından eşit düzeyde olandır. Mümkün olan varlık ve yokluğa eşit seviyede olduğu için varlığının ya da yokluğunun tercihini yapacak bir tercih ediciye ihtiyaç vardır.¹⁰³² Bu tercih edici ya bedihî olarak ya da istidlalî olarak bilinir. Râzî İbn Sînâ'nın bu konuda oldukça sıkıntı içinde olduğunu, onun kitaplarında başlangıçta mümkün varlığın tercih ediciye ihtiyacının istidlali olduğunu anlattığını, bunun için amaç dışı oldukça uzun konuları ele aldığını, sözlerinin sarpa sardığı yerde de bu ihtiyacın bilinmesinin bedihî olduğunu belirttiğini anlatır.¹⁰³³

Râzî'nin bu delilin dayandığı zorunlu varlık (vâcibu'l-vücûd) kavramının elde edilişine yönelik çeşitli itirazlar ileri sürmüştür. Buna göre Râzî zorunluyu, a) zâtından dolayı varlığı gerçekleşen, b) yokluğu kabul etmeyen ya da yokluk üzerine uygun olmayan, c) varlığı ayrı bir sebebe dayanmayan şeklinde ifade etmektedir.¹⁰³⁴

Râzî b şikkında ifade edilen, kendisi nedeniyle zorunlu varlığın kendisi olmak bakımından yokluğu kabul etmediği sözünün bir tartışma noktasını açık bıraktığını ifade etmektedir. Çünkü zâtından dolayı zorunlu olmayan ve fakat sadece varlık diye isimlendirdiğimiz varlık da, varlık olması bakımından yokluk kabul etmez. c de ifade edilen zâtından dolayı zorunlu varlığın varlığının, ayrık bir sebebin nedenlisi olarak bulunmadığı ifadesinde de araştırılması gereken bir durum var. Çünkü Râzî'ye göre varlığın kısımları aklî taksime göre zâtından dolayı var olan, başkasından dolayı var olan ve ne zâtından ne de başkasından dolayı var olan olmak üzere üçtür. Sonuncu taksimi Râzî şöyle açıklamaktadır: ne zâtından ve ne de başkasından asla bir sebep olmaksızın bir şeyin varlığının meydana gelmesidir ki bu varlık için ne kendinden ve ne de başkasından asla bir yokluk gelmesi de düşünülemez. Bu

¹⁰³⁰ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I/54; *Şerhu'l-İşârât*, s.295.

¹⁰³¹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I/54.

¹⁰³² Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.295; *el-Erba'in*, I/104 vd.

¹⁰³³ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I/87.

¹⁰³⁴ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I/281-282.

kısım her ne kadar batıl olsa da ilk aklî taksim hasebiyle muteber taksimlerden biridir. Râzî'ye göre böyle bir aklî taksim kabul edildiğinde bunun yanlışlığının açıkça gösterilmesi gerekmektedir. Râzî'ye göre Zorunlu Varlığı “zâtıyla ve başkasıyla” şeklinde ayıranlar bu üçüncü taksimi çürütmek zorundadırlar. Çünkü bir şeyin varlığında ayrık bir sebebe ihtiyaç duymadığını ifade etmek Râzî'ye göre zâtıyla zorunlu olmasını gerektirmez. Bu aklî taksim doğru kabul edilirse o varlığın pekâlâ ne kendinden ve ne de başkasından varlığını almayan bir varlık olduğu söylenebilir. Râzî'ye göre bu ayrıntının farkında olmayan İbn Sînâ, varlık varlığında bir sebebe ihtiyaç duymazsa zâtıyla zorunlu varlık, bir sebebe ihtiyaç duyuyorsa, bir sebebe ihtiyaç duymayan varlığa dayanmak zorunda olduğunu söylemekte ancak sebepli varlığın neden sebebe ihtiyaç duyduğunu açıklayamamaktadır. Nitekim Râzî onun söylediğinin amacı ifade etmediğini belirterek şöyle demektedir:

“Niçin şunu söylemek caiz olmasın? O varlık, ne zâtından dolayı ve ne de başkasından dolayı olmaksızın vardır. Aksine zâtı ve mahiyeti yokluğu kabul etmekle beraber aslî olarak bir şeyden dolayı olmaksızın meydana gelmiştir. Dolayısıyla o, aslî olarak herhangi bir sebep olmaksızın meydana gelmesinden dolayı, sebebe ihtiyaç duymamaktadır ve yokluğu kabul eden hakikatinden dolayı da “zâtıyla zorunlu varlık” değildir. Bu kısım iptal edilmediği zaman, kendisiyle zorunlu varlık konusundaki probleminizi çözemezsiniz.”¹⁰³⁵

Râzî, zorunlu kavramının tahlilinden hareketle yönelttiği itirazların benzerini mümkün kavramıyla ilgili olarak da yöneltir. Bu sebeple Râzî, imkân delilinin ifade ettiği “mümkünün varlığı kendi zâtından gelmediğine göre bu varlık başkasından gelmeli” şeklinde ifade edilen kısmına bazı itirazlar yöneltmektedir.

Râzî'ye göre burada iki hüküm vardır. Birincisi mümkünün varlığı kendinden değildir, ikincisi de mümkünün varlığı kendinden değilse başkasından gelmektedir. Birinci hüküm varlığı ve yokluğu kendinden dolayı olmayan mümkünün, varlığının kendinden olmadığını ifadeyle bir tekrar ve faydasız bir şeyle iştigal etmektedir. İkincisinde ise fazladan bir açıklama gerekmektedir. Çünkü “mümkünün varlığı kendindendir.” önermesinin çürük olması mümkünün varlığının başkasından olmasını gerektirmez. Arada bir bağ kurulmaktadır. Oysa pekâlâ mümkünün varlığının ne kendinden ne de başkasından gelmediğini söyleyebiliriz. Buna göre varlığın başkasından geldiğini söyleyebilmek için itirazın çürütülmesi ve varlığının başka bir şeyden gelmediği iddiasının çürütülmesi gerekir. Bu durumda ya mümkünün varlığının zarurî olduğu söylenecektir ya da mümkünün varlığının kendinden olmadığından onun

¹⁰³⁵ Râzî, *el-Metâlibü'l-‘âliye*, I/281-282.

varlığının başkasından geldiğine sıçramak için başka bir delil getirilmelidir. Râzî'ye göre bu konuda İbn Sînâ'nın bir şey söylememesi manidardır.¹⁰³⁶

Râzî kendi formülüyle mümkün varlığın bir tercih ediciye ihtiyaç duymasını şöyle anlatır: Mümkün; yokluk ve varlık kendisine nispetle eşit seviyede olmalıdır. Böyle olan bir şey, varlığını yokluğuna tercih edecek şeyin var olmasından sonra varlığa gelebilir. Bu tercih edişin, mümkün varlığın varlığını önceleyecek başka bir şeyin özelliği olması gerekir. Böylece bu tercih edicinin yeri, mümkün varlığın varlığı olmayacaktır. Çünkü bu tercih ediş şayet mümkünün varlığının sıfatı olsaydı kendi varlığından sonra olması gerekirdi – oysa tercih edicinin onun varlığından önce olduğu ifade edilmişti –. Böylece kısır döngü meydana gelir ki bu da imkânsızdır. Dolayısıyla tercih edicinin başka bir şeyin sıfatı olması gerekir ki işte bu da müessirdir. Böylece her mümkün varlığın müessire ihtiyacı olduğu ortaya çıkar.¹⁰³⁷

Mümkün varlığın bir sebebinin ya da Râzî'nin formülüyle bir tercih edicisinin olması gerektiği ortaya çıktığına göre sebepler zincirinin sonsuza gidişinin çürüklüğünü ele almak gerekir. Bu nedenle İbn Sînâ ve Râzî'nin Zorunlu Varlığın ispatı çerçevesinde bir başka mukaddimesi sonsuz zincirlemenin (teselsül) çürütülmesidir. İbn Sînâ'nın anlayışı doğrultusunda ve Râzî'ye göre de zincirleme ve kısır döngü çürütülmeden felsefî anlamda Zorunlu Varlık'ın ispatı mümkün değildir. Çünkü sonsuza giden zincirleme, varlığın başlangıcı ve ilkesinin olmaması anlamına gelmektedir. Oysa filozoflara göre Zorunlu Varlık varlığın ilk fâil ilkesi, kelamcılara göre ise sonradan olan varlığın yaratıcısıdır.

Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın teselsülün çürütülmesinden önce yapması gereken şey, etken sebebin sebep olduğu şeye zamansal bir öncelikle caiz olmadığını açıklamak olmalıydı. Çünkü müessir sebebin sebep olduğu şeye zamansal bir öncelikle mütekaddim olması caiz ise herhangi bir mümkünün kendinden bir önceki ve kendinde bir sonraki başka bir şeye isnad edilmesi imkânsız olurdu. Oysa İbn Sînâ bunu imkânsız görmemektedir. Dolayısıyla Zorunlu Varlık'ın ispatı için teselsülün çürütülmesi niye gerekli olsun ki? Sebebin sebep olduğu şeyle birlikte varlığının gerekli olduğuna delil getirilebilirse, bir sebepler zincirinin varlığında sebepler ve sebeplilerin tümüyle birlikte var oldukları söylenebilir. Oysa İbn Sînâ açısından sebebin sebepliden önce gelmesi ve sebep ve sebeplilerin birlikte bulunması imkânsız değildir.¹⁰³⁸

¹⁰³⁶ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.295; *el-Metâlibü'l-âliye*, I/281-282; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, III/93.

¹⁰³⁷ Râzî, *el-Erba'in*, I/105.

¹⁰³⁸ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.296.

Bu itirazları nakleden Tûsî, Râzî'nin "bir şeyin zaman olarak kendinden önce bulunan bir sebebe dayanması yokluğa dayandığı gerekçesiyle imkânsızdır" şeklindeki ifadelerini sözde bir değerlendirme olarak görür. Ona göre Râzî'nin değerlendirmesi ancak "zamansal olarak neden yok olduktan sonra nedenlilerin bekasının da imkânsız" olduğunu söylemekle doğru olabilir. Çünkü zincirdeki her halka iki zamanda baki kalabilirse bunlardan birinci zamanda kendinden önceki bir illetin illetlisi ve ikinci zamanda da kendinden sonraki bir illetlinin illeti olmuş olur. Böylece her mümkün kendinden önceki bir başkasına bağlanmış olur yoksa ilke değil. Râzî'nin söylemek istediği ona göre budur.¹⁰³⁹

Bu itirazlardan sonra Râzî, sonsuza giden zincirlemenin çürütülmesi için üç kanıt ileri sürer: Birinci kanıt mümkün, imkânsız ve zorunlu kavramlarının tahliline dayanmaktadır. Mümkün kendisi olması bakımından hakikati mümkün olarak devam edendir. Diğer bir ifadeyle kendisine varlık ve yokluğun yüklenmesi doğru olabilir.¹⁰⁴⁰ Buna göre her varlık ya zorunludur ya da mümkündür. Varlıkların bütününün zorunlu olması imkânsızdır. Çünkü bütün, ancak kendisindeki mümkün parçalardan meydana gelir. Dolayısıyla mümkünlerden meydana gelen ve varlığı mümkünlere bağlı olan öncelikle mümkündür. Bu bütünün bir sebebi olmalıdır. Bu sebep, bütünün kendisi ya da bir parçası ya da onun dışında bir şey olabilir. Bütünün kendisine sebep olması söz konusu olamaz. Bütüne dâhil olan bir parçanın bütüne, diğer parçalarına ve kendisine sebep olması da kısıröngü nedeniyle düşünülemeyeceğine göre sebep bütünün dışında aranmalıdır. Bütünün dışındaki sebep, mümkün olamaz çünkü bu durumda mümkünler bütününe dâhil olacaktır. O halde mümkünlerin sebebi onların dışında ve mümkünler bütününe dâhil olmayan kendi zâtıyla zorunlu bir varlık olmalıdır. Çünkü kendisini kesen bir uçta sona eren her şey, sonludur. O zaman sebepler ve sonuçlar sonludurlar ve bütün bunlar zâtıyla Zorunlu Varlıkta son bulur.¹⁰⁴¹ Râzî'nin zincirlemenin çürütülmesi için ileri sürdüğü ikinci ve üçüncü kanıt da nedenlerin ilişkileri üzerinden benzer süreçlerle anlatılmaktadır.¹⁰⁴²

Zâtların imkânının dayandığı mukaddimelerden biri de kısıröngünün (devr, devr-i bâtl) çürütülmesi gerekliliğidir. Kısıröngü, mümkün iki varlıktan her birinin diğerinin varlığı için illet olmasıdır. Bir başka şekilde Râzî'nin en güçlü olarak nitelediği delilin anlatımıyla¹⁰⁴³ kısıröngü, birinci nedenin ikinci nedene ve ikinci nedenin de birinci nedene doğrudan ya da

¹⁰³⁹ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III/22.

¹⁰⁴⁰ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.294-295.

¹⁰⁴¹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/596-598; *Muhassal*, s.149, 201; *el-Metâlibü'l-âliye*, I/141 vd.

¹⁰⁴² Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/602; *el-Erba'in*, I/118-121.

¹⁰⁴³ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I/138.

dolaylı muhtaç olmasıdır. İki nedenden her birinin nedeni diğeridir ya da birinci, ikincinin nedeni olmaksızın birincinin varlığının nedeni ikincinin varlığıdır. Bu durumda bir şey kendine muhtaç olacaktır. Çünkü kendini meydana getirenin nedeni yine kendisi olacaktır.¹⁰⁴⁴

b) Sıfatların İmkânı: İsbât-ı vâcibte ikinci yol sıfatların imkânı üzerine kuruludur. Bu delilin ifadesi şu şekildedir. Cisimler mahiyet ve hakikatlerinde eşittirler. Durum böyle olunca herhangi bir cismin özelliği olan her sıfat ile diğer cisimlerin de sıfatlanması mümkündür. Buna göre kendine özel bir sıfat alabilmesi için cisimlerden her birinin bir tercih ediciye ve tahsis ediciye ihtiyacı vardır.

Râzî'ye göre bu delilin üç mukaddimesi vardır: Cisimler mahiyetlerinin tamamında eşittirler. Cisimler zâtlarında ve hakikatlerinde benzer olduklarına göre, cisimlerden herhangi biri için doğru olan diğerleri için de doğru olmalıdır. Var olan her cismin belirli bir hacmi belirli bir şekli, sertliği ya da yumuşaklığı vardır.¹⁰⁴⁵

c) Cevher ve Cisimlerin Hudûsü: Cisimler sonradan yaratılmıştır, her sonradan yaratılanın bir yaratıcıya ihtiyacı vardır. Dolayısıyla cisimler yaratıcıya muhtaçtır.¹⁰⁴⁶ Kelamcılara ait olan hudûs delili atomculuk fikrine dayanmaktadır. Buna göre atomlar ve arazlar iki zamanda varlığını sürdüremeyen varlıklar olarak geçici varlıklardır. Arazlar iki zamanda varlığını sürdürememekte, atom da geçici olan araza mahal olmadığı için aynı şekilde değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bunların varlığını yaratacak olan geçici olmayan kalıcı bir varlığa ihtiyaç vardır. İnsan bir bina, gördüğünde onun mimarının, bir yazı gördüğünde onun yazanının olduğunu bilir.¹⁰⁴⁷ Râzî de kelamcıların hudûs delilini insan fitratının bu basit mantığıyla bilmesine; çocuk ve hayvanların dahi bu mantıktan hareketle bir şey varsa onun nedeninin olmasına atıf yaparak açıklamalarına atıf yapar. Ancak ona göre aynı fitrat bir şeyin yoktan yaratılamayacağını da söyler. Ona göre kelamcılar bir yaratıcıya ihtiyaç duyma konusunda bu basit mantığa dayanırken, aynı mantığı zaman ve maddeye ihtiyaç duyma konusunda yapmamaktadırlar. Bu ise bir çelişkidir. Bunun dışında Râzî'ye göre hudûs delili kadim bir yaratıcıyı ispat etmede de yetersiz kalmaktadır.¹⁰⁴⁸ Konuyla ilgili bazı tartışmalar kıdem ve hudûs başlığıyla ele alındığı için ve Râzî'nin kelamcıları eleştirileri konumuz

¹⁰⁴⁴ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/602-603; *el-Mulahhas*, vr.92b vd.; *Muhassal*, s.149; *el-Metâlibü'l-âliye*, I/136 vd.; *el-Erba'in*, I/117.

¹⁰⁴⁵ Râzî, *el-Erba'in*, I/121-124; *Me'âlimu 'usûli'd-dîn*, s.42.

¹⁰⁴⁶ Râzî, *el-Erba'in*, I/124-129.

¹⁰⁴⁷ Bâkılânî, *Temhîdû'l-evâil*, s.41 vd., 43.

¹⁰⁴⁸ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I/207-209.

olmadığından burada onun hudûs delili yerine imkân delilini önermesinin temelinde onun hudûs deliline yönelttiği bu eleştirilerin yattığını ifade etmekle yetinebiliriz.¹⁰⁴⁹

d) Sıfatların hudûsü: Bu delil de kendi içinde enfüsî delil ve afakî delil olmak üzere ikiye ayrılır. Enfüsî delil insanın nutfeden aşama aşama yaratılışı gibi insanın kendi varlığındaki delillerden hareketle Allah'ın varlığını bilmesidir. Afakî delil ise unsurlara, madenlere, bitkilere, hayvanlara, göksel varlıklara, gezegen ve yıldızlara bakarak Allah'ın varlığının araştırılmasıdır. Râzî, ihkam ve itkan olarak isimlendirdiği akıllara tesir eden ve kalpleri etkileyen bu tür delillerin Kur'an'da zikredildiğini ve bu delilleri *Esrârü't-tenzîl ve esrârü't-tevîl* adlı eserinde genişçe ele aldığını belirtir.¹⁰⁵⁰

Bu son kısım ile paralel olmak üzere İbn Rüşd tarafından âlemin düzen ve nizamından hareketle kullanılan ihkam ve itkan delili, Râzî tarafından da Allah'ın ispatında kullanılan delillerden biridir. Diğer yandan imkân ve hudûs delillerinin birleşiminden oluşan “Âlem hâdistir. Hâdisin varlığı ve yokluğu caizdir, yani varlığı ve yokluğu akla göre eşit olan mümkündür. Onun yokluğunu varlığına tercih edecek bir tercih edici gerekmektedir. Bu tercih edicinin zatından dolayı varlığının caiz olması imkânsızdır, aksi takdirde onun da başka bir tercih ediciye ihtiyacı olurdu. İmkânsız olan teselsül gerçekleşirdi. Sonuç itibarıyla, sözün zatından dolayı zorunlu varlık olan bir tercih edici de son bulması gerekir.” şeklinde özetlenebilecek karma bir delilin de Râzî tarafından kullanıldığını belirtebiliriz.¹⁰⁵¹

Râzî, akla dayanan bu deliller dışında Allah'ın varlığına ulaşmada zaman zaman tasavvufî yorumlar da yapmıştır. Örneğin Allah'ın Hz. Musa'ya hitaben “hemen pabuçlarını çıkar!” buyruğunu Râzî, mistik bir şekilde yorumlamaktadır. Buna göre pabuçlar, “bu maddî âlem muhdestir veya mümkün varlıktır. Muhdes ve mümkün olan her varlığın mutlaka bir müdebbiri, bir müessiri, bir sanii vardır.” şeklindeki kalamî delilin iki mukaddimesine işaret edilmektedir. İnsan kalbini ve gönlünü bu tür mukaddimlerle meşgul etmek yerine artık maksuduna ulaştıktan sonra geriye dönüp bakmamalı ve marifetullahı gark olmalıdır. Râzî'ye

¹⁰⁴⁹ Râzî'nin kelimcileri eleştirisiyle ilgili üç başlık için bk. Kaya, Veysel, “Fahrüddin Râzî'nin Sünnî Eş'arî Kelâmına Yöneltilmiş Eleştiriler”, *Marife*, y.5, sy.3, Kış 2005, Konya 2006; s.247-257.

¹⁰⁵⁰ Râzî, *el-Erba'în*, I/129-131; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/470; bk. Râzî, *Esrârü't-tenzîl ve envârü't-tevîl* (thk. Mahmûd Ahmed Muhammed, Baba Ali Şeyh Ömer, Salih Muhammed Abdülfettah) Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâik, Bağdad 1990.

¹⁰⁵¹ Huleyf, Fethullah, *Fahrüddîn er-Râzî*, Dârü'l-Câmiâtü'l-Mısriyye, İskenderiyye 1976, s.108.

göre sanki Allah, Hz. Musa'ya hitabında “sen marifetullahın denizi ve onun ulûhiyetinin ummanı, deryası demek olan mukaddes bir vadiye ulaştın” buyurmaktadır.¹⁰⁵²

3.1.2. Zorunlu Varlığın Zâtı

Râzî Allah'ın diğer varlıklardan ayrılan bir zâtı olduğu konusunda hem İbn Sînâ'dan hem de mütekellimlerden ayrıldığını ifade etmektedir. İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık ile ilgili düşüncelerine eleştirileri Zorunlu Varlık'ta varlık ve mahiyet ayrımı çerçevesinde gelecektir. Ancak onun Tanrı'nın kendine mahsus hakikatinin olup olmadığı ile ilgili düşüncelerini kısaca ele almak gerekmektedir.

Râzî kelamcılarının çoğunun¹⁰⁵³ zâtların zât olmak bakımından eşit olduklarına ve zâtları birbirinden ayıran şeyin zâtlı kaim olan sıfatlar olduklarına inandıklarını nakleder. Tartışmanın temeli Râzî'ye göre özetle şudur ki her bir zât, kendine ait mahsus zâtının varlığında diğerlerinden başkadır. Ancak bu çeşitli hakikatlerin, onları zâtlar kılan tek bir selbî lazımı olması gerekir ve çeşitli nesnelerin tek bir selbî lazımda ortak olmaları imkânsız değildir. Karşıt görüşlüler ise zâtların zât oluşlarında ortak olduklarını ancak onlardan her birini diğerlerinden ayıran muayyen bir sıfatın var olması gerektiğini belirtiyorlar. Râzî ise bunun imkânsız olduğunu çünkü eşit zâtların farklı lazımlarının olmasının mümkün olmadığını belirtmektedir.¹⁰⁵⁴

Buna göre kelamcılar Allah'ın bir zât olduğunu ve cismin de bir zât olduğunu ve onun zâtının cisimlerin zâtından ayıran şeyin Allah'a ait ona özgü sıfatları olduğunu belirtmektedirler. Râzî ise Allah'ın eksikliklerden münezzehe olan zâtının tek ve bütün terkip yönlerinden diğer varlıkların zâtından münezzehe olduğunu ifade eder. Bu zât, zâtlığı ve taayyünü ile herhangi bir ilave sıfata ihtiyaç duymaksızın diğer zâtlardan başkadır. Çünkü Allah Teâlâ'nın gerçekliğine mahsus olan hakikat, eğer mümkünlerin hakikatine eşit olsaydı, bu durumda bir hakikat için geçerli olan bütün hakikatler için de geçerli olacağından, diğerlerinden ayıran sıfatı tercih ve tahsis edecek biri olmadan gerçekleşiyorsa; bu, mümkünler için imkânsızdır. Eğer bir tercih ediciyle diğerlerinden ayıran özel bir sıfat alınıyorsa bu da sonsuza giden bir zincir ya da kısır döngüye düşülmeksizin gerçekleşemez. Sonuç itibarıyla Allah'ın zâtının zâtlık konusunda diğer zâtlara eşit olduğu ve onun zâtını diğer zâtlardan ayıran şeyin

¹⁰⁵² Ceylan, Yasin, *Theology and Tafsîr in the Major Works of Fakhr al-Dîn al-Râzî*, International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), Kuala Lumpur 1996, s.85-86.

¹⁰⁵³ Tûsî, söz konusu kelamcılarının başta Ebû Hâşim olmak üzere Mutezili kelamcılar olduğunu ifade etmektedir. *Telhisü'l-Muhassal*, s.154.

¹⁰⁵⁴ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/317.

ayrılığını sağlayan özel bir sıfat olduğuna dair kalamcıların sözü imkânsız sonuçları olan bir sözdür. Bu nedenle Allah'ın hakikatinin kendisiyle ve taayyünüyle diğer bütün mahiyetlerden ve hakikatlerden ayrı olduğunu kabul etmek gerekmektedir.¹⁰⁵⁵ Râzî, söz konusu kalamcılar karşısındaki konumunun İbn Sînâ için de geçerli olduğunu ifade etmektedir. Çünkü;

“İbn Sînâ Allah'ın mahiyetinin varlığının aynısı olduğunu ve varlığın bütün varlıklar arasında ortak bir isimlendirme olduğunu iddia etmektedir. Yine Allah'ın mümkünlerden selbî bir kayıtla ayrıldığını, Allah'ın varlığının mahiyetlerden hiçbirine arız olmadığını, diğer varlıkların ise (mahiyetlere) arız olduğunu iddia etmektedir.”¹⁰⁵⁶

İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın varlığı dışında bir mahiyetinin olmadığını ifade etmektedir ve bu ona göre Allah'ın illeti olmaması ve birliği ile ilgilidir. Mümkün varlıklarda varlık-mahiyet ayrımı ise mümkünlerin ontolojik gerçekliklerinden (vücûd) farklı olarak bir de kavramsal gerçekliklerinin (mahiyet) olduğunu ifade etmek içindir. Mahiyet ontolojik gerçekliğe sahip tek tek tikellerin akledilir özünü oluşturur. Bir mahiyetin varlığa gelmesi bir sebebi gerektirir. Bu durumda varlık ve mahiyet ayrımı yapılabilen her mevcut malûldür. Eğer zorunlu varlığın bir mahiyeti olsaydı onun da malûl olması gerekirdi. Oysa “Onun inniyyeti (varlığı) mahiyetinin aynısıdır.” Dolayısıyla varlığı dışında bir mahiyeti yoktur. Mahiyet sahibi olan mümkünlere varlık ondan taşmaktadır. Zorunlu Varlık, yokluk ve diğer vasıfların kendisinden olumsuzlanması şartıyla mücerret varlıktır. Onun varlığında hiçbir ziyadelik söz konusu değildir. Mahiyeti olmadığı için, cinsi yoktur. Cinsi olmayanın faslı yoktur. Cinsi ve faslı olmadığından bir tanımı yoktur. Ona burhan getirilemez, çünkü onun illeti yoktur.¹⁰⁵⁷

İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'ın varlığından ayrı bir mahiyeti yoktur. Zorunlu Varlığın varlığının, mahiyetin ya da onun dışındaki bir şeyin gerektirmesiyle mahiyete ârız olduğu kabul edilirse; bu durumda mahiyetin kendisinin sebep olabilmesi için kendi varlığından önce bir varlığının olması gerekir. Bir şeyin mahiyeti onun sıfatlarının sebebi olabilir. Ya da bir sıfat başka bir sıfatın sebebi olabilir. Ancak mahiyet ya da başka bir sıfat varlığın sebebi olamaz. Çünkü sebep varlığı önceler ve mahiyetin sebep olması kendi varoluşundan önce bir varlığının olması anlamına gelecektir. Bu Zorunlu Varlık'ın mahiyetinin olmaması anlamına

¹⁰⁵⁵ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I/315; *el-Erba'în*, I/138 vd.; *Me'âlimu 'usûli'd-dîn*, s.49; *Muhassal*, s.154.

¹⁰⁵⁶ Râzî, *Muhassal*, s.154.

¹⁰⁵⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, II/88-92.

gelir. Mümkün varlıklardaki bütün mahiyetlere varlık dışarıdan arız olur. Bu mahiyetlere varlık, Zorunlu Varlık'tan feyezana eder.¹⁰⁵⁸

Râzî ilk kalamî eseri *el-İşâre fî ilmi'l-kelâm*'da âlemin yaratılışı ve rüyettullah konusunu Allah'ın varlığının hakikatının aynısı olması ve varlığının mahiyetine eklenmiş olması görüşlerinin her ikisiyle de ispat etmektedir. Her iki görüşe dayanan bu kararsızlığı için de "Allah gerçeğin yüzünden perdeyi kaldırıncaya kadar bu konuda tevakkuf edenlerdeniz." demektedir. Aynı kararsızlığın *el-Mesâilü'l-hamsûn fî usûliddîn* adlı eserinde de devam ettiğini görürüz. Râzî burada İbn Sînâ'nın görüşünü kısaca özetler ve ardından usûl âlimlerinin delillerini naklettikten sonra bu meselenin özet tarzındaki eserinde ele alınmayacak kadar ince bir mesele olduğunu belirtir.¹⁰⁵⁹

Râzî'nin varlık-mahiyet ayrımıyla ilgili eleştirileri *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'den başlayarak orta dönem eserleri *Şerhu'l-İşârât*, *el-Mulahhas* ve *Nihâyetü'l-'ukûl*'da; son dönem eserleri *el-Metâlibü'l-'âliye* ve *Me'âlimu 'usûli'd-dîn*'de tekrarlanmıştır. Bu eserlerde eleştirinin dayandığı temel, bazı kalamcılarının ve Mutezile'den Ebû Haşim Cübbâî'nin görüşüdür. Buna göre varlık, zorunlu ve mümkünde aynı anlama gelip müşterektir ve her ikisinde de mahiyete eklenen bir arazdır. Râzî *Muhassal*'da ise Eş'arî ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'ye atfedilen görüşü temel almaktadır.¹⁰⁶⁰

Allah'ın varlığından ayrı bir mahiyeti var mıdır? Onun varlığı mahiyetine eklenmiş midir? İbn Sînâ ve Râzî'ye göre, varlık ve mahiyetin ayrılığı, söz konusu mahiyetin varlığından ayrı olarak düşünölüp düşünölemeyeceği ile bilinebilir. Örneğin, dış dünyada var olup olmadığı bilinmeden bir üçgen tasavvuru mümkündür.¹⁰⁶¹ Varlığı da yokluğu da düşünölebilen mümkün varlıklarda mahiyetin varlıktan ayrı olduğu ve varlığın mümkün varlıkların mahiyetine arız olduğu konusunda İbn Sînâ ve Râzî arasında bir farklılık yoktur.¹⁰⁶² Râzî varlığın manevi müşterek olmasından hareketle varlık ile mahiyetin zorunlu ve mümkün bütün varlıklarda ayrı olduğuna hükmederken, Râzî'ye göre İbn Sînâ varlığın manevi müşterek olduğu fikrini zorunlu varlık için uygulamayarak onun varlık ve mahiyetin aynı olduğuna

¹⁰⁵⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, III/30-34; *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, II/88-92.

¹⁰⁵⁹ Râzî, *el-Mesâilü'l-hamsûn fî usûli'd-dîn* (thk. A. Hicâzî es-Sekâ), el-Mektebü's-Sekâfî li'n-Neşr, Kahire 1989, s.32.

¹⁰⁶⁰ İcî, *el-Mevâkıf*, s.48.

¹⁰⁶¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, III/15; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/115; *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât: Mantık*, I/53-55.

¹⁰⁶² Râzî, *el-Erba'în*, I/146-147.

hükmetmiştir.¹⁰⁶³ İşte önce Gazzâlî'nin daha sonra da Râzî'nin filozoflara varlık konusunda en sert eleştirilerinin odaklandığı nokta, zorunlu varlığın varlığından başka bir mahiyetinin olmadığı anlayışıdır. “Allah’ın mahiyeti” yerine kelamcılar, genelde “Allah’ın hakikati” veya Râzî'nin ifadesiyle “hakikat-ı mahsûse” ifadelerini kullanır.¹⁰⁶⁴

Râzî'nin eleştirilerine kaynaklık etmesi açısından Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'de filozofların Allah’ın hakikatının olmadığına dair görüşlerine yönelttiği bazı eleştirilere değinmek gerekmektedir. Gazzâlî'nin ilk eleştirisi iddianın ortaya konulmasına ve kanıtlanmasına ilişkindir. Asıl eleştirisi ise mahiyeti ve hakikati olmaksızın varlığın kavranmayacağıdır. Nasıl ki salt yokluk varlığa izafe edilmeden kavranamazsa salt varlık da özellikle bir tek hakikat olarak belirlendiğinde (taayyün) belirli bir hakikate izafe edilmeksizin kavranamaz. O halde varlık nasıl olur da hakikati bulunmaksızın anlam bakımından başkasından ayrı bir tek hakikat olarak belirlenebilir. Çünkü mahiyetin kaldırılması hakikatin kaldırılmasıdır. Varlığın hakikati kaldırılınca varlık da kavranamaz. Bu yaklaşım “mevcut olmayan vücûd” demek gibi bir durumdur. Yine Gazzâlî'ye göre filozofların Tanrı'nın mahiyeti ile ilgili sözlerinin sonu salt inkârdır. Çünkü mahiyetin inkârı hakikatin inkârıdır. Hakikatin inkârından sonra ise geriye yalnızca varlık lafzı kalmaktadır. Çünkü varlık sözü, mahiyete izafe edilmediği zaman aslında onun isimlendirdiği bir şey yoktur.¹⁰⁶⁵

İbn Sînâ'nın Allah’ın varlığının mahiyetine zait olmadığı konusunda dayandığı delil Râzî'nin anlatımıyla şöyledir:

“Şayet Allah Tebâreke ve Teâlâ'nın varlığı, mahiyetine zaid olsaydı, o mümkün olurdu. Çünkü onun varlığı bu takdire göre onun mahiyetinin sıfatlarından bir sıfattır. Sıfat da mevsuf olmaksızın karar kılmaz. Dolayısıyla onun varlığı mahiyetine muhtaç olur. Başkasına muhtaç olan her şey mümkündür. Sabit olmuştur ki şayet onun varlığı mahiyetine zaid olsaydı, mümkün olurdu ve mümkünün sebebe muhtaç olduğu bilindiğine göre onun bir sebebi olması gerekirdi. İşte bu sebep, ya mahiyetidir ya da onun dışında bir başka şeydir. İkincisi [yani mahiyetinden başka bir şeyin sebebi olması] batıldır. Çünkü Allah’ın varlığı başka bir şeyden alınmış olsaydı

¹⁰⁶³ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.305.

¹⁰⁶⁴ Örnekler için bk. Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/493; *el-Metâlibü'l-âliye*, II/91; *el-Erba'in*, I/95; Hakikat-ı mahsûse'nin insan tarafından bilinip bilinmeyeceği Râzî'nin bütün eserlerinde ele alınan konulardan biridir ve Râzî, Allah’ın mahiyetinin beşer tarafından bilinmeyeceğini, hakikat-ı mahsûsenin beşer idrakinin dışında olduğunu ifade etmektedir. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I/48; *Acâibü'l-Kur'an*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut 1984, s.124 vd.; *Esrârü't-tenzil ve envârü't-tevil*, s.136-143; *Şerhu esmâillâhi'l-hüsnâ* (thk. Taha Abdurrauf Sa'd) Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1984, 102-103; *el-Erba'in*, I/307-311; Abrahamov, Binyamin, “Fahr al-Din al-Râzî on the Knowability of God's Essence and Attributes”, *Arabica*, Avril 2002, XLIX/2 Brill, Leiden 2002.

¹⁰⁶⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s.190-192.

Bârî Teâlâ malûl ve başka bir müessire muhtaç olurdu. Allah bundan çok çok ulvî ve yücedir. Birincisi [yani mahiyetin sebep olması] de aynı şekilde batıldır. Çünkü Allah'ın mahiyeti, şayet varlığının illeti olsaydı, (mahiyet) zorunlu olarak varlıkta kendine tekaddüm etmiş olurdu. İlet, varlıkta malûlû önceler. O zaman zikredilen muhal durum gerekir.”¹⁰⁶⁶

Râzî *Muhassal*'da “Kendisiyle Zorunlu Varlığın Varlığı Mahiyetine Zait Değildir.” başlığıyla İbn Sînâ'nın bu görüşlerini tekrarlamaktadır. Burada Râzî Zorunlu Varlık'ın varlığının mahiyetine zait olmadığını şöyle açıklar: Eğer Tanrı'nın varlığı, mahiyetine muhtaç ise o zâtıyla mümkün ve bir müessire muhtaç olur. Bu müessir, mahiyetinin dışında bir şey ise Zâtıyla Zorunlu Varlık, başkasıyla zorunlu olmuş olur. Eğer onun mahiyeti, zorunluluğun zorunluluğunda bir durum ise ya bir varlık olacak ya da olmayacaktır. Birincisi yani başka bir varlık olması imkânsızdır. Çünkü eğer mahiyeti bir varlık olarak var ise tek bir varlık olarak mahiyet kendi kendisinin sebebi olacaktır. Yok, eğer mahiyet başkası sebebiyle var olursa mahiyet iki defa var olmuş olacaktır ki bu sonsuza kadar zincirleme böyle gidecektir. Diğer yandan Zorunlu Varlığın sebebi yokluk ise bu da yok olan bir şeyin sebep olmasını gerektirir ki bu da imkânsızdır.¹⁰⁶⁷

Râzî Zorunlu Varlık'ın varlığının mahiyetine zait olmadığına dair bu delile bir itiraz nakletmektedir. Bu itiraz, Tûsî'nin de işaret ettiği gibi esasında Râzî'nin diğer eserlerinde savunduğu görüştür. Râzî diğer eserlerindeki görüşlerinin özeti mahiyetindeki itirazı şu şekilde ifade etmektedir: Yokluğun mahiyete dâhil olması nedeniyle mahiyetten varlığın olumsuzlanmasına gerek yoktur. Çünkü mahiyet, mahiyet olması bakımından ne mevcut ve ne de madumdur. Bu mümkünün mahiyetinin varlık şartı olmaksızın başka bir varlığı kabul etmesine benzer. Eğer böyle kabul edilmezse teselsülden kaçınılamaz. Aynı şekilde varlığı kabul edenin madum olması gerekmez. Aksi halde tek bir şeyin tek bir vakitte hem var hem yok olması gerekir. Diğer yandan Zorunlu Varlık'ın varlığı bilinebilir ama mahiyeti bilinemez. Bilinen bilinmeyenin başkası olduğuna göre varlık mahiyetten başkadır.¹⁰⁶⁸

İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın varlığının mahiyetine arız olmadığı düşüncesine karşı Râzî'nin eleştirilerini sıralamak istiyoruz. Bu eleştiriler İbn Sînâ'nın görüşünün bir eleştirisi olduğu kadar Râzî'nin Zorunlu Varlığın varlığının mahiyetine zaid olduğu şeklindeki kendi görüşünün de delillerini oluşturmaktadır:

¹⁰⁶⁶ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.305-306; krş. İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, II/91.

¹⁰⁶⁷ Râzî, *Muhassal*, s.67.

¹⁰⁶⁸ Râzî, *Muhassal*, s.67; Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, s.67.

1. Eleştirisi: Râzî ilk eleştirisini varlığın varlık olma konusunda mümkünlerle eşit olması anlayışına yani varlığın zorunlu ve mümkün varlıklarda manevî müşterek olmasına dayandırmaktadır. Buna göre varlık, zorunlu ve mümkün varlıklar arasında müşterek bir kavram olduğuna göre varlık mahiyet ilişkilerinde üç ihtimal söz konusudur: varlık ya mahiyete arız olandır, ya mahiyete arız olmayandır, ya da hiçbirisi değildir.

a) Eğer varlık mahiyete arız ise bütün varlıklarda arız olması gerekir. Mümkün ve zorunluda varlık aynı anlama geliyorsa mümkünde geçerli olan arız olma zorunluda da geçerli olmalıdır. Çünkü tek bir hakikatin lazımı aynı sonucu doğurur. Dolayısıyla varlık, mümkün varlıklarda mümkünün Zorunlu Varlıkta da onun mahiyetinin bir sıfatı ve arazı konumunda olur ki istenen budur.

b) Varlık, eğer mahiyetlere arız olmuyorsa, yine varlığın zorunlu ve mümkün varlıklarda manevî müşterek olması nedeniyle bütün varlıkta mahiyetine arız olmaması gerekir. Dolayısıyla mümkünlerin varlığının da mahiyetlerine arız olmaması gerekir. Oysa mümkünün varlığını zorunlu kılacak böyle bir durum kabul edilemez.

c) Varlık mahiyete ne arız olandır ve ne de arız olmayandır şeklinde bir hüküm ise üçüncü bir başka sebebi gerektirir. Böylece Zorunlu Varlık dış bir sebep olmaksızın gerçekleşemez. Varlığın mahiyete arız olması ya da olmamasına hükmedilmediği zaman bu onun varlık haline de yokluk haline de müsait bir imkân olacağından Zorunlu Varlık, Zorunlu Varlık olmaktan çıkar.¹⁰⁶⁹

2. Eleştirisi: Râzî'nin ikinci eleştirisi varlık ve mahiyetin bilinebilirliği üzerine kuruludur. İbn Sînâ beşerî aklın Tanrı'nın zâtını idrak edemeyeceğini, oysa varlığın ilksel tasavvurla mutasavver olduğunu söylemektedir. Bu, Tanrı'nın bilinmeyen hakikatinin bilinen varlığından başka olduğuna hükmetmektir. Eğer varlık ve mahiyet Tanrı'da aynı ise bilinme ve bilinmeme zıtlığı nasıl izah edilecektir? Râzî, İbn Sînâ'ya ait dört mukaddimeyi şöyle ortaya koyar: "Varlık, apriori olarak bilinir. Tanrı, mücerred varlıktır. Tanrı'nın varlıktan başka bir mahiyeti yoktur. Tanrı'nın hakikati bilinemez." Râzî bu noktada şunu sorar: Nasıl oluyor da İbn Sînâ'ya göre biz varlıktan başka bir mahiyeti olmayan Tanrı'nın varlığını apriori olarak biliyoruz. Ama varlıktan başka bir mahiyeti olmayan Tanrı'nın hakikatini bilmiyoruz. İbn Sînâ, ya Tanrı'da varlık ve mahiyetin aynı olduğu düşüncesinden vazgeçmek zorunda, ya Tanrı'nın hakikatinin beşer tarafından bilinemeyeceği iddiasından vazgeçmek zorunda ya da varlığın apriori olarak

¹⁰⁶⁹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.306; *el-Erba'în*, I/144-145; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/121-122; *el-Metâlibü'l-âliye*, I/295-296; *el-Mulahhas*, vr.46a; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, III/117; *Me'âlimu 'usûli'd-dîn*, s.48.

bilindiği fikrinden vazgeçmek zorundadır. Nitekim İbn Sînâ, üçgenin varlığının bilinmeden de mahiyetinin bilinebileceğini söyleyerek mümkün varlıkların varlık ve mahiyetlerinin ayrı olduğunu söylemekle kendi ilkelerine uygun bir yaklaşım içindedir.¹⁰⁷⁰

3. Eleştiri: Allah'ın hakikati, selbî kayıtlarla birlikte sadece mücerred varlık ise selbî kayıtlar mümkünlerin varlığının illet olamaz. Çünkü yokluk, varlık için illet olamaz. Selbî kayıtlar illet olamayacağına göre, mümkünlerin illeti olarak geriye sadece mücerred varlık kalır. Mücerred varlık, diğer mümkünlerin varlığına eşit, mümkünlerin varlığı da ona eşit olacaktır. Kısaca Allah'ın hakikati her varlıkta eşit olan mücerred varlıktan ibaret ise Allah'ın varlığı ve hakikati de aynı ise mümkünün varlığı Tanrının varlığına dolayısıyla hakikatine eşit olacaktır. Bu da yanlıştır.¹⁰⁷¹

4. Eleştiri: Filozoflar türsel tabiatın herhangi bir ferdine doğru olanın diğer fertleri için de doğru olduğunu kabul ederler. Türün tek bir tabiatı vardır ve değişiklik göstermez. Bütün arazlarından soyutlanmış varlık da bir tür olarak bir türsel tabiattır. Bu türsel tabiatın lazımları değişiklik göstermez. Mahiyete ihtiyaç duyan bir araz olarak varlık, hangi değişimle ve nasıl oluyor da Allah hakkında kendi kendine bir cevher oluyor. İbn Sînâ tarafından da kabul edilen öncülün bizi götüreceği nokta burasıdır.¹⁰⁷²

5. Eleştiri: Râzî'nin bir başka eleştirisi, İbn Sînâ'nın "*Şayet mahiyet kendi varlığının illeti olsaydı kendi varlığını öncelemesi gerekirdi. Çünkü illet malûle varlığıyla önceldir.*" şeklindeki mukaddimesinedir. Râzî'ye göre illetin malûle önceliği ile illetin malûle etkisi kastediliyorsa bu kabul edilen ve bilinen bir şeydir. Fakat illetin varlığı sebebiyle malûle önceliği ifadesi, illetin ancak varlığından sonra malûlde tesir meydana geleceği anlayışına raci ise bu ispat edilmesi gerekeni delil diye sunmaktır (musadere ale'l-matlub). Râzî'ye göre mahiyetin önce gelen bir başka varlığı olmaksızın, Allah'ın varlığına tesir edici sebep sadece Allah'ın kendi mahiyetidir. Nitekim illetin malûle varlık olarak önceliğini savunan İbn Sînâ mümkünlerin mahiyetlerinin varlıklarını herhangi bir varlıksal önceleme olmaksızın kabul ettiklerini söylemektedir. Aynı şey neden fâil illet olan Tanrı için de söz konusu olmuyor? Diğer yandan İbn Sînâ, bazen bir şeyin mahiyetinin sıfatlarından bir sıfatın sebebi olmasının caiz olduğunu söylemektedir. İlet olan bu mahiyetin varlık olarak sıfatın önüne geçirilmesi caiz

¹⁰⁷⁰ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.259-260, 306-307; *el-Erba'în*, I/146-147; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/124; *el-Metâlibü'l-âliye*, I/301-302; *el-Mulahhas*, vr.46a; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, III/117.

¹⁰⁷¹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.307; *el-Erba'în*, I/145; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/124; *el-Metâlibü'l-âliye*, I/296; *el-Mulahhas*, vr.46a-46b.

¹⁰⁷² Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.307; *el-Erba'în*, I/144-145, 148; *el-Mulahhas*, vr.46b; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, III/117.

değildir. Aksi halde illet, mahiyetin sadece kendisi değil var olan bir mahiyet olurdu. Fakat kabul ediliyor ki illet, mahiyettir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın "mahiyet sıfatlarından bir sıfatın sebebi olabilir" sözü müessirin esere tekaddümünün varlık bakımından olması gerekmediğini göstermektedir.¹⁰⁷³

6. Eleştiri: Bu eleştiri yine varlık kavramının tahliline dayanmaktadır. Râzî'ye göre eğer varlık, varlık olmak bakımından kendi dışındaki bütün şeylere muhtaç olmaksızın kendisiyle kaim ve zâtıyla bağımsız bir şey ise bütün varlıkların aynı şekilde kendi özel varlıklarıyla başkasına muhtaç olmaması gerekir ki bu, bütün şeylerin aslî zorunlu varlık kılınması demektir. Bu varsayımın tersine varlık, varlık olması bakımından kendi kendine yeterli değilse ve başkasına muhtaç ise bu da bütün varlıkların aynı şekilde bağımsız bir varlıklarının olmadığı anlamına gelecektir ki bu da Zorunlu Varlık'ın kendisiyle kaim bir varlık olmasıyla çelişkilidir.¹⁰⁷⁴

7. Eleştiri: Râzî'nin bu eleştirisi daha önce Gazzâlî tarafından ileri sürülen mahiyeti olmadan varlığın anlaşılamayacağı düşüncesinin bir tekrarıdır. Salt varlığı dışında bir hakikati olmayan bir şeyin dış dünyada farz edilmesi mümkün değildir. Akıl bir şeyin dış dünyada var olduğuna hükmedebilmesi için bir mahiyet ve bir hakikat farz etmesi gerekir. Bir hakikati ve bir mahiyeti olmayan salt varlığın dış dünyada farz edilmesi aklın kabul edeceği bir şey değildir. Filozoflar varlığın dış dünyada olan şeyin bizzat kendisi olduğunu, yoksa onu sebebiyle dış dünyada olan şey olmadığını belirtirler. Bütün bunlardan çıkan sonuç mahiyetsiz bir varlığın dış dünyada karar kılamayacağıdır. Bu durumda ne zaman dış dünyada bir şey meydana gelmişse akıl onu belli bir hakikatinin olduğuna hükmeder. Çünkü mahiyetsiz varlık anlaşılamaz. Bu bakımdan varlık mahiyete muhtaç, hem zorunlu hem de mümkün de aynı anlamda olduğuna göre nasıl oluyor da zorunlu tarafında bütün kendi dışındakilere muhtaç olmaması ve onların buna muhtaç olması bakımından kuvvette en üst noktaya ulaşıyor? Diğer yandan da nasıl oluyor da mümkünde dış dünyada ve zihinde mahiyete muhtaç olmak bakımından zayıflığın ve muhtaçlığın zirvesine ulaşabiliyor?¹⁰⁷⁵

8. Eleştiri: Bu eleştiri, Allah'ın başkasında olmayan kendine ait hususiyetleriyle kendi hüviyetine bürünmesi, başkalarından ayrı ve kendine ait özelliği ile belirmesi anlamında onun taayyünü üzerine kuruludur. Buna göre Allah kendisi dışındaki ayniyet kazanmış bütün zâtlardan kendi taayyünü ile ayrılmış bir zâttır. Varlık, varlık olmak bakımından cevher-araz,

¹⁰⁷³ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.308; *el-Erba'în*, I/148.

¹⁰⁷⁴ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I/295.

¹⁰⁷⁵ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I/301-302.

zorunlu-mümkün arasında ortak olan bir hakikattir. Bu durumda Allah'ın zâtı bütün varlıklar arasında ortak olan bir mefhum ise bu imkânsızdır. Çünkü bütün varlıklar arasında ortak olarak tasdik edilen ortak mefhum olan varlık ile bu özel zâtın taayyünü gerçekleşmez. Bu durumda onun özel zâtının varlık olması mümkün değildir. Bu durumda onun taayyünü kendine ait mahiyetiyle olmalıdır.¹⁰⁷⁶

9. Eleştiri: Râzî'nin bu eleştirisi mantıktaki önermenin yapısından hareket etmektedir. Bilindiği gibi önerme konu, yüklem, bağ ve bir modaliteden oluşmaktadır. “Allah zorunlu varlıktır.” önermesinde “Allah” konu, “varlık” yüklem, “tır” bağ, ve “zorunlu” ise modalitedir. Buna göre kendisine vardır diye hükmedilenin oluşu ya varlıktır ya da varlığı olmayan hakikattir. Birincisi yani kendisine vardır diye hükmedilen şeyin varlık olması imkânsızdır. Çünkü buna göre önerme “varlık, varlık oluşu sebebiyle kendisine hükmedilmesi gerektir.” şeklinde ya da “varlık var olandır.” şeklinde totoloji olur. İbn Sînâ'nın kabul ettiği şekilde Tanrı'nın varlığı dışında bir mahiyeti yoksa “Allah vardır.” önermesi, “Duvar duvardır.” ya da “Üçgen üçgendir.” şeklindeki totolojik önermelerden farksızdır. Oysa yüklem konusunun varlığın kendisine yüklenildiği özel bir hakikat ve özel bir mahiyet olması gerekir ki hakikat konu, varlık ise yüklem olsun. Doğrusu böyle olmalıdır. Buna göre Allah'ın mahiyetinin varlığından başka olması gerektiği ortaya çıkmıştır.¹⁰⁷⁷ “Allah'ın mahiyetini, hakikatini ve taayyününü bilmediğimiz bir gerçektir. Oysa biz onun varlığını bilebiliriz.” şeklindeki muhtemel bir itiraz için Râzî, hakikatin ne olduğunun bilinmesinin mevzu bahis olmadığını ama bu hakikatin varlık mı varlık dışında bir hakikat mi bunun bilinebileceğini, varlığın da bu hakikat için bir sıfat olduğunun bilinebileceğini belirtmektedir.¹⁰⁷⁸

10. Eleştiri: Bu eleştiri de varlık-yokluk kavramlarının tahliline ve varlığın zorunluluk, imkânsızlık ve imkân modlarına dayanan bir tahlildir. Bir şey varlık ile şart koşulmuşsa ona yokluğun arız olması imkânsızdır. Eğer yokluk ile şart koşulmuşsa varlığın ona arzı olması imkânsızdır. Bu iki şart dikkate alınmadığı zaman ona imkân arız olur. Buna göre o şeyin hakikati, varlığından ve yokluğundan başkadır.

¹⁰⁷⁶ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I/305; *Şerhu'l-İşârât*, s.309 vd.

¹⁰⁷⁷ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I/302-303, 304-305; *el-Erba'în*, I/146.

¹⁰⁷⁸ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I/304-305; Râzî, aynı örneği “Cevher vardır.” şeklinde *Nihâyetü'l-ukûl* adlı kendi eserinden naklen *Şerhu'l-İşârât*'ın mantık bölümünde de işlemektedir. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât: Mantık*, I/56.

11. Eleştiri: Hakikatler (özler), muallél değildir. Aksi halde siyahın illetinin yokluğu düşünüldüğünde siyahlık, siyahlık olarak kalamazdı. Varlık ise mualléldir. O zaman hakikatler, varlıktan başkadırlar.

12. Eleştiri: Fasil, cinsin mahiyetinin illeti olamaz. Aksi halde bir şeyin mahiyetini kuran unsurlardan ayrılması imkânsız olduğundan dolayı cinsin varlığının da ondan ayrılması imkânsız olmalıydı. Oysa fasıl, cinsin varlığının illetidir. Dolayısıyla mahiyet varlıktan başkadır.¹⁰⁷⁹

a) Râzî'nin Eleştirilerinin Değerlendirilmesi: Râzî'nin delilleri incelendiğinde onun eleştirilerinin ve bu eleştirilerinin mukaddimelerinin birkaç noktada toplandığını görürüz.

Râzî'ye göre İbn Sînâ varlığın zorunlu ve mümkünde aynı anlama gelen müşterek bir kavram olduğunu ifade etmektedir. Yine o, ilk varsayımından hareketle İbn Sînâ'nın "türsel tabiat bütün fertlerine eşit düzeyde gerçekleşir." ifadelerinden varlığın da türsel bir tabiat olduğunu çıkarmıştır. Buna dayanarak da varlığın, mümkünde mahiyete arız olduğu gibi zorunluda da arız olması gerektiği düşüncesini çıkarmıştır. Râzî İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık dışındaki varlıkların imkânını vurgulamak için mantığın tekniği anlamında varlığın mahiyete arız olduğunu ifade etmesinden hareketle de varlıktan ayrı tek başına bir mahiyetin olduğu fikrini çıkarmış ve mahiyeti varlığa mukaddem saymıştır.

Râzî Tanrı'da varlık ve mahiyet ayrımı ile varlığın mahiyete zait olmasını öncelikle varlığın müşterekliği fikrine dayandırmaktadır. Tûsî Râzî'nin varlığın müşterek bir kavram olmasından hareketle mümkün varlıklarda olduğu gibi Zorunlu Varlık'ta da varlık ve mahiyetin ayrı olduğunu ve varlığın mahiyete arız oluşuna hükmettiğini belirtir. Tûsî'ye göre Râzî'nin bütün hatalarının kaynağı varlığın teşkikî bir kavram olduğunu bilmemesidir.¹⁰⁸⁰ Birçok varlığa ortak olarak iştirakle söylenen varlık kavramı kelamcılar tarafından mütevatı olarak kabul edilirken filozoflar tarafından müşekkek bir kavram olarak kabul edilir.¹⁰⁸¹ Mütevatı, lafzî müşterekten farklı olarak tümel lafzın içerdiği bütün fertlere eşit derecede delalet etmektedir. Örneğin insan, Zeyd ve Amr için eşit seviyede söylenir. Yine örneğin kelamcıların kabul ettikleri gibi varlık mütevatı olsaydı bu durumda varlık, tümel bir lafız olarak zorunlu ve mümkün varlığa eşit derecede delalet etmesi gerekir ki kelamcılarda böyle kabul ederler

¹⁰⁷⁹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık*, I/56.

¹⁰⁸⁰ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III/30-31; Bu konuda Tûsî, Râzî için; "O şaşkınlığının zirvesinden dolayı, sözünün sonuçlarını hangi şeye yol açacağını bilmiyor." demektedir. Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, s.69.

¹⁰⁸¹ İcî, *el-Mevâkıf*, s.46-47.

Bundan dolayı mütevatı lafız layıklık, öncelik-sonralık, güçlülük ve zayıflık gibi farklı dereceler ifade etmez. Dereceli eşit anlamlılık olarak ifade edebileceğimiz müşekkek lafızlar ise tek bir anlama delaletleri bakımından mütevatı lafızlara benzemekle beraber, ondan farklı olarak layıklık, öncelik-sonralık, güçlülük ve zayıflık gibi özellikleri bulunur. Örneğin, filozoflara göre müşekkek bir lafız olarak varlık, cevher ve araza evleviyet ve yoklukla; illet ve malûle öncelik ve sonralıkla; değişen ve değişmeyeceğe güçlülük ve güçsüzlükle gerçekleşir. Zorunlu varlık ve mümkünlerin varlığına ise bütün bunlardan farklı olarak gerçekleşir.¹⁰⁸² Tûsî örneğin beyazlığın yağın kara ve fildişine eşit seviyede olmaksızın söylendiğini dolayısıyla beyazın onlar için bir mahiyet olmadığını, çünkü mahiyetin farklılaşmadığı gibi parçalarının da farklı olmadığını belirterek beyazın onlar için haricî lazımlar olduğunu söylemektedir. Teşvik ile söylenenin aynı hakikat olması ve aynı hakikatin parçası olması imkânsızdır. Buna benzer şekilde varlık da zorunlu varlığa ve çeşitli mümkün varlıkların varlığına eşit seviyede olmamak üzere söylenebilir. Bu onların mahiyetlerini aynı kılmaz. Varlık, kurucu bir unsursuzun haricî lazımların gerçekleşmesi olarak onların mahiyetlerine değil varlıklarına söylenir.¹⁰⁸³

Râzî, bir durumun türsel tabiatın bütün fertleri için eşit düzeyde geçerli olduğu şeklindeki ilkedeki hareketle ve yine Tûsî'nin belirttiği üzere varlığın teşvik ile söylenen bir kavram olduğunu göz ardı etmesi nedeniyle varlığı türsel bir tabiat olarak kabul etmiştir. Buradan hareketle de türsel tabiat olarak varlık mümkünlerde mahiyet ve varlık ayrımına tabi tutulabiliyorsa zorunluda da varlık ve mahiyet ayrımının geçerli olacağını belirtmiştir. Ancak bir durumun türsel tabiatın bütün fertleri arasında eşit düzeyde geçerli olma ilkesi varlık için işletilemez. Teşvik ile gerçekleşen varlık, türsel tabiat değildir. Çünkü türsel tabiat bireylerinde eşit düzeyde ve tevatü ile gerçekleşir.¹⁰⁸⁴

Râzî'nin varlık ve mahiyetin bilinebilirliği üzerine kurulu eleştirisi Tûsî tarafından şöyle cevaplanmıştır. Akılların idrak edemediği hakikat, hüviyetiyle diğer varlıklardan başka olan her şeyin ilk mebdî olan Allah'ın özel varlığıdır. İdrak edilen varlık ise mutlak varlıktır. Mutlak varlık, hem özel varlığın ve hem de diğer varlıkların lazımıdır. Râzî'nin delilinde “varlığın ilk tasavvur olduğu” şeklindeki öncüldeki varlık da mutlak anlamda varlıktır. Mutlak varlığın idraki onun melzumu konumunda olan özel varlığın idrakini gerektirmez. Eğer böyle olsaydı mutlak olan varlığı ilksel olarak tasavvur ettiğimiz zaman mutlak varlığın şümûlüne giren bütün özel varlıkları da bilmemiz gerekirdi. Allah'ın hakikatinin idrak edilemeyen ve fakat varlığının

¹⁰⁸² Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III/31; Gazzâlî, *Mî'yâru'l-'ilm*, s.81-83; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s.257, 276.

¹⁰⁸³ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III/31.

¹⁰⁸⁴ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III/34.

idrak edilen olması, Allah'ın hakikatinin idrak edilen mutlak varlıktan başkası olmasını gerektirir. Yoksa Allah'ın hakikatinin kendi özel varlığından başka olmasını gerektirmez.¹⁰⁸⁵

Tûsî'nin ifadesiyle Râzî'nin eleştirilerinin temelinde, onun mahiyetin varlığından önce en başından beri dış dünyada bir tür varlığa sahip olduğu, daha sonra varlığın ikinci aşamada bu mahiyete gelip eklendiği anlayışı vardır. Oysa mahiyetin oluşması onun varlığıdır. Mahiyet zihindeki durumu hariç hiçbir zaman varlıktan bağımsız var olamaz. Fakat bu aşamada bile mahiyetin varlıktan bağımsız olarak var olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Çünkü dış dünyada olmak, haricî varlığa tekabül ettiği gibi zihinde var olmak da bir varlık türüdür ve zihnî varlığa tekabül eder. Diğer yandan aklın, mahiyeti, varlıktan ayrı olarak ele alması anlamında varlık, mahiyetten başkadır. Fakat akılsal olarak ikisinin ayrılması, delil getirmeye elverişli kılınmaları, mahiyetin varlıkla ittisafı vb. bütün bunların hepsi tasavvurdadır. Bu aklın, varlığı itibara almaksızın mahiyeti mülâhaza etmesi özelliğinden kaynaklanmaktadır. Ancak varlığı nazar-ı itibara almamak onun madum olması anlamına gelmez. Diğer bir ifadeyle bir şeyin itibarî sübjektif yokluğu, mutlak yokluk anlamına gelmez. Böylece mahiyetin varlık ile ittisafı sadece zihinde vuku bulan bir durumdur. Ancak bu, bir cismin beyazlık ile ittisafından farklıdır. Burada mahiyet farklı, ona gelip arız olan varlık denen sıfat farklı şeyler değildir. Bir mahiyet oluştuğunda bu varlığın kendisi onun varlığıdır.¹⁰⁸⁶

Daha önce de geçtiği üzere İbn Sînâ'nın mahiyete varlığın dışarıdan urûz ettiğini ifade etmesi, Râzî tarafından varlığın, beyaz gibi bir nesneye yüklenen araz olduğu şeklinde anlaşılmıştır. Herhangi bir varlık, beyaz kendisine yüklenmeksizin de var olabilir. Burada beyaz ve varlık her ikisi de dışarıdan mahiyete eklenen arazdırlar. Fakat varlığın araz olması beyazın araz olmasından farklıdır. İbn Sînâ'ya göre varlık mahiyetin bir bileşeni değildir ancak varlık, mahiyete eklenen bir arazdır. İbn Sînâ'nın bu yorumu varlığın mantıksal ve metafizik çerçevedeki bağlamlarının karıştırılmasına yol açmıştır. Mantıkta yüklem, eğer konunun mahiyetinin bir parçası değilse arızî olarak isimlendirilir. Bu bağlamda “vardır” ve “beyazdır” örneğinde olduğu gibi her arazî yüklem, dışarıdan mahiyete eklenen arızî varlığa sahip demektir. İbn Sînâ'nın düşüncesinde mantık düzleminde herhangi bir tanımda varlık haricîdir ve daima mahiyetin bir arazıdır. Fakat varlık, bir nitelik değildir ve bu nedenle yaratılmış hiçbir şeyin mahiyetinin bir parçası değildir. Mantıkta bu nedenle varlık, konu olarak konulan bir özün karşısındadır ve teknik anlamda bir arazdır. Metafiziksel bağlamda ise varlık herhangi bir mahiyetin arazı değildir. İbn Sînâ metafizik düzlemde varlığın araz olmasından bahsettiği

¹⁰⁸⁵ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III/33.

¹⁰⁸⁶ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III/34; *Telhîsü'l-Muhassal*, s.155.

zaman mahiyetin niceliğini savunmamaktadır, yalnızca yaratılmış varlıkların imkânını vurgulamaktadır.¹⁰⁸⁷

Râzî'ye göre beyazın bir nesneye ârız olması gibi varlık da mahiyete zihin dışı gerçeklik dünyasında ârız oluyorsa bu mahiyetin varlıktan bağımsız olarak ontolojik bir gerçeklik olarak var olduğu anlamına gelir. Oysa İbn Sînâ'nın ifade etmek istediği ontolojik gerçeklik olarak var olanın zihin tarafından mahiyet ve varlık olarak ayrılmasıdır. Bu zaten ontolojik bir gerçeklik olarak taayyün etmiş ve bilfiil bir durumun zihin tarafından tersine bir süreçle dramatikleştirilerek takdim edilmesidir.¹⁰⁸⁸ Böylece dış dünyada taayyün etmiş bir varlığın mahiyet ve varlığından söz etmek anlamsızdır. Varlığın mahiyete eklenmesi dış dünyada değildir, zihinde ve tasavvurda akledilmek içindir. Herhangi bir mahiyetin bu anlamda varlıktan soyutlanmış olarak ayanda gerçekleşmesi imkânsızdır. Dış dünyadaki varlıkların varlıklarını, mahiyetlerinden ayırmanın imkânı yoktur. Onun mahiyeti varlığının aynıdır. Varlığı mahiyetidir. Gördüğümüz bir ağacın ve elimize aldığımız bir elmanın varlığı ile mahiyetini birbirinden ayırmak imkânsızdır.¹⁰⁸⁹

Râzî'nin eleştirilerinden onun Allah'ın mahiyetinin varlığını gerektirmesinde bir sakınca görmediğini göstermektedir. Râzî'ye göre zorunlu varlığın mahiyetinin illet, varlığının ise malûl olması onun mahiyetinin varlığından önce olduğu anlamına gelmemelidir. Nitekim İbn Sînâ da mümkün mahiyetlerin illet, varlıklarının ise malûl olmasına rağmen mahiyetin varlıktan önce gelmesi gerekmediğini ifade etmiştir.¹⁰⁹⁰

Atay, Râzî'nin farkında olmadan İbn Sînâ'yı eleştirdiği yanlışlığa kendisinin düştüğünü iddia etmektedir. Çünkü Allah'ın mahiyeti varsa Râzî'nin varlık sözünde kabul ettiği gibi mahiyetinin de diğer mahiyetlerle müşterek anlamda olması gerektiğini, hal böyle olunca da fâil mahiyet ile kâbil mahiyet ayrımının dayanağının neye göre olacağını sormaktadır. Eğer fâil mahiyet varlık veriyorsa kendisi daha önce var olmalıdır. Bu durumda da ya zincirleme ile sonsuza gidilir ya da mahiyetin zorunlu olduğunu kabul etmek zorunda kalınır. Mahiyet kendini gerektiriyorsa bu bütün varlıklar için de geçerlidir ve bütün varlıklar zorunlu varlık olur ki bu kabul edilemez bir durum olacaktır.¹⁰⁹¹

¹⁰⁸⁷ Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, s.76-77.

¹⁰⁸⁸ İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s.149-152.

¹⁰⁸⁹ Ferhât, *Mesâilü'l-hilâf*, s.110-111; Atay, "Mahiyet ve Varlık Ayrımı", *a.g.e.*, s.151.

¹⁰⁹⁰ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.308.

¹⁰⁹¹ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s.38.

Râzî'nin eleştirilerinin dayandığı bir başka nokta Gazzâlî'nin de ifade ettiği dış dünyada mahiyeti olmayan bir varlığın idrak edilmesinin mümkün olmadığıdır. Râzî, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın mücerred varlık olduğunu belirten ifadelerini yanlış yorumlamıştır. İbn Rüşt, yanlış anlamının Gazzâlî örneğinde Tanrı'nın mahiyeti olmadığı zannı olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁹² Muhtemelen Gazzâlî ve Râzî'nin bu eleştirileri, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığı dışında bir mahiyetinin olmamasını ifade etmesinden ve yine “Tanrı'nın mahiyeti yoktur. Mahiyetlere varlık veren odur. Yokluğun ve diğer selbî sıfatların şartıyla o salt varlıktır.” şeklindeki ifadelerinden kaynaklanmıştır.¹⁰⁹³ İbn Sînâ, Tanrı dışındaki mahiyetlerin ondan taşıdığını ifade ettikten sonra “yokluk ve diğer vasıfların ondan olumsuzlanması şartıyla salt varlıktır” sözünü kendisi açıklar. İbn Sînâ bu sözüyle kastedilenin eğer böyle bu sifata sahip bir mevcut varsa, onun bütün varlıkların ortak olduğu mutlak varlık oluşu olmadığını, böyle bir varlığın olumsuzlama şartıyla değil, olumlama şartı olmaksızın varlık olabileceğini ifade eder. O halde Tanrı için kullanılan “mücerred varlık” sözünün anlamı terkip olmaması nedeniyle varlıktır. Diğer anlamda “salt varlık” ise artma olmaması anlamıyla varlıktır, bu nedenle bütün varlıklara yüklenebilir. Tanrı'nın mahiyeti olmadığı için cinsi ve cinsi olmadığı için faslı yoktur. Bu nedenle de o tanımlanamaz ve varlığına burhan getirilemez.¹⁰⁹⁴

Râzî'nin “Allah, zorunlu varlıktır.” önermesinde varlık yüklemine yüklendiği konunun “salt varlık” olması durumunda ifadenin totolojik olacağı iddiası İbn Sînâ'nın mücerred varlığı müşekkek bir kavram olarak kabul ettiğini düşündüğümüzde kavramsal tahlil düzeyinde yanlıştır. Ancak dış gerçeklik düzeyinde örneğin Molla Sadra'nın “ayniyyetü'l-vücûd ve'l-mahiyet” fikri çerçevesinde varlık ve mahiyetin aynılığından bahsedildiğinde Râzî'nin “Allah, vardır.” ifadesinin “Varlık, varlıktır.” ifadesine eşdeğer olduğunu söylemesi doğrudur. Ama Râzî'nin, mahiyeti dışarıda varlıktan bağımsız bir gerçekliği olan mefhum olarak düşündüğü göz önüne alındığında dış gerçeklik düzeyinde varlık ve mahiyetin tek bir hakikat, tek bir ontolojik blok olduğunu görmüş olduğunu belirtmek zor gözükmemektedir. Diğer yandan amaçları ve ulaştıkları sonuç bir yana bırakılırsa Râzî'nin “Allah zorunlu varlıktır.” ifadesiyle daha sonra Kant tarafından dile getirilen “Tanrı vardır” önermesinin analitik yargı özelliği, yani Tanrı hakkındaki bilgimize bir şey eklemeyip sadece bilinen bir şeyin tekrarı olduğunu anlatan ifadelerinin bezerliği dikkat çekicidir.¹⁰⁹⁵

¹⁰⁹² İbn Rüşt, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s.215.

¹⁰⁹³ Haklı, *Müteahhirin Dönemde Felsefe Kelam İlişkisi: Fahreddin Râzî Örneği*, s.96.

¹⁰⁹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sîfâ: Metafizik*, II/92.

¹⁰⁹⁵ Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998, s.32-33.

Râzî'nin bu eleştirileri dışında, onun varlık mahiyet ayrımında illetin malûle önceliği, Zorunlu Varlık'ın taayyünü gibi diğer konularda İbn Sînâ'ya getirdiği eleştiriler de hem Tûsî hem de diğer filozoflar tarafından ele alınıp incelenmiştir.¹⁰⁹⁶ Râzî'nin son üç eleştirisi ise daha çok varlık ve mahiyetin farklı olduğunu ve varlığın mümkünlerde mahiyete arız olduğunu gösteren deliller olup esasen doğrudan Allah'ın varlığının mahiyetine arız olup olmadığını tartışmamaktadır.

3.1.3. Zorunlu Varlığın Vücûbu ve Taayyünü: Tevhid

Zorunlu Varlık'ta varlık-mahiyet ayrımında olduğu gibi Zorunlu Varlığın zorunluluğu ve taayyünü doğrudan tevhid ile ilgilidir. Râzî'nin yorumuyla *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ın tevhid konusunun iki mukaddimesi “şeylerin dış dünyada birbirlerinden farklılaşıp bireyselleşmiş olmaları” ile yukarıda incelediğimiz “varlık-mahiyet ayrımına ilişkin konular”dır. Zorunlu Varlık'ın zorunluluğu ve taayyünü ise tevhidi araştıran asıl konulardan biridir. Varlık-mahiyet ayrımına benzer şekilde zorunluluğun sübûtî mi selbî mi olduğu, zorunluluğun zâta eklenip eklenmediği, zorunluluğun varlığın taayyünü ile ilişkisi, taayyünün sübûtî ya da selbî bir vasıf olup olmaması tevhid konusunun temel problemleridir.

Zorunluluk (vücûb) kavramıyla ilgili daha önce bilgi verilmişti. Taayyün¹⁰⁹⁷ ise bir şeyin kendi hüviyetine bürünmesi, kendisine ait olan ve başkasında olmayan özelliğiyle belirlenip bireyselleşmesi anlamında kullanılmaktadır. Zorunlu Varlık, mümkün varlıkların sebebi olarak onlardan başka ve ayrıdır. Mümkün varlıklardan onu ayıran ve başka kılan işte onun taayyünüdür. İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'ın taayyünü ya kendisinin “zorunlu varlık” olduğundandır ya da bundan değil, başka bir şeydendir. Başka şeyden olması durumunda ise onun varlığı, onun taayyününün lazımı ya da arazı olarak aralarında karşılıklı bir gerektirme (mülâzemet) söz konusu olacak, ya da başka bir durumla başka bir mahiyetin lazımı, arazı, sıfatı vb. olacaktır ki bu da Zorunlu Varlık için imkânsız olan sebep-sebepli ilişkilerini ortaya çıkaracaktır.¹⁰⁹⁸

İbn Sînâ'nın konuyla ilgili *el-İşârât ve't-tenbîhât*'taki paragrafı şöyledir:

¹⁰⁹⁶ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III/34 vd.

¹⁰⁹⁷ Taayyün, Türkçede “belirlenmek” şeklinde karşılanabilir. Batı dillerinde ise determination, specification, individualisation şekillerinde kullanılmaktadır. Lane, Edward William, *An Arabic-English Lexicon*, Beyrut 1968, V/2214; Taayyün kelimesine en yakın kelimelerden biride “taşahhus”tur ki bu kelime benzer anlamda şahsiyet kazanma, kendi hüviyetine bürünme demektir. Cürcânî, taayyünü “şeyin kendi dışındakilerle ortak olmaması nedeniyle başkalarından ayrıldığı özellik” şeklinde tarif eder. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s.87; ayr. bk. Tahânevî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-funûn ve'l-ulûm*, II/1243.

¹⁰⁹⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III/36-41.

“Taayyün etmiş Zorunlu Varlık’ın taayyünü, eğer zorunlu varlık oluşu nedeniyle olur ise, asla ondan başka zorunlu varlık olmaz. Eğer onun varlığa gelişi (taayyün) bundan dolayı değil, aksine başka bir durum nedeniyle olur ise bu durumda o nedenlidir. Zira eğer onun varlığa gelişi için bir zorunlu varlık gerekmiş olur ise, varlık başkasının mahiyeti veya bir sıfat için sürekli lazım gelmiş olur ki bu olanaksızdır. [Zira eğer zorunlu varlık, kendi taayyünü için lazım olur ise varlık ondan başkasının mahiyeti için lazım olur veya sıfat olur ki bu imkânsızdır.] Eğer varlık ona arız olmuş ise, bunun bir nedenle olması daha uygundur. Ve eğer kendisiyle belirlendiği (taayyün) şey buna arız olursa, bu durumda o da bir nedenden dolayıdır. Eğer bu ve kendisiyle varlığa geldiği şey, tek bir mahiyet olursa, bu durumda bu neden, kendi zâtından dolayı varlığı zorunlu olan şeyin özelleşmesinin nedeni olur ki, bu da olanaksızdır. Eğer onun arız oluşu, daha önce geçmiş bir ilk varlığa gelişten sonra olur ise, buna göre bizim bu konudaki sözümüz ve geriye kalan kısımlardaki sözümü gibi muhaldir.”¹⁰⁹⁹

Zorunlu Varlıkla ilgili *eş-Şifa: Metafizik*’de ise İbn Sînâ şunu ifade eder:

“...Şu halde zorunlu varlığın, zorunlu olmaktan başka bir mahiyeti yoktur. İşte bu (zorunlu varlık olması) inniyettir. ...

Râzî öncelikle İbn Sînâ’nın bu metindeki fikirlerinin bir açıklamasını verir, sonra eleştirilerini sıralar. Râzî’nin açıklaması ile İbn Sînâ’nın metni Allah’ın birliğini ispat için onun varlık ve taayyünü arasında dört tür ilişki farz edilebileceğini belirtmekte, bu ihtimallerin doğruluğunu tartışarak Zorunlu Varlık’ın birliğini ispatlamaktadır. Buna göre Zorunlu Varlık’ın taayyünü, zorunlu varlık oluşu nedeniyle olduğundan ondan başka zorunlu varlık yoktur.

Râzî’nin ifadesiyle İbn Sînâ bu metinde iki şeyin zorunlu varlık olmasının düşünülmesi durumunda bunlardan her birinin, taayyünleriyle diğerinden başka olacağını, zorunluluk ve varlığında ise diğeriyle ortak olacağını belirtmektedir. Ortak olunan nokta farklı olunan noktadan başka olduğuna göre bu ikisinden her birinin zâtı diğeriyle ortak olduğu zorunluluk ve diğerinden farklı olduğu taayyünden mürekkep olurdu. Bu durumda zorunluluk ve taayyün arasındaki ilişkilere göre Zorunlu Varlık için dört ihtimal belirirdi. İşte bu dört ihtimalin değerlendirilmesi bize zorunluluğu ve taayyünüyle Zorunlu Varlık’ın birliğini gösterecektir. a) Zorunluluk, taayyünün lazımıdır. İki Zorunlu Varlık arasında ortak olan zorunluluk, farklılığı oluşturan taayyünün lazımı olarak kabul edilmesi Zorunlu Varlık araştırmasında bizi illet malûl ilişkisine götürecektir. Çünkü varlığın zorunluluğu eğer başka bir mahiyetin lazımı olsaydı onun malûlü olurdu. Başka bir ifadeyle taayyün, zorunluluğun sebebi olsaydı böyle bir durumda ise

¹⁰⁹⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s.130.

varlık, aynı mahiyetin varlığından, zorunluluk da aynı mahiyetin zorunluluğundan önce olurdu ki bu saçmadır. b) Taayyün, zorunluluğun lazımıdır. Buna göre taayyün, ancak zorunluluğun meydana gelmesiyle otaya çıkabilir. Dolayısıyla her zorunlunun varlığı, işte bu taayyünün kendisidir. Dolayısıyla zorunlu varlık, bu taayyün etmiş olandan başkası değildir. Bu durumda zorunluluk ve taayyün bir ve aynı şey olurlar. Son iki kısım ise c) Zorunluluk taayyünün arazıdır ve d) Taayyün zorunluluğun arazıdır. Bu son iki kısım araz olması bakımından dış bir illete ihtiyaç gösterirler. Dolayısıyla Zorunlu Varlık zorunluluğunda ve taayyününde başka bir illete gerek duyacağından zorunlu olmaktan çıkıp mümkün olur ki bunun yanlışlığı açıktır.¹¹⁰⁰

İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık herhangi bir illetin sonucu olamayacağına göre, ona ait durumların ya da kavramların ayrı ayrı olarak kabul edilmeleri illet-malûl ilişkisini doğuracağından doğru değildir. Onun taayyünü, onun varlığına ikinci ya da daha sonraki kademelerde ulaşacak şekilde lazım, araz, sıfat vb. bağlarla bağlı ve kendisiyle aynı olduğunu ifade etmeyen kavramlarla ortaya çıkamaz. Taayyün ve varlık onda iki farklı durum olmadığı gibi, taayyün onun varlığına eklenen bir şey değildir. Zorunlu varlığın taayyünü, yani onu diğer varlıklardan ayıran kendine özgü hüviyeti onun yine kendisi, zorunlu varlık oluşudur. Zorunlu varlık kendi içinde farklı unsurlar ihtiva etmediğinden iki zorunlu varlık tasavvurunun birbirlerinden ayrılması mümkün değildir. Dolayısıyla zorunlu varlık için iki ya da daha fazla varlık kabulü mümkün olmamakta, zorunlu varlık her bakımdan bir ve aynı olmaktadır.¹¹⁰¹

Râzî'nin itirazları konunun özüne yani Allah'ın birliğine değil, bu birliğin kanıtlanma şeklindedir. Buna göre Râzî İbn Sînâ'nın delillerinin zorunluluğun ve taayyünün sübûtî kavramlar olduğu üzerine bina edildiği görüşündedir. Râzî'ye göre bu durumda zorunluluğun ve taayyünün varlığa ait kavramlar (sübûtî) olmadıkları ispatlanırsa İbn Sînâ'nın delillerinin bir anlamı kalmaz. Bu nedenle Râzî bütün gücünü zorunluluğun ve taayyünün varlığa ait sübûtî kavramlar değil, yoklukla ilgili selbî kavramlar olduğunun ispatına yöneltmiştir.

Râzî öncelikle İbn Sînâ'nın zorunluluğun sübûtî bir kavram olduğuna dair delillerini çürütmeye çalışır. İbn Sînâ sırf yoklukla ilgili ve selbî bir kavram olan imkânsızlığın zıddı olması nedeniyle zorunluluğun sübûtî bir kavram olduğunu söylemektedir. Râzî ise zorunluluğun imkânsızlık ve imkân-ı hassı olumsuzladığı fikrinden hareketle ve imkân-ı hassın imkânsızlık ile karşılaştırılmasından hareketle zorunluluğun selbî olduğunu savunmaktadır. Eğer imkân-ı hass yoklukla ilgili bir kavram kabul edilirse yoklukla ilgili olan imkânsızlığı

¹¹⁰⁰ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.309-310.

¹¹⁰¹ Olguner, Fahrettin, *Üç Türk-İslâm Mütefekkiri İbn Sînâ – Fahreddin Râzî – Nasîreddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2001, s.88-89.

olumsuzlamaktadır ve bu durumda selbî olan zorunluluğun, selbî olan imkânsızlığı olumsuzladığı söylenebilir. Eğer imkân-ı hass sübûtî bir kavram ise ve zorunluluk onu olumsuzluyor ise bunun anlamı İbn Sînâ'nın kuralına göre zorunluluk varlıksal bir durum olan imkân-ı hassı olumsuzlayan selbî bir durumdur. Bir başka açıdan İbn Sînâ zorunluluğun varlığı güçlendirip pekiştirdiğini (teekküdü'l-vücûd) ifade etmektedir. Râzî bu ifadeyle onun zâtından dolayı varlığını gerçekleştirdiği söylenmek isteniyorsa bu iddiayı kanıt gibi sunmaktan başka bir şey değildir.¹¹⁰²

Râzî İbn Sînâ'nın zorunluluğun sübûtî olduğuna dair fikirlerinin eleştirisinden sonra kendi iddiasına göre zorunluluğun niçin selbî olarak kabul edilmesi gerektiğine dair delillerini sıralar. Bununla ilgili deliller zorunluluk kavramında geçtiğinden burada tekrar edilmeyecektir. Ancak Râzî burada temel olarak zorunluluğun sübûtî bir kavram olması durumunda zorunluluk, ya Tanrının zâtı, ya ona dâhil olan bir unsuru ya da haricî bir durum olması gerekirdi ki bunların hiçbiri kabul edilemez, şeklinde delilini sunar.

Netice itibariyle birçok şeyin zorunlulukta ortak olmaları sonucunda onlarda kesret gerçekleşmez. Çünkü mahiyetleri farklı olan şeyler, olumsuz sıfatlarda ortak olabilirler ve bu onların terkihini gerektirmez. Burada zorunluluğun ve taayyünün selbî bir durum olduğunu ve ikisi arasında birbirini gerektirme olduğunu iddia edecek olanlar için ise Râzî selbî durumların sırf yokluk ve olumsuzluk olduğundan hareketle birbirini gerektirme ve nispetin mümkün olmadığını söylemektedir.

Râzî zorunluluğun varlığa ait bir sıfat olarak kabul edilmesi durumunda taayyün etmiş varlıkların taayyünlerinin varlığa ilişkin olmadığını selbî birer durum olduğunu iddia etmektedir. Böylece zorunluluk sübûtî olsa bile taayyün selbî bir durum olduğundan, taayyünün de terkip gerektirmediğini belirtir.¹¹⁰³

Taayyünün selbî olduğuna dair Râzî'nin kanıtlarını kısaca sıralayabiliriz. Eğer taayyün sübûtî bir vasf olsaydı taayyün mahiyetinin fertlerinden her birinin kendisine eklenen bir taayyünü olurdu ki bu zincirleme gerektirir. Benzer şekilde taayyün eğer sübûtî bir sıfat ise onun başkasına eklenmesi dış dünyada bir varlığa eklenmesi demektir. O zaman zaten dış dünyada taayyün etmiş bir haricî varlığa ikinci bir defa taayyünün eklenmesi tek bir varlığın iki defa taayyün etmesi anlamına gelecektir. Bu bir kısırdöngüdür. Sonuç itibariyle taayyün sübûtî bir durum değil, selbî bir durum olduğu ortaya çıktığına göre iki şeyin taayyünlerinin farklı

¹¹⁰² Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.310-311.

¹¹⁰³ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.311-313.

olması onların kesretini gerektirmez. Çünkü selbî durumların farklılığı geçtiği üzere çokluk gerektirmez.¹¹⁰⁴

Râzî'nin itirazlarını özetlersek ilk olarak İbn Sînâ Tanrı için kendinde bir sebep sonuç münasebetine karşı çıkarken; Râzî Tanrı'nın varlığına sebebin yine onun mahiyeti olabileceğini kabul etmektedir. Bu konu daha önce zorunlu varlığın zâtının araştırıldığı bölümde varlık-mahiyet ilişkileri konusunda geçtiğinden burada tekrar üzerinde durulmayacaktır. Râzî taayyün ve zorunluluk gibi kavramları varlığa ait kavramlar olarak görmediğinden herhangi bir varlığın bu kavramlarla vasıflandırılmasının o varlığı mürekkep kılmayacağını belirtir. Oysa İbn Sînâ zorunluluk ve taayyün kavramlarının farklı anlaşılmasının Tanrı'nın mürekkep olduğu anlayışına götüreceğini ifade etmektedir. Kaldı ki Râzî'ye göre bu kavramlar varlığa ait sübûtî kavramlar olarak alınmaları halinde İbn Sînâ'nın zorunluluk ve taayyün nasıl düşünülürse düşünülün bunlar bir ve aynıdır şeklindeki düşüncesi de doğru olamaz. Diğer yandan zorunluluk ve taayyün varlığa ait kavramlar olmadıklarına göre herhangi bir varlığın bu kavramlarla vasıflanması onun mürekkep olduğunu göstermez. Çünkü olumsuz niteliklerde birden fazla varlık ortak olabilir. Dolayısıyla zorunluluk ve taayyün gibi selbî kavramlar bir şeyin mürekkep olmadığını göstermediğinden bunların birliğini ifade etmek zorunlu varlığın birliğini ifade etmek demek olmayacaktır.¹¹⁰⁵

Aynı metnin değerlendirmesini yapan Tûsî'ye göre dış dünyada taayyün etmemiş bir varlığın başkasını yaratamayacağından hareketle Tanrı'nın dış dünyada taayyün etmiş olması gerekir. Bu taayyün onun zorunlu varlık oluşu nedeniyle ki buna göre zorunlu varlık ile taayyün eden şey aynıdır. İbn Sînâ'nın esas hükmü de budur. Eğer böyle değil de başka bir şey sebebiyle olsa, bu durumda Tanrı başkasının malûlü olur. Bundan sonra Tûsî, İbn Sînâ'nın vâcibu'l-vücûdun taayyünün lazımı ve arazı olması, taayyününün de vâcibu'l-vücûdun lazımı ve arazı olması şeklindeki Râzî'nin de saydığı ihtimalleri ele alarak bu ihtimalleri Tanrı'nın birliği açısından reddeder.¹¹⁰⁶ Tûsî Râzî'nin varlığın zorunluluğu (vücûbu'l-vücûd) ve taayyün kavramlarının birbirine lazım ve araz olabilmeleri için sübûtî bir kavram olarak tasarlandıklarını düşündüğünü iddia etmektedir. Ona göre Râzî zorunluluk ve taayyünün sübûtî olduğunu ifade eden kavramları inadî delillerle çürütmek istemektedir. Fakat bunun bir faydası yoktur. Çünkü esasen zorunluluk, imkân ve imkânsızlık gibi kavramlar aklî itibarî vasıflardır. Kurgusaldır ve bunların sübûtî ya da selbî olarak tasarlanmaları aynıdır. Bunlarla uğraşmanın da ne bir faydası

¹¹⁰⁴ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.313-314.

¹¹⁰⁵ Olguner, *Üç Türk-İslâm Mütefekkeri*, s.89-90.

¹¹⁰⁶ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III/36 vd.

ve ne de bir zararı vardır. Çünkü İbn Sînâ'nın üzerinde konuştuğu Râzî'nin zannettiği gibi varlığın zorunluluğu (vücûbu'l-vücûd) değil, Zorunlu Varlık (Vâcibu'l-Vücûd) tır ki Zorunlu Varlık'ın selbî yani yokluğa ilişkin olduğunu söylemek mümkün değildir. Tûsî taayyünün sübûtî olmadığına dair Râzî'nin delillerini de eleştirir. Buna göre taayyün tek olması bakımından tek bir tabiatla çokluk gerektirmez. Ancak kendisine izafe edilince çokluk ortaya çıkar. Diğer yandan taayyünü eklenmesi meselesinde ise fertlerdeki taayyün, taayyün etmiş olanlara taalluku bakımından hiçbir şeyle müşterekliği olamaz. Ortak noktalar bakımından ise taayyün gerçekleşemez.¹¹⁰⁷

İbn Sînâ zorunlu varlığın zâtının, taayyünü bakımından tek bir olduğu ve hiçbir yönden çokluk üzere söylenmediğinin ispatı için eşyanın taayyününün nasıl olduğunu da tartışmaktadır. Buna göre tek bir türsel tanımı olan şeyler, başka nedenlerle farklılaşırlar. Zira onlardan biri madde ile birlikte bulunmadığı zaman taayyün ancak türünün gerçekliğinden tek bir fertle olur. Türsel hakikat birçok ferde yüklenebiliyorsa bu durumda her bir fert başka nedenlerle taayyün eder. Buna göre değişim olmadıkça iki siyah ve iki beyaz bir konuda bulunmaz.¹¹⁰⁸

Râzî'nin konuyla ilgili açıklamasına göre İbn Sînâ bu ifadelerle Allah'ın çeşitli türleri kapsayan bir cinsi ve fertleri içeren bir türü olmadığını özel bir delille ifade etmek istemektedir. Çünkü tek bir türün fertleri maddeleri oldukları zaman çok olurlar. Başka bir anlatımla bir türün fertlerinin taayyünü, ancak bir türün hakikatini kabul eden maddenin bulunmasına bağlıdır. Yoksa fertler sadece türlerinin hakikatiyle birbirlerinden ayrılıp taayyün edemezler. Eğer böyle olsaydı türün hakikat meydana geldiğinde fertlerin de meydana gelip taayyün etmesi gerekirdi. Bu demektir ki türün hakikatinde ortak fertler ancak bu hakikat, kabul eden bir madde ile taayyün edebilirler. Zorunlu olanın, maddî olması imkânsız olduğuna göre zorunlunun fertleri kapsayan bir türü olması da imkânsızdır.¹¹⁰⁹

Râzî bu konuda; türsel hakikat, mahaller ile fertlerinin taayyünü sağlıyorsa bu mahallerin nasıl birbirinden farklılaştığını sorar. Bu mahallerin başkalığı benzer mahallere muhtaç olacağından bu zincirleme devam edecektir ve bu sorunun çözümü zordur. İbn Sînâ'nın ileri sürdüğü bu ilke kabul edilecek olsa bile o, zorunlu varlık ile mümkün varlıkların varlığının eşit olduğunu kabul etmekte ancak zorunlu varlığın kabul edici özelliğinin ve mahiyetinin bulunmadığını ifade etmektedir. Buna göre kabul edici maddeden mücerred olan mahiyet kendi türünde nasıl olup da bireyselleşecek ve taayyün edecektir? Allah, varlığı kabul edici

¹¹⁰⁷ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III/ 40-41.

¹¹⁰⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-tenbîhât*, III/42-43.

¹¹⁰⁹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.317.

maddelerden mücerred mahiyet olduğuna göre nasıl taayyün edecektir? Diğer yandan diğer varlıklar varlıkta zorunlu varlığa eşit olduklarına göre ve varlık lafzı zorunlu ve mümkünle iştirakle söylendiğine göre Zorunlu Varlık mümkünlerden nasıl farklılaşıp taayyün edecektir?¹¹¹⁰

Râzî'nin özellikle zorunlu varlık ve mümkün varlıklar arasındaki taayyün farkına ilişkin sorularının dayanağının varlık bahsinde ele alındığını ve Tûsî'nin ifadesiyle bir yanlış anlamaya dayandığını burada belirtmek gerekmektedir. Diğer yandan Tûsî, türün hakikatini taşıyacak fertlerin maddeye muhtaç olduğunu ve fakat maddenin çok olmak için başka bir maddeye değil onu çoğaltacak bir fâile muhtaç olduğunu belirterek Râzî'nin ilk itirazının da geçersiz olduğunu belirtir.¹¹¹¹

3.2. Sıfatlar ve İsimler

Kur'an-ı Kerim'de birçok ayette Allah'ın isim ve sıfatları geçmektedir. Allah'ın bizzat kendisi, bu isim ve sıfatları kendisi için kullanmıştır.¹¹¹² Bu nedenle de Allah'a nispet edilen isim ve sıfatlar konusunda bir ihtilaf söz konusu değildir. Fakat bu isim ve sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği, bu sıfatların zâtla ilişkisi konusunda kelamcıların kendi aralarında ve filozoflarla çeşitli tartışmalarının olduğunu görmekteyiz.¹¹¹³ Örneğin; Müşebbihe ve Kerramiyye gibi fırkalar nassların zahirinden hareketle Allah'ın da eli, yüzü gibi insanî özellikleri olduğunu kabul etmişlerdir.¹¹¹⁴ Cehmiyye Allah'ın insanî bütün özelliklerden tenzihi için insana da verilebilen sıfatları Allah'a nispet etmezken, insanda olmayan sıfatların Allah'a nispet edilebileceğini belirtmiştir.¹¹¹⁵ Mutezile ise Allah'a mana ve kadim sıfat nispetinin şirk olduğunu ifade ederek, farklı görüşlere sahip olmakla birlikte genel olarak Allah'ın sıfatlarının zâtının aynı olduğunu ifade etmişlerdir.¹¹¹⁶ Bu çerçevede Mutezile selbî sıfatlar dışında Allah'ta bir sıfatın kabulünün iki tanrı kabulü anlamına geleceği düşüncesiyle ilim ve kudret gibi sübûtî sıfatları reddetmiştir.¹¹¹⁷ Eş'arî ise olumlu zâtî sıfatların kadim manalar olarak Allah'ın zâtına eklenmiş olduklarını, onun zâtıyla kaim olduklarını, onun kıdemiyle kadim olduklarını kabul

¹¹¹⁰ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.316-317.

¹¹¹¹ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III/43.

¹¹¹² Bilgi ile ilgili isim ve sıfatların bir dökümü için bk. Râzî, *Şerhu esmâillâhi'l-hüsnâ*, s.237-239.

¹¹¹³ Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, s.240.

¹¹¹⁴ Râzî, *İ'tikâdât*, s.67; Râzî'nin *Esâsü't-takdîs fî ilmi'l-keâm* adlı eseri Mücessime, Müşebbihe ve Kerramiyye'nin antropomorfist Tanrı anlayışlarının reddi için kaleme alınmıştır.

¹¹¹⁵ Râzî, *İ'tikâdât*, s.69.

¹¹¹⁶ Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, s.240-244.

¹¹¹⁷ Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s.86 vd.; Râzî, *İ'tikâdât*, s.38.

etmiştir. Eş‘arîler, zâta manalar katan sübûtî-manevî sıfatların zâtla münasebetini “Zâtın ne aynı ne de gayridir” şeklinde ifade etmişlerdir. Çelişik gibi görünen bu ifade ile onlar “Sıfat zâtın aynı değildir.” derken, sıfatları zâtla özdeşleştirmek suretiyle onların varlığını inkâr eden bazı Mu‘tezilî kalamcıları ve İslam filozoflarını reddetmek istemişler, “Sıfat zâtın gayri değildir” derken de sıfatı zâtın ayırıp Allah’tan başka kadim gerektiren anlayışları reddetmek istemişlerdir.¹¹¹⁸

Allah’ın tenzihi konusunda en fazla dikkat gösterenler İslam filozofları olmuştur. Onlar naslarda bulunan bütün tenzihî sıfatları kabul etmişler ve onun zorunlu varlık olmak bakımından hareketle birliği üzerinde durmuşlardır. Filozoflara göre tenzih metodu dışında zâta nispet edilecek her kadim sıfat tevhit ilkesiyle çelişecektir. Ancak İbn Sînâ’nın eserlerinde felsefe literatüründe Allah’ı ifade eden çeşitli sıfatlar kullandığını görürüz. Örneğin; Allah için, zorunlu varlık (vâcibu’l-vücûd), ilk varlık (el-mevcûdu’l-evvel), ilk prensip (el-mebdeü’l-evvel), ilk sebep (el-illetü’l-ülâ, salt iyilik (el-hayrû’l-mahz), akıl, âkıl, ma‘kûl, aşk, âşık ve ma‘şûk, adaletli, hâkim, bilge vb. gibi nitelemeler kullanılmaktadır. Bunun yanında İbn Sînâ, Allah için kullanılan her türlü sıfatın, onda çokluk gerektirmeyen ve selbî özelliğe sahip olmak durumunda olduklarını belirtir. İbn Sînâ’nın konuyla ilgili bir parçası dikkat çekicidir.

Zorunlu Varlığın her bakımdan bir, sebeplerden beri, her açıdan sebepsiz olduğu, sıfatlarının zâtına sonradan katılmadığı ve övgüye lâyık kemâl sıfatlarıyla nitelendiği kanıtlandığına göre, O’nun bilen, hayat, irade ve kudret sahibi, konuşan, işiten, gören ve daha başka güzel sıfatlarının olması gerekmektedir. Ayrıca O’nun sıfatlarının ya olumsuzlanması (*selb*) veya izafî (*göreceli*) olarak anlaşılması ya da bu ikisinin birleşimine indirgenmesi bir zorunluluktur. Sıfatlar bu şekilde yorumlanacak olursa, sıfatların çokluğu O’nun birliğine ters düşmeyeceği gibi zorunlu varlık oluşuyla da çelişmez. Olumsuzlamaya örnek ezellilik (*kıdem*) sıfatıdır; ezellilik, Allah hakkında öncelikle yokluk (*adem*) fikrini, ikinci olarak da sebeplilik kavramını ortadan kaldırır. Meselâ *bir* kavramı, ne söz ne de fiil olarak hiçbir şekilde bölünmeyen şeyi ifade etmektedir. *Zorunlu varlık* denildiğinde ise bunun anlamı şudur: O vardır ve sebebi yoktur, aksine kendisi başkasının sebebidir. İşte bu ifade olumsuzlamayla izafilîği birleştirmektedir. Yaratıcı (*hâlik*), yoktan var eden (*bârî*) ve suret veren (*musavvir*) gibi bütün fiilî sıfatlar izafidir. İrade eden (*mürîd*) ve gücü yeten (*kâdir*) sıfatları ise bilme (*ilm*) ve yaratıklarla olan ilişkileri yönünden birleşikliği ifade ederler.¹¹¹⁹

¹¹¹⁸ Râzî, *er-Riyâzü’l-Mûnika*, s.173; Topaloğlu, Bekir, “Allah” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II/491.

¹¹¹⁹ İbn Sînâ, “Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine”, (*İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (trc. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2003, içinde) s.312-313.

Allah'ın birliği ve tenzihi için sıfatların selbî çerçevesinde İbn Sînâ'ya göre Allah'ın alîm, hayy ve hakîm olmasının anlamı şudur: Varlığı zorunlu olan Allah, bu anlamda bütün varlıklardan ayrı olarak tektir. Onun zâtı maddeden ve maddenin eklerinden soyutlanmıştır. Dolayısıyla Allah, bilfiil “akıl”dır. Yine aynı özelliği sebebiyle zâtını akleden (âkil) ve dolayısıyla akledilendir (ma'kûl). Allah'ı nitelendiren bu üç kavram onun zâtında bir ikilik gerektirmediği gibi farklı yönlerden bir niteleme de değildir. O aynı zât olarak akıl, âkil ve ma'kûldur. Allah'ın “Alîm, hakîm, hak ve hayy oluşu da bu şekildedir.”¹¹²⁰

İbn Sînâ onun alîm, hayy olmasını zâtından farklı bir şey olarak görmediği için Zorunlu Varlığın sıfatları üzerinde değil, zâtı üzerinde durur. Buna göre Zorunlu Varlığın bir sebebi olmadığını, ilk sebep olduğunu, her şeye takaddüm ettiğini, değişmez olduğunu, sürekli ve yegâne kadim varlık olduğunu, kendisiyle kaim olduğunu yani başka varlıklara muhtaç ve bağımlı olmadığını belirtir. Diğer yandan Zorunlu Varlığın bir olduğunu, bu anlamda bir mahiyeti olmadığını, çokluk barındırmadığını, bileşik ve bölünür olmadığını, dengi ve zıddının olmadığını belirtir. Yine Zorunlu Varlığın yetkin olduğunu, sırf iyilik olduğunu ve akıl, âkil ve ma'kûl olduğunu belirtir. Râzî sıfatlarla ilgili İbn Sînâ'nın görüşlerini şu şekilde anlatır: Ona göre;

“Allah'ın zâtına hulûl etmiş sıfatlar olsa, bu sıfatlar kendileriyle zorunlu iseler, zorunlu varlık birden fazla olur. Allah'ın zâtına hulûl etmiş sıfatlar eğer kendileriyle mümkün iseler, o zaman da zorunlu varlık sebebiyle zorunlu olurlar. Dolayısıyla onun zâtı hem onun fâili hem de onun kabul edeni olur. Bu ise imkânsızdır. Çünkü tek bir ferd, hem fâil hem de kabul eden olmaz.”¹¹²¹ diğer deyişle; eğer bir sıfatı olsa bu sıfat zâta ihtiyaç duyacağından mümkün nitelikte olur. Mümkün için bir etken (fâil) lazımdır. Bu etken zâtın kendisidir. Onu kabul eden de zâttır. Bir şeyin ise aynı anda hem etken hem de kabul eden olması muhaldir.”¹¹²²

Râzî İbn Sînâ'nın sıfatlar konusundaki düşüncelerini *Muhassal*'da ise şu şekilde yorumlamaktadır. Filozofların bilgi tanımı, bilende bilinene eşit bir suretin meydana gelmesinden ibarettir. Bilinenler mahiyetlerinde farklı olduklarına göre bu durumda Allah'ın malumları bilgisi zâtının lazımı olarak onun zâtına zait olur. Râzî'ye göre İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ın yedinci namatında bunu böyle açıklamıştır. Râzî'ye göre bu “Allah'ın ilmi kendisiyle kaim bir manadır.” şeklindeki mana teorisini kabul etmektir. Ancak İbn Sînâ bu manayı başka bir ibare ile “Allah'ın ilmi onun zâtının dışında bir sıfattır ve bu zâtle

¹¹²⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.280-281; 283 vd.

¹¹²¹ Râzî, *Lübâbu'l-İşârât*, s.147; *Muhassal*, s.182.

¹¹²² Râzî, *Me'âlimu 'usûli'd-dîn*, s.57; *Muhassal*, s.182.

mütekavvimdir.” şeklinde ifade ederek âdetâ “mana”yı “haricî sıfat” ile “kaim bizzât”ı da “mütekavvim bizzât” olarak yorumlamaktadır. Râzî hal teorisini destekleyen kelamcılar ile İbn Sînâ arasında da bir karşılaştırma yapmaktadır. Buna göre İbn Sînâ “mana” teorisini desteklemektedir, ancak onun hal teorisini kabul edenlerden farkı bunun ancak zâtla mütekavvim olduğunu ve bu suretlerin zâtın lazımı olduklarını söylemesidir. Hal teorisini ispat edenler ise bunun “zât, âlimiyyet ve ilim” ile olduğunu ifade etmektedirler. Sonuç olarak Râzî’nin yorumu hali nefyedenlerin söyledikleri ile Allah’ın âlim ve kâdir olduğunu kabul edenler arasında bir ittifak olduğu şeklindedir.¹¹²³

Râzî aynı ferdin hem fâil hem de kabul eden olmasının imkânsızlığından dolayı sıfatların Allah için olumsuzlanmasına mahiyetlerin özelliklerinden hareketle karşı çıkmaktadır. Çünkü üçün tek ve dördün çift olmasının etken ve kabul eden olması söz konusu mahiyetlerden başka bir şey değildir.¹¹²⁴ Allah’ın var olduğu bilgisinden sonra onun âlim ve kâdir olduğuna dair başka delillere ihtiyaç vardır. Bu da onun varlığı ile sıfatın başka olduğunu ve sıfatın onun üzerine zait olduğunu ifade etmektedir.¹¹²⁵ Ancak kudret ve ilim diye isimlendirilen özel nispet ve izafetlerin kendiliklerinden var olmayışları kesindir. Kendiliğinden var olan zorunlu zât bulunmadığı sürece, bunlar varlıkları imkânsız olan sıfat kavramlardır. Bu durumda sıfatlar başkasına muhtaçtırlar. Kendileri bakımından mümkündürler ve bir fâile ihtiyaç duyarlar. Allah’ın zâtından başka fâil olmadığına göre, Allah bu özel nispet ve izafetleri gerekli kılmaktadır. Onun zâtının başından beri sıfatları diğer bir deyişle hakikî ve izafî sıfatları gerektirmesi aklın kabul edeceği bir durumdur.¹¹²⁶

Râzî *Tefsir*’de sıfatların zâtın aynı olmadıklarını ve zât üzerine zait olduklarını şu delillerle ispat etmek ister: Âlemin ilahının âlim, kâdir ve hayy olması gerekir ki Onun ilminin ve kudretinin bizzât kendisi olması imkânsızdır. Çünkü “Allah’ın zâtı, zâttır.” sözü ile “Allah’ın zâtı, âlim ve kâdirdir.” sözleri arasındaki farkı insan aklı kavrayabilir. O zaman Allah’ın zâtı ile âlim ve kâdir olması farklıdır. Allah’ın var olduğunu bilen ama onun âlim ve kâdir olduğunu bilmeyen kimsenin durumu ya da âlim olduğunu bilen ama kâdir olduğunu bilmeyenin durumu zât ile sıfatların farklı olduğunu göstermektedir. Allah’ın âlim sıfatı, zorunlu, mümkün ve imkânsıza taalluk ederken kâdir sıfatı mümkünlere hastır. Bu da ilim sıfatı ile kudret sıfatı arasında fark olduğunu ve sıfatların varlıklarını gösterir. Allah’ın kâdir olması kudretin tesir ettiği varlıkların meydana gelmesini sağlar ve fakat ilim sıfatının böyle bir durumu yoktur.

¹¹²³ Râzî, *Muhassal*, s.181.

¹¹²⁴ Râzî, *Me’âlimu ‘usûli’-d-dîn*, s.57

¹¹²⁵ Râzî, *Muhassal*, s.181.

¹¹²⁶ Râzî, *Me’âlimu ‘usûli’-d-dîn*, s.58.

“Mevcût” sözü ile “mevcût değildir.” sözleri çelişiktir ama “mevcût” ile “âlim değildir” sözleri çelişik değildir. Bu da varlık ile ilim sıfatının farklılıklarını gösterir. Kısaca Allah, zâtıyla bilen değildir, onun zâtından farklı bir ilim sıfatı da vardır.¹¹²⁷

Râzî sıfatları ta'til edenlerle teşbih ve tecsim akidesine düşenler arasındaki orta yolunu *Tefsir*'de “sırat-ı müstakim” ayetinin inançlar açısından anlamını açıklarken şöyle ifade eder:

“Tenzih akidesine iyice dalan kimseler, ta'tile ve sıfatları nefyetmeye kadar gitmişlerdir. İspat cihetinde ileri gidip Allah'a her sıfatı vermeye kalkışanlar, teşbihe ve Allah'a cisimlik ve mekân ispat etme çıkmazına düşmüşlerdir. İspat ve nefy, doğruya götürmeyen iki aşırı uçtur. Sırât-ı müstakîm ise teşbih ve ta'tilden uzak olan bir iman yoludur.”¹¹²⁸

Râzî zâta izafe edilen hakikî sıfatları kabul etmeyen filozofların kendi bilgi tanımlarıyla çeliştiklerini ifade etmektedir. Çünkü filozoflara göre bir şeyin bilgisi, bilende bu şeye tam bir örtüşmeyle mutabık olan bir suretten (intiba) ibarettir ve bu suretler mücerred izafetler değil aksine zâta izafe edilen hakikî sıfatlardır. Râzî'ye göre filozofların çelişkileri bu kadar da değildir; onlar, bu tanımdan hareketle malumun değişiminin sadece izafetin değişimini gerektirmediğini üstelik zâta izafe edildiğinden izafete sahip sıfatın da değişmesi gerektiğini söylemektedirler.

Râzî eleştirilerine filozofların zâtın bilgisinin keyfiyet kategorisinde ve arazın bilgisinin ise izafet kategorisinde açıklanırken ilmin kendinde bir keyfiyet olduğu fakat ona izafet olarak arız olduğu düşüncelerinden hareketle devam etmektedir. Çünkü filozofların bu düşünceleri esas alınırsa “alîm” ismi, özel izafetle vasıflanan hakikî bir sığata delalet etmektedir. Râzî o halde filozofların “Allah'ın bu kısımdan (alîm, kâdir, mürîd gibi izafete sahip hakikî sıfatlara delalet eden) bir ismi yoktur.” ifadesini nasıl olup da kullandıklarını sormaktadır.

Râzî'nin konuyla ilgili son eleştirisi ise İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'daki bazı ifadelerine dayanmaktadır. Allah'ın akıl, âkil ve ma'kûl olması konusunda İbn Sînâ, Allah'ın eşyayı taakkulunun onun katında şeylerin suretinin varlığını gerektirdiğini ve bu suretlerin ya onun zâtıyla, ya başka bir şeyle ya da nefis ve akıl gibi bir yerde olması gerektiğini belirtmektedir. Fakat bu suretlerin başka bir şeyle ve başka bir yerde varlıklarının imkânsız olduğundan Allah'ın zâtıyla kaim olduklarını ifade etmektedir. Sonra İbn Sînâ konunun devamında ise Zorunlu Varlık'ın sıfatlarını selbî olarak yorumlamakta ve örneğin onun alîm olmasını

¹¹²⁷ Râzî, *Tefsir*, I/139.

¹¹²⁸ Râzî, *Tefsir*, I/186.

maddeden ve eklerinden mücerred olarak selbî bir sıfat olarak ele almaktadır. Râzî İbn Sînâ'nın bu konuları peş peşe gelmesine rağmen çelişki içinde olmasına hayret ettiğini ifade etmektedir.¹¹²⁹

Sonuç olarak Râzî zâta, izafî sıfatlara ve selbî sıfatlara delalet eden isimlerin ittifakla sabit olduğunu, zâtın parçasına delalet eden ismin ise ittifakla nefyedildiği belirtmektedir. İzafete sahip hakikî sıfat (alîm gibi) konusunda ise Râzî “önceki kelamcıların tersine bana göre bu sabittir.” demektedir, ilim gibi izafetten uzak olan hakikî sıfata delalet eden isim konusunda ise sübûtuna ve nefyine delalet bulunmamaktadır.¹¹³⁰

Sıfatlar konusundaki genel tartışmalardan sonra filozoflar ve kelamcılar arasında en fazla tartışma konusu olan ilim, irade ve kudret sıfatları üzerinde durmak, Râzî'nin İbn Sînâ eleştirilerinin yoğunlaştığı noktaları görmek bakımından önemlidir.

3.2.1. İlim

Râzî'nin ilim sıfatı ile ilgili İbn Sînâ eleştirilerine geçmeden önce kısaca Razî'nin bilgi tanımını vermek istiyoruz. Çünkü onun Allah'ın alîm olması ile ilgili İbn Sînâ eleştirilerinin bir kısmı İbn Sînâ'nın bilginin ne olduğu ile ilgili görüşlerine dayanmaktadır.

Râzî bilginin tanımında dört grubun bulunduğunu ifade etmektedir. Çünkü ona göre bilgi ya varlığa ait olumlu (sübûtî) bir kavram ya da yokluğa ait olumsuz (selbî/ademî) bir kavramdır. Eğer sübûtî bir kavram ise bu, ya sırf bir izafet ve nispettir, ya da hakikî bir sıfattır, ya da özel bir izafetle birlikte hakikî bir sıfattır ya da olumsuzluk tarzında özel hakikî bir sıfattır.¹¹³¹ Bu tanımların kısa açıklamalarını ve görüşlerin sahiplerini şöyle verebiliriz:

Râzî, İbn Sînâ'nın bilginin hakikati konusunda son derece muzdarip bir durumda olduğunu söyler. Çünkü İbn Sînâ bilgiyi bazen, a) Allah'ın bilgisi örneğinde olduğu gibi ademî

¹¹²⁹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/524-526.

¹¹³⁰ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/526; *el-Mulahhas*, vr.182a; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, III/124-125.

¹¹³¹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, III/104; Râzî aynı taksimi *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de olumsuz kısmı söylemeksizin tekrar ederek a) izafetten uzak keyfiyet, b) izafetle birlikte keyfiyet, c) izafetin kendisi şeklinde üç başlık altında vermektedir. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/444; Râzî bu bilgi türlerini *el-Metâlibü'l-âliye*'de şöyle anlatır: a) Bilgi ve idrak, özel bir izafetin ve özel bir nispetin soyutlanmasından ibarettir. Râzî kendisinin bu görüşte olduğunu ve filozof ve kelamcılarının büyük bir kısmının da bu görüşte olduklarını ifade eder. b) Bilgi gerçek bir sıfattır. Buna göre bilgi, bilinenin bir suretinin bilende meydana gelmesinden ibarettir. Bu filozofların çoğunluğunun görüşüdür. d) Bilgi özel bir izafetle birlikte gerçek bir sıfattır. Buna göre ilim, bilenin zatıyla kaim olan özel bir sıfattır ve bu sıfat sebebiyle maluma ilişkin birliği elde eder. Bu da kelamcılarının çoğunun görüşüdür. d) Son grup ise eski bazı filozofların görüşüdür ki bunlara göre bilgi, olumsuzluk tarzında özel hakikî bir sıfattır. Buna göre bilgi, sadece cehaletin yokluğudur. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, III/104.

olarak kabul etmektedir. Bazen, b) ma'kûlun mahiyetine mutabık olarak akıl cevherinde resmedilmiş (irtisam) suret olarak kabul etmekte, bazen; c) sırf izafet olarak kabul etmekte ve bazen de d) hariçteki bir şeye izafe edilmiş nitelik olarak görmektedir.¹¹³² Nihayet e) Bilgiyi ittihad ile açıklamaktadır.

Şimdi Râzî'nin bu bilgi tanımlarına yönelik eleştirilerini sıralayalım:

Bunlardan birincisi bilginin selbî olarak tanımlanmasıdır. Râzî'ye göre bilgi, selbî bir şey değildir yani bilinene ait özelliklerin olumsuzlanması yolu ile elde edilen bir şey değildir. Eğer bilgi bir olumsuzlama ise bu olumsuzlama bilginin mukabili olan cehaletin olumsuzlanmasıdır. Cehalet, bilginin yokluğu ise bunun olumsuzlanması, bilginin yokluğunun olumsuzlanması yani bilgisizliğin olumsuzlanması olur ki bu durumda bilgisizliğin olumsuzlanması “olumsuzun olumsuzu, olumludur” kuralı gereği olumlu olur. Oysa bilgiyi İbn Sînâ selbî bir durum olarak tasarlamıştı ki bu çelişkidir.¹¹³³

İbn Sînâ'nın bilgi tanımlarından ikincisi bilginin “sûret” olarak tanımlanmasıdır. “Bilgi, bilinene mutabık bir sûretin, bilende meydana gelmesinden ibarettir.” Râzî, sûret lafzının ilme ancak mecâzî olarak kullanılabileceğini ayna metaforuyla bilginin anlatılmasına ise karşı çıkmaktadır. Buna göre aynada yüzün şeklinin meydana gelmesi gibi zihinde bilinenin sûretinin meydana geldiği şeklindeki ifadenin bilgiyi anlatmayacağını düşünür. Eğer meydana gelen dağ sureti dışarıdaki dağ ise zayıftır. Çünkü dağı ve denizi düşündüğümüzde zihinde bunlar meydana gelirlse, zihinde dağ ve deniz var demektir ki bu imkânsızdır. Eğer, zihinde onlar meydana gelmez de, zihinde bulunan sadece onların suretleri olursa, bu durumda malum olan o suret olur. Zihinde meydana gelen suret, o şeyin kendisi değil sureti olunca, onun bilinmemiş olması gerekir. Suretin “maluma mutabık” olması ifadesi ise kısır döngüyü gerektirir. Bilinen şeylerin dış dünyada olduğu gibi dış dünyada olmadığı (zihnî suretler ve ikinci ma'kûller) söylenmektedir ki mutabakat bu tür şeylerde mümkün değildir. Yok olanın bilinmesinde herhangi bir mutabakattan söz edilemez.¹¹³⁴

¹¹³² Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/444; Râzî'nin bahsettiği bilgi tanımlarının İbn Sînâ'daki kaynakları için; a) bilginin selbî bir durum olduğuna dair bk. *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, II/113; *en-Necât*, s.280-281; b) bilgi surettir için bk. *el-İşârât ve't-tenbihât*, II/359-366; *el-Mübâhasât*, s.124; c) bilginin sırf izafet olduğu ile ilgili bk. *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, II/109-111; d) zatın niteliği olarak bilgi için bk. *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, I/139.

¹¹³³ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/444-445.

¹¹³⁴ Râzî, *Tefsir*, II/220-221; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/445-446; Bozkurt, Mustafa, “Kelamcılarda Bilginin Tanımı Problemi”, *CÜİFD*, XII/1, Sivas 2008, s.253-274, s.266-267.

Râzî İbn Sînâ'nın bilgiyi başka bir şey olmaksızın sırf izafet olarak ifade etmesini de eleştirmektedir. Çünkü izafet, birbirine izafe edilen iki şeyin varlığından sonradır. Bilgi izafet değildir, çünkü dış dünyada varlığı olmayan şeyler de idrak edilebilir. Râzî'ye göre, İbn Sînâ'nın bilgiyi, hariçteki bir şeye izafet edilmiş nitelik olarak ifade etmesi de yanlıştır. Bu durumda bilgiyi, zât bakımından nitelik kategorisinde, araz bakımından da izafet kategorisinde alır. Aynı şekilde İbn Sînâ bu bilgi tanımına dayanarak bilinenin değişmesiyle sadece izafetin değil, zâtın bir niteliği olan izafete sahip bilginin de değişmesi gerektiğini söylemektedir.¹¹³⁵

İbn Sînâ insan aklının, kendisinin düşünme ve bilme gücünü işlevsel hale getiren ve ma'kûlleri ona kazandıran ilke olarak faal akılla ilişki kurduğunu belirtmekte ve bu ilişkiye ittisal adını vermektedir. Faal akıl suret verici (vâhibu's-suver) olarak hem maddî âlemdeki değişmenin ilkesi hem de aklî suretlerin ilkesidir. İnsan aklının faal akılla ittisali, İbn Sînâ düşüncesinde bilginin imkânı ve değeri konusunda olduğu gibi, nübüvvetin ispatında da temel oluşturmaktadır.¹¹³⁶ Genel olarak İbn Sînâ, ittisali kabul ederken bilginin bir ittihad (birleşme) olmadığı ve bilenin faal akılla ittihad ettiğini reddetmektedir.¹¹³⁷ Ancak onun *eş-Şifâ: Metafizik*'teki "akıl gücü idrak ettiği sûret en derin temelinde idrak ederek bir bakıma onunla birleşir (ittihad) ve aklî suretin kendisi (huve huve) olur." şeklindeki ifadesi¹¹³⁸ ve *el-Mebde ve'l-mead*'da suretin, bilkuvve akla girince ikisinin zâtının bir şey olduğu, bu birleşmeden sonra geriye akıl ve suret şeklinde iki farklı zâtın kalmadığını ve bu durumda aklın, ma'kûl mücerrred suretin kendisi olduğunu ifadeleri onun bilgiyi ittihad olarak da anladığını göstermektedir.¹¹³⁹ Râzî de işte bu ifadelerden hareketle İbn Sînâ'yı eleştirmektedir.

Râzî'ye göre bilen, bilgi elde ederken faal akılla birleşmiş (ittihad) olsa faal akıldaki bütün bilgileri elde etmelidir ki bu mümkün değildir. Onunla birleşen herkesin aynı bilgiye sahip olması gerekir. Teknik olarak faal akılla birleşmek de mümkün değildir. Çünkü insan çokluk barındırmaktadır, faal akıl ise bölünemez. Bir kimse bildikleriyle birleşiyorsa bildiği başka şeylerle de birleşmesi gerekir. Böylece ilk bildiği ile ikinci bildiğinin hakikati arasında bir fark kalmaz. Diğer yandan bu durumda ilk olarak bilinenin, bilinmesi devam etmez. Eğer devam ediyorsa birleşerek tek olan şeylerin iki hakikati olmuş olur. Bütün bu gerekçeler

¹¹³⁵ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikîyye*, I/446; II/525; Bozkurt, "Kelamcılarda Bilginin Tanımı Problemi", *a.g.e.*, s.267.

¹¹³⁶ Kutluer, İlhan, "İttisal" md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, XXIII/484-485.

¹¹³⁷ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s.127.

¹¹³⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, II/115; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s.145.

¹¹³⁹ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-mead*, (nşr. Abdullah Nûrânî), Müessesetü Mutâleâtü İslâmî, Tahran 1984, s.7-8.

bilginin ittiḥad olmasını ve bilenle bilinenin ittiḥadını reddetmek içindir. Benzer gerekçeleri İbn Sînâ'da da görmek mümkündür. Bunun içindir ki Râzî İbn Sînâ'nın bilgi tanımlarındaki bu çelişkiye dikkat çekmektedir.¹¹⁴⁰ Râzî'nin naklettiği bütün delillerin *el-İşârât ve't-tenbîhât*'tan alındığı düşünüldüğünde İbn Sînâ'nın ittiḥad görüşü nedeniyle Porphyrios'u eleştirirken kullandığı ifadeleri ve ittiḥadı şiirsel fikirler olarak nitelendirmesini Râzî, İbn Sînâ'ya geri yöneltmiş görünmektedir.

3.2.1.1. Allah Bilendir

Allah'ın âlim olduğu konusunda İbn Sînâ ve Râzî arasında bir farklılık yoktur. Ancak farklılık bu sıfatın Allah'ın zâtının aynısı mı yoksa ona eklenen bir sıfat mı olduğu ile Allah'ın tikelleri bilme tarzı üzerindedir.

Allah'ın bilgisi ile ilgili Râzî üç gruptan bahsetmektedir: a) Bir grup Allah'ın ne kendisini ve ne de başka bir şeyi bilmediğini iddia etmektedir. Râzî bu iddiayı dehrîlere ve kadim filozoflara atfetmektedir. b) İkinci grup Allah'ın sadece kendi zâtını bildiğini ifade eder. Bu görüş ise Aristo'ya atfedilmektedir. c) Müslüman kelimcilerin ve Râzî'nin özellikle belirttiği Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin yer aldığı üçüncü grup ise Allah'ın kendini ve kendi dışındaki her şeyi bildiğini ifade etmektedir.¹¹⁴¹

Râzî Kur'an'da Allah'a nispet edilen ilim isim ve sıfatlarını çeşitli açılardan tasnif etmiştir. Buna göre; a) Allah'ın bilgisi (ilm) olduğunu ifade eden ayetler vardır ki bu ayetlerde bilgi mastar olarak kullanılmıştır.¹¹⁴² b) Allah'ın bilen (âlim) olduğu ism-i fâil kalıbıyla ifade edilmiştir.¹¹⁴³ c) Allah'ın ziyadesiyle bilen ('allâmü'l-ğuyûb) olduğu mubâlağa ism-i fâil kalıbıyla ifade edilmiştir.¹¹⁴⁴ d) Allah'ın en iyi bilen (a'lemü) olduğu ism-i tafdil kalıbıyla ifade edilmiştir.¹¹⁴⁵ e) Allah'ın öğrettiği (alleme) fiil kalıbıyla ifade edilmiştir.¹¹⁴⁶ f) Allah'ın doksan dokuz isminden biri olarak her şeyi bildiğini gösteren "alîm" ismi kullanılmıştır.¹¹⁴⁷

¹¹⁴⁰ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/446-449; *Şerhu'l-İşârât*, s.300, 427; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III/270-274.

¹¹⁴¹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/492, 494, 498; *el-Erba'in*, I/190.

¹¹⁴² bk. Bakara 2/255; Lokman 31/34; Nisâ 4/166; Hud 11/14; Fussilet 41/47.

¹¹⁴³ bk. En'am 6/73; Ra'd 13/9; Mü'minun 23/92; Fâtır 35/38; Teğabün 64/18; Cin 72/26.

¹¹⁴⁴ bk. Mâide 5/116.

¹¹⁴⁵ bk. En'am 6/124; İsra 17/54.

¹¹⁴⁶ bk. Bakara 2/32; Rahman 55/ 2, 4; Alak 96/4.

¹¹⁴⁷ bk. Âl-i İmran 3/34; Enfâl 8/43; Hud 11/5; Yasin 36/38; Mü'min 40/2; Râzî, *Şerhu esmâillâhi'l-hüsna*, s.237-239; Bozkurt, Mustafa, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, s.146 vd.

Râzî Allah'ın bilen olması ile ilgili İbn Sînâ'nın üç yöntemi olduğundan bahsetmektedir. Bu yöntemler; a) Allah'ın zâtını bilmesi açık olduğuna göre kendi zâtını bilen, zâtının dışındakileri de bilen olması gerekir. b) Allah'ın başkasını bilmesi açık bir husus olduğuna göre kendi dışındakini bilen kendini de bilmesi gerekir. c) Soyut cevher soyut sûretle birleştiği zaman bilme meydana gelir. Zâtından dolayı mücerred olanın, varlığını bilen (âkil), bilinen (ma'kûl) ve bilgi (akl) olması daha önceliklidir.

Allah'ın zâtını bildiği açık olduğundan başkasını da bildiğine dair ispatı burada ele alınacak son iki madde ise Allah'ın zâtını bilmesi konusunda işlenecektir.

İbn Sînâ'nın Allah'ın varlıkları aklettiğine dair görüşleri şu kısa pasajda net bir şekilde verilmektedir.

“Zorunlu varlığın şeyleri şeylerden akletmesi mümkün değildir... Zorunlu varlık her var olanın ilkesidir. Dolayısıyla o, ilkesi olduğu varlığı, bütün var olanların ilkesi olduğunu, oluş ve bozuluş yasasına tabi değişen varlıkları da önce neveleriyle sonra bu neveleri bilmesinden ötürü şahıslarıyla, zâtından ötürü akleder.”¹¹⁴⁸

Râzî'nin anlatımıyla verirsek İbn Sînâ, Allah'ın âlim olmasını zâtının bilgisine dayandırmaktadır. Allah zâtını bilmektedir. Zâtını bilen her varlık, zâtının gerektirdiği yakın ihtiyaçlarını da bilir. Onun gerektirdiği birinci şeyi bilen onun gerektirdiği ikinci şeyi de bilir ve böylece hiyerarşik bir şekilde ona bağlı olan bütün ihtiyaçlar bilinmiş olur. Sudûr mantığına dayanan bu ispatın dayandığı birinci önerme “Allah'ın zâtını bildiği”, ikinci önerme ise “Allah'ın zât-ı mahsusasını bilmesinin diğer şeyleri bilmesini gerektirdiği”dir. Râzî bu iki önermeyi sırasıyla vermekte ve eleştirilerini yöneltmektedir.¹¹⁴⁹

Burada “Allah'ın kendi zâtını bilmesinin diğer şeyleri bilmesini gerektirdiği” önermesi ile ilgili Râzî'nin eleştirilerini vereceğiz. İlk önerme ile ilgili eleştirilerini Allah'ın kendi zâtını bilmesiyle ilgili bir sonraki başlıkta inceleyeceğimiz için bu konudaki eleştirilere konunun gerektirdiği kadar işaretle yetineceğiz.

Râzî Allah'ın kendi özel zâtını bildiğini kabul ettiğini söylemekte ve fakat bu kabulden İbn Sînâ'nın nasıl olup da başka varlıkları da bilmesi gerektiğini sormakta ve şöyle açıklamaktadır: İbn Sînâ bunu kabul ederken her şeyden önce Allah'ın “âlim bizzât” olmasına

¹¹⁴⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, II/104; Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s.152.

¹¹⁴⁹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, III/119.

dayanmaktadır. Çünkü Allah'ın "fâil-i muhtâr" olduğunu kabul eden bir kimsenin böyle bir kabule sahip olması mümkün değildir.

İbn Sînâ'nın iddiası ona göre şöyle özetlenebilir: Allah, âlim bizzât olduğuna göre ve kendi dışındaki varlıkların illeti olduğuna göre kendini bilmesi illeti olduğu varlıkları da bilmeyi gerektirir. Bu bilgi hiyerarşik bir biçimde onun katından başlayıp yatay ve dikey ekseninde aşağı doğru akıllara ve diğer varlıklara iner.

Râzî A'nın B'nin illeti olduğu kabul edildiğinde "A" olması ile "B'nin illeti" olmasının aynı şey olarak kabul edilmesinin yanlış olduğunu belirtir. Burada kullandığı deliller iki şeyin farklı olduğuna dair sürekli kullandığı delillerdir. Örneğin "A, A'dır" ile "A, B'nin illetidir" önermeleri arasındaki farkın bilindiği, A'nın varlığının, illet olması göz ardı edilerek bilinebileceği ve tersine olarak A'nın illet olmasının, varlığının göz ardı edilerek bilinebileceği gibi argümanlarla A'nın "A" olması ile "B'nin illeti" olmasının farklı şeyler olduğunu ortaya koyar. Râzî'nin buradan vardığı sonuç şudur. Madem "A" ile "A'nın illet olması" farklı şeylerdir, o halde A kendini bildiğinde B'nin illeti olduğunu bilmesi gerekmez ve illeti olduğu şeyleri bilmesi de gerekmez.

Râzî ikinci bir eleştiri noktası olarak mahiyetlerin ve hakikatlerin çokluğunu temel almaktadır. Buna göre hakikatler çok olduğuna göre akıl onların her birine ayrı olarak işaret eder. Râzî sudûrun hiyerarşik mantığını kabul ettiğimiz zaman ve bunun bilgi anlayışını kabul ettiğimiz zaman bir mahiyeti bildiğimizde o mahiyetin gerektirdiği ya da illet olduğu bütün mahiyetleri bilmemiz gerekir ki böyle bir şeyin imkânsızlığı ortada olduğuna göre aynı mantıkla Allah'ın da kendi zâtını bilmesi illeti olduğu bütün varlıkları bilmesini gerektirmez.

Râzî'nin üçüncü eleştirisi de benzer bir mantığa dayanmaktadır. Buna göre, insan cevheri cisim ve onun bütün eklerinden soyutlanmış bağımsız bir varlıktır. Biz kendimizi bildiğimize göre kendi özel zâtımız hakkındaki bilgimizden bütün sonuçlara ve kendimizin gerektirdiği bütün lazımların bilgisine ulaşmamız gerekirdi. Bundan da nefsin bilgisinin maddeden soyutlanmış olduğu, hudûsunun gerektiği, bekasının gerektiği gibi şeyleri içermesi gerekirdi. Böyle olmadığına göre Allah'ın da kendi mahsus zâtının bilgisinin bütün varlıkların bilgisini gerektirmesi kabul edilemez.

Râzî konuyla ilgili son eleştirisini ise "malûl, illetin gereklerinden ise aynı şekilde illet de malûlün gereğindendir" anlayışından hareketle yapmaktadır. Buna dayanarak Râzî süreci tersine işleterek, madem malûller, illetin gereği olarak biliniyor, o zaman malûlün gereği olarak

da illet bilinir demektir. Oysa malûllerin bilgisi bize onların göksel illetlerinin bilgisini vermemektedir.¹¹⁵⁰ Ancak Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de bilgi teorisi çerçevesinde illetin bilgisinin malûlün bilgisini gerektirdiğini fakat malûlün bilgisinin illetin bilgisini gerektirmediğini ifade etmektedir.¹¹⁵¹

Sonuç itibariyle Râzî'ye göre; zorunluluk ilkesine ve Allah'ın "âlim bizzât" olduğu anlayışına dayanan Allah'ın kendi zâtının bilgisinin, illeti olduğu diğer şeylerin bilgisini de gerektireceği şeklindeki İbn Sînâ görüşünü reddetmektedir.

3.2.1.2.Allah'ın Kendi Zâtını Bilmesi

Fârâbî'de olduğu gibi İbn Sînâ da Allah'ın akıl, âkil ve ma'kûl olduğunu ifade etmektedir. O "sırf akıl"dır. Maddeden ve maddenin bütün eklerinden soyutlanmış olarak, hiçbir şekilde kuvve halinde bulunmayan ve bu nedenle de bir fâile ihtiyaç duymayan Kendisiyle Zorunlu Varlık'tır. O sırf akıl değil, maddeden ve maddenin bütün eklerinden soyutlanmış olmak bakımından "sırf ma'kûl"dur de. Kendi zâtını akleden olarak da âkildir. Sonuç olarak Allah kendisi akıl, âkil ve ma'kûldür ve böyle olması onda çokluk gerektirmez.¹¹⁵²

Râzî'nin eleştirilerine hemen Allah'ın âkil, akıl ve ma'kûl olmasının çokluk gerektirip gerektirmediğinden başlayabiliriz. Râzî soruyu şöyle sorar: Kendini akleden her zât, akledendir ve aynı şekilde kendisi de akledilendir. O kendini kendisiyle akletmesinde akleden ve akledilen olması kendisinin aynısı mıdır, değil midir? Râzî İbn Sînâ'nın cevabının Allah'ın âkil, akıl ve ma'kûl olmasının tek bir şey olduğu çünkü onun zâtının mücerred olduğunu belirtir. Bilgi de mücerred mahiyeti itibariyle akıldır, mahiyet için olması nedeniyle ma'kûldür ve mahiyetin kendisi için gerçekleşmesi nedeniyle de âkildir. Dolayısıyla âkil, akıl ve ma'kûl olması birdir.

Râzî'nin üç itirazı vardır: Birinci itirazında dilsel bir çözümleme ile âkil, akıl ve ma'kûl lafızlarının eşanlamlı (müterâdif) ya da farklı anlamlı (mütebâyin) olmaları gerektiğini söyler. Bu üç kelimenin anlamı aynı ise İbn Sînâ'nın bunları ayrı ayrı zikretmesinin bir faydası yoktur. Bu kelimelerin farklı anlamlara sahip ve selbî olmaları ise idrak selbî bir durum olmadığından mümkün değildir. Geriye sadece bu kelimelerin farklı anlamlara sahip ve sübûtî olmaları kalmıştır. Oysa bu kavramlar ona göre farklı anlamlara sahip değildir, aksine zâtın

¹¹⁵⁰ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, III/123-126; *Şerhu'l-İşârât*, s.428 vd.

¹¹⁵¹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/477.

¹¹⁵² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III/278-289; Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s.148-149; Aydın, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s.38 vd.

sıfatlarıdır. O zaman İbn Sînâ'nın bu üç lafzın anlamda çokluk ifade etmediği şeklindeki sözü çürütülmüş olur.

İkinci itirazı ise taakkul anında aklın farklılaştığı üzerine kuruludur. Buna göre kendini akleden akıl ile akledilen akıl farklıdır. Bu üç kavram birbirinden farklı anlamlara sahiptir ve tek bir mefhum olmaları doğru değildir.

Râzî'nin üçüncü itirazı ise idrak ve şuurun anlamının nispet ve izafet ile ilgili olduğu üzerine kuruludur. Dolayısıyla onun mahsus zâtının bilen bilinene izafeti durumunda aynı olması mümkün değildir.¹¹⁵³ Râzî'nin bu itirazlarının yine kendisi tarafından farklı yerlerde kendisi tarafından çürütüldüğünü de biliyoruz. Örneğin; Râzî bilginin suret olarak kabul edilmesi durumunda ya da bilen bilinene nispetinde olduğu gibi izafet durumunda Allah'ın zâtında çokluk meydana gelmeyeceğini kendisi de ifade etmektedir.¹¹⁵⁴

Râzî her mücerred varlığın zâtıyla akleden olması ile ilgili bir bölümde âkil, akıl ve ma'kûl kavramlarından hareketle bilen, bilinen ve bilgi ilişkileri üzerinde durmaktadır. Râzî geçmiş kelamcı ve filozofların soyut cevherin akleden olması konusunda üç görüş ileri sürdüklerini belirtir.

1. İbn Sînâ'nın *el-Mebde'* ve *'l-meâd* adlı eserinde öne sürdüğü birleşme (ittihad) görüşü ki buna göre soyut olan suret, soyut olan cevherle birleştiğinde ettiğinde onu bilfiil akla dönüştürür. Yine soyut suret bir başkasıyla birleştiğinde onu bilfiil akla dönüştürür. Soyut suret zâtıyla kaim olduğu zaman bilinmesi daha önceliklidir. Râzî'nin ondan fazla yerde nakledip İbn Sînâ'dan aldığı delillerle eleştirdiği ittihad teorisini o, İbn Sînâ'nın *el-Mebde'* ve *'l-meâd* adlı eserinden şöyle bir metinle nakletmektedir:

“Nefsin cevheri, kendinde soyut suretlerin meydana gelmesinden önce bilkuvve akleden olur. Ne zamanki onda soyut suretler meydana gelir, işte o zaman nefis soyut suretler sebebiyle bilfiil akleden olur. Nefsin cevheri, kendindeki suretin hulûlu sebebiyle bilfiil akleden olunca, eğer bu sureti nefis ile kaim bir cevher kabul edersek, bilfiil akleden olması daha öncelikli olur. Örneğin, sıcaklık ateşin cevherine hulûl ettiğinde, bu sıcaklığın ona hulûlu sebebiyle ateşin cevheri sıcak (yakıcı) olur. Şayet bu sıcaklığın kendisini kendisiyle kaim kabul edersek, onun kendisinin sıcak olması daha önceliklidir.”¹¹⁵⁵

¹¹⁵³ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, III/140-141.

¹¹⁵⁴ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/495.

¹¹⁵⁵ İbn Sînâ, *el-Mebde'* ve *'l-me'âd*, s.7-8.

Râzî ittiḥad ve hulûl anlayışına dayanan bilgi anlayışıyla birlikte onun Allah'ın âkil, akıl ve ma'kûl olmasına uygulanmasını da reddetmekte ve bunun zayıf bir söz olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁵⁶ İttiḥad teorisiyle ilgili Râzî'nin eleştirileri yukarıda ilim konusunda geçmişti.

2. Râzî'nin naklettiği bilgi teorisinin ikincisine göre madde ve maddeye ait tüm eklerden soyutlanmış olanın zâtı mücerredir. Zâtı mücerred olan, mücerred zâtında bulunur. Kendinde soyut olarak bulunan her mücerred zât, işte bu mücerred aklede. Dolayısıyla her mücerred zât, zâtını akleder. Burada sorun olabilecek bir durum izafetin farklılık olmadan gerçekleşmeyeceği fikridir. Bunun cevabı olarak şu denilebilir: Biz kendimizi biliyoruz. Kendimizi bilmemizde bilen ve bilinen olmamız bizde bir farklılık gerektirmemektedir.

Soyut zâtın akleden olması konusunda dile getirilen bu teoriye dayanarak İbn Sînâ ile birlikte Râzî Allah'ın kendi zâtını bildiğini temel olarak iki delile dayandırmaktadır. Bunlardan biri cisimden soyutlanmış bağımsız bir varlık kendini bilir. Allah maddeden mücerred kendi kendisiyle kaim bir varlık olduğuna göre o kendi zâtını bilir. Yine buna göre insan kendi varlığını bilmeden başka bir şeyi bilmesi mümkün olmadığına göre Allah'ın da kendi hakkındaki bilgisi olmadan başka bir şeyi bilmesi mümkün değildir.¹¹⁵⁷

3. Râzî'nin naklettiği üçüncü bilgi teorisine göre soyut olan her zâtın "ma'kûl" olması doğrudur. Yine ma'kûl olması doğru olan her zâtın akleden olması da doğrudur. Mücerred olan her zâtın âkil olması apaçık doğrudur. Mücerred olan her zâtın ma'kûl olmasının doğru olması da açıktır. Ancak bu konuda Râzî'nin bir eleştirisi vardır.¹¹⁵⁸

Râzî'nin bu bilgi teorisine dayanarak öne sürdüğü eleştirileri, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'taki bazı ifadelerine dayanmaktadır. Bu ifadelerle İbn Sînâ, Allah'ın zâtını bilmesini kendi dışındaki varlıkları bilmesi ile de temellendirmiştir. İbn Sînâ burada bir şeyi bilen o şeyi bildiğini de bildiğini söyler. Bildiğini bilmek, zâtının bilen ve bilinen olduğuna hükmetmektir. Bu durumda başkasını bilen kendini de bildiği de söylenir.¹¹⁵⁹

Râzî'nin eleştirilerini anlamak için konuyla ilgili biraz ayrıntı vererek Allah'ın ma'kûl olmasının anlamı üzerinde durmak gerekmektedir.

¹¹⁵⁶ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, III/136-137; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/448.

¹¹⁵⁷ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, III/139 vd.

¹¹⁵⁸ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/493.

¹¹⁵⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, II/415-420; *Şerhu'l-İşârât*, s.258 vd.

Râzî Allah'ın mahiyetinin beşer için ma'kûl olmadığını söylemenin doğru olduğunu belirtir. İbn Sînâ'nın "Allah'ın mahiyeti varlığının aynısıdır." iddiasının ma'kûl problemi açısından yorumu Râzî'ye göre şudur: Varlığın hakikati tasavvur edilebilir ve Allah'ın mahiyeti onun varlığının aynısıdır. Bu durumda varlık tasavvur edilebildiğine göre ve Allah'ın mahiyeti de bütün kayıtlardan mücerred varlık olduğuna göre o zaman selbî olan bu durum tasavvur edilebilir ve dolayısıyla "Allah'ın hakikatinin tamamıyla bilinen (ma'kûl) olması gerekir." Oysa İbn Sînâ'nın Allah'ın varlık ve mahiyeti konusundaki görüşleri dikkate alındığında onun görüşüne göre bunu söylemek mümkün değildir.

Râzî akletme konusunda filozofların bilgi tanımlarında geçen suretin akledenin cevherinde var olması ya da akledilen mahiyetlerin dış dünyada bağımsız olarak kaim olmalarının düşünülmesinden hareketle şöyle bir değerlendirme yapmaktadır. Zorunlu Varlık için doğru olan her şey onda bulunması gerekir. Çünkü Zâtıyla Zorunlu Varlık bütün yönlerden zorunlu varlıktır. O zaman Zorunlu Varlık başkasını akleder ve başkasını akleden her şeyin, onu aklettiğini de akletmesi mümkündür. Buradaki genel imkânla kasdedilen Zorunlu Varlığın zâtını akletmesidir ve sonuç itibarıyla Zorunlu Varlık başkasını ve kendisini akleder.

Râzî âkil, akıl ve ma'kûl konusundaki geçmiş filozoflara dayandırdığı bu teorilerden ve bunların eleştirilerinden sonra okuyucunun şunu bilmesini ister: İbn Sînâ ikinci yöntemle Allah'ın zâtını aklettiğini ispat etmektedir ve ardından da onun zâtının başkasının illeti olduğunu, illetin bilgisinin malûlün bilgisi olduğunu ve dolayısıyla Allah'ın başkasını bildiğini iddia eder. Üçüncü yöntemle ise başkasını bildiğini ispat etmek ister ve başkasını bilen kendini de bileceğini söyler. Oysa Râzî'ye göre "Allah zâtını biliyor ise diğer şeyleri de bilir." şeklindeki yöntem ile "Allah başkasını biliyor ise zâtını da bilir." şeklindeki yöntem birbirinin çelişğidir.¹¹⁶⁰

3.2.1.3. Allah'ın Eşya ile İlgili Bilgisi

İbn Sînâ'nın tikellerin bilgisinin Allah katında küllî bir tarzda olduğunu ifade etmesi felsefe ve kelam arasındaki en temel tartışma noktalarından birini oluşturmuştur. Çeşitli görüşlerinde İbn Sînâ'yı takip eden ve kelama ithal eden Râzî'nin de hemen bütün eserlerinde aynı kararlılıkla Allah'ın tikelleri bilmediği fikrine karşı çıkması bu açıdan kayda değerdir. Problemin İbn Sînâ tarafından ortaya konuluş şeklini kısaca vererek Râzî'nin eleştirilerine geçmek istiyoruz.

¹¹⁶⁰ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/491-494; *Şerhu'l-İşârât*, s.258 vd.; *el-Metâlibü'l-âliye*, III/119-137.

Allah'ın zâtını bilmesi konusunda geçtiği üzere İbn Sînâ'ya göre, Allah'ın maddeden soyutlanmış varlığı sırf akıldır (akıl), zâtından dolayı akledendir (âkil), zâtından dolayı akledilendir (ma'kûl). Onun akıl, âkil ve ma'kûl olması onun zâtında bir kesret gerektirmediği gibi, kendini bilmesi ma'kûllerin ilkesi olmasıyla aynı şeydir. Diğer bir deyişle kendi hakkındaki bilgisi başkası hakkındaki bilgisini içerir. Kendisi kendinden sonra gelenin ilkesi olmak bakımından kendini akletmesi, aşağıya doğru inen bir zincir halinde dikey ve yatay olarak tüm akılların ve kozmik varlıkların zorunlu ilkesi olmak bakımından akletmesidir. Buna göre varlıklardan hiçbir şey onun bilgisinin dışında yer almaz. Ancak onun bilgisi, değişim içeren zamansal varlıkların tikel durumlarına bağlı olarak meydana gelmez, tersine onun bilgisi varlıkların sebebidir.¹¹⁶¹

“Zorunlu varlık, her şeyi ancak tümel bir tarzda akleder. Bununla birlikte hiçbir tikel şey ondan gizli kalmaz. ‘Göklerde ve yerde zerre ölçüsünde hiçbir şey O’na gizli değildir. Bu, tasavvuru büyük bir lütufa gerek duyan sırlardandır.”¹¹⁶²

İbn Sînâ, problemi tikel varlıkların bilinmemesi çerçevesinde değil, her yönüyle yetkin varlığın değişmemesi çerçevesinde şöyle ortaya koymaktadır:

“Bir kimse bunu “tikeli, tümel yönden bilmek” diye isimlendirmeyi reddederse, onunla tartışılmaz. Çünkü şimdilik amacımız, bundan başka bir şeydir. Amacımız, bilen de kendisiyle başkalaştığı bir bilgi ve idrakte tikellerin nasıl bilindiği ve nasıl idrak edildiği; bilen başkalaşmadığı bir bilgi ve idrakte nasıl bilindikleri ve idrak edildiklerini açıklamaktır.”

Râzî'den daha önce konuyu Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'de “evvel”in kendisini bilmesi, başkasını, cinsleri ve türleri küllî tarzda bilmesi ve tikelleri bilemeyeceği başlıklarıyla ele aldığını biliyoruz.¹¹⁶³ Böylece İbn Sînâ sistemi açısından merkezi durumda olan mesele değişmeye yol açmaksızın Allah'ın bilgisi iken Gazzâlî açısından “Allah'ın cüzîleri bilmesi” olmuştur.¹¹⁶⁴ Râzî için de mesele Allah'ın sıfatlarından birinin ispatıdır, ancak o, bu konudaki eleştirilerinde Gazzâlî'nin ve Bağdâdî'nin argümanlarını kullanmasına rağmen sadece Bağdâdî'nin adını anmaktadır. Öyle görünüyor ki Râzî, Gazzâlî'nin filozofları yansımasının eksik olduğunu düşünmektedir. Örneğin o *el-Metâlibü'l-âliye*'de “Allah'ın tikelleri bilen olmasının araştırılması” konusuna şöyle girmektedir.

¹¹⁶¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, III/278-289; *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, II/102-107.

¹¹⁶² İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, II/105.

¹¹⁶³ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s.198-218; Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB Yayınları, İstanbul 1993, s.225 vd.

¹¹⁶⁴ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s.158.

“İnsanlardan filozofların şöyle dediklerini anlatanlar var: Allah Teâlâ cüzîleri bilmez. Bu anlatımın üzerinde düşünülmesi gerekir. Şöyle ki, çünkü onun mahsus zâtı, belirlenmiş (muayyen) bir zâttır. O, işte bu kendi muayyen zâtını bilmektedir. Cüzînin bundan (muayyen bir zât) başka bir anlamı da yoktur. O halde o cüzîyi bilendir. Aynı şekilde Allah zâtından dolayı ilk aklın illetidir. Onların görüşüne göre açıktır ki Allah Teâlâ’nın neyse o olmak bakımından onu (ilk aklı) bilen olmasını kabul ediyorlar. Belki de doğru olan şöyle demektir. Onlar (filozoflar) Allah’ın değişen şeyleri değişen şeyler olmaları bakımından bilen olmasını inkâr ediyorlar. Ve onlar Allah Teâlâ’nın, mahsus muayyen ölçüleri hasebiyle cismânîleri bilen olmasını inkâr ediyorlar.”¹¹⁶⁵

Râzî’nin asıl problemin tikelleri bilmek değil, değişenleri ve cisimleri bilmek olduğunu ifade etmesi yukarıdaki açıklamalar doğrultusunda İbn Sînâ felsefesinin ruhu için daha doğrudur. Râzî’nin eleştirilerini ve Gazzâlî ile Bağdâdî’den çeşitli iktibaslarını belirli maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:

1) Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*’de doğru bir yaklaşımla Allah’ın tikelleri bilmesi noktasındaki esas problemin değişim olduğu noktasından hareketle filozofların metotlarına göre bilinen varlıkların değişime tabi olmak ve şekilsel yapıları olmak bakımından bir tasnifini yapar.

Buna göre i. şekli ve değişimi olmayan varlıklar. Allah, ister cüzî ister küllî olsun bu tür varlığı bilebilir. Oysa İbn Sînâ, bir yandan genel geçer bir ifadeyle Allah tikelleri bilmez derken diğer yandan Allah’ın kendi mahsus zâtını bildiğini söylemektedir. Küllînin dış dünyada bir gerçekliği olmadığına göre Allah’ın mahsus zâtı küllî değildir. Allah’ın ilk aklın ve diğer akılların kendi malûlû olduğunu bilmesi de benzer şekilde cüzî bir bilgidir. ii. Şekilsel yapısı olan ama değişimi olmayanlar ise felekî cisimlerdir. Çünkü filozoflara göre onların şekilsel yapıları ve miktarları değişimin bütün türlerinden uzaktır. Fakat onların şahısları da Allah tarafından bilinmez. Bu sefer ki bilinmeme sebebi değişim değil, şekilsel yapıya sahip olmalarıdır. Çünkü İbn Sînâ, cismanîlerin idrakinin ancak cismanî bir araçla mümkün olabileceğini belirtmektedir. iii. Şekilsel bir yapıya sahip olmayan ama değişenler ise suretler, yaratılan arazlar ve natık nefislerdir. Bunlar da Allah tarafından bilinemezler. Bunların akledilememe sebebi cismanî bir alete ihtiyaç duyulması değil, bunların değişmesiyle Allah’ın ilminin değişmesidir ki bu Allah hakkında muhaldır. iv. Hem şekilsel bir yapıya sahip olan ve hem de değişenler ise bozuluşun geçerli olduğu cisimlerdir. Hem değişime tabi oldukları için ve hem de idraklerinde cismanî bir alete ihtiyaç duyulduğu için bunların da Allah tarafından bilinmesi mümkün değildir.

¹¹⁶⁵ Râzî, *el-Metâlibü'l-‘âliye*, III/151.

Şimdi bilinen objeler açısından bakıldığında Allah'ın bilgisinin şekilsel yapısı olmayan ve değişime uğramayan olarak kendi mahsus zâtını ve akılları kapsadığı söylenebilir. Râzî'ye göre ilk varlığın zâtı ve akıllar da cüzî varlıklar olduklarına göre “Allah cüzîleri bilmez.” ilkesi gereği bunların da pekâlâ bilinemediği söylenebilir.¹¹⁶⁶

2) Râzî'nin konuyla ilgili bir başka eleştirisi İbn Sînâ'ya göre Allah'ın bilgisinin fiilî bilgi olmasına yöneliktir. İbn Sînâ'nın bu konudaki iddiaları şunlardır: Zorunlu varlığın ilmî infialî değil fiilîdir. Bilginin sonsuz geriye gidişinin kesildiği bir nokta olmalıdır ki o da Zorunlu Varlık'ın kendinden kaynaklanan bilgisidir. Allah'ın diğer şeyleri bilgisinin zâtından kaynaklanan bir bilgi olması gerekir. Zorunlu Varlık kendini bilir ve kendisinin kendisinden sonrakinin illeti olduğunu bilir. Onun kendini bilmesi, malûlünün de bilgisini gerektirir. Çünkü illetin bilgisi malûlün bilgisidir. Onun zâtı ilk neden olduğuna göre dikey ve aşağı mertebelerde yatay bütün akılların ve diğer unsurî varlıkların bilgisini de içerir.¹¹⁶⁷

Râzî ise “Allah'ın zâtını bilmesi, malûlün bilgisini de gerektirir.” sözü ile kendi zâtını kendi özel zâtı olmak bakımından bilmesinin, malûlün bilgisini de gerektirdiği kast ediliyorsa bu bedihî olmadığından buna dair İbn Sînâ delil zikretmelidir der. Eğer “Allah'ın zâtını bilmesi, malûlün bilgisini de gerektirir.” sözü ile onun kendi zâtını, malûlün illeti olmak bakımından bilmesinin, malûlün de bilmeyi gerektirdiği kast ediliyor ise bu da yanlıştır. Çünkü Allah'ın “zâtının başka bir şeyin illeti olmasının” bilgisi, onun zâtı ve o şeyler arasındaki izafetin bilgisidir. Bir durumun diğerine izafetinin bilgisi, muzaf olan iki şeyin bilgisiyle öncelenmiş bir bilgidir. Yani önce muzaf olanların varlıkları sonra bunlar arasındaki izafet bilinebilir. Eğer malûlün bilgisi bu izafetin bilgisinden alınmış olsaydı kısır döngüden kurtulmak mümkün olmazdı.¹¹⁶⁸ Diğer yandan belirlenmiş (müteayyin) bir şahısla ilgili bilginin bu şahsın illeti olması imkânsızdır. Çünkü şahsın bilgisi, şahsın varlığına tabidir. Tâbi olan, tabi olduğu bir şeyin illeti olamaz. Fakat küllî mahiyetlerin bilgisinin malûlün varlığının illeti olduğu söylenebilir.¹¹⁶⁹

3) İbn Sînâ'nın tikellerin bilgisi ile ilgili ileri sürdüğü en büyük problem değişim problemi olduğundan Râzî'nin konuyla ilgili temel eleştirileri de bu problemin çözümüne yöneliktir. Râzî'nin anlatımıyla İbn Sînâ'nın iddiası şudur: Allah, eğer Zeyd'in evde olduğu bilgisi gibi tikel bir durumu bilseydi, Zeyd evden çıktığında onun Zeyd'in evde olduğuna dair

¹¹⁶⁶ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/498-499.

¹¹⁶⁷ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.428; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III/275-278.

¹¹⁶⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III/279; Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.428-429.

¹¹⁶⁹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/501.

bilgisi devam ederse bu gerçek duruma uymadığı için cehalettir. Eğer onun Zeyd'in evde olduğuna dair bilgisi değişip Zeyd'in dışarıda olduğunu bilirse bu durumda da onun bilgisi hakkında değişim gerçekleşmiş olur. Oysa Allah'ın cehalet ve değişimle ittisafı imkânsızdır.¹¹⁷⁰ Râzî'nin bu sorunun cevabını geniş bir şekilde vermeye çalışır:

Râzî'ye göre bilgi, bilinene eşit bir suretin bilende meydana gelmesi şeklinde değil de bir izafet olarak tanımlanırsa problem ortadan kalkacaktır. İlim izafî bir durumdur ve Allah üzerine izafetlerin değişmesi caizdir. Filozoflar Allah'ın küllîleri bildiğini kabul ettiklerine göre bu durumda küllîler onun zâtının aynı olmadığına göre, bu demektir ki Allah'ın onları bilmesi zâtının onlara izafetidir. Bir şeyin izafeti kendisinden sonraki bir durumdur. Böylece salt izafetler herhangi bir değişimi gerektirmez.¹¹⁷¹ Allah, Zeyd'in bütün durumlarından önce vardır, onunla birlikte olur ve ondan sonra da olmaya devam eder. Değişim zâtta değil, izafetlerde gerçekleşir. Allah'ın malumu bilen olması, onun ilmi ve bilinen arasında bir izafettir. Bilinenin değişimi anında sadece izafet değişir.¹¹⁷² Bir şeyin bilgisi, onun aynıyla var olmasından sonra onun varlığının bilgisidir. Buna göre Allah'ın Zeyd hakkındaki bilgisi, evde olduğunda bu durumun bilgisi, evden çıktığında ise çıkışın bilgisidir. Buna göre değişim ilimde değil bilinende gerçekleşir. Bilinenlerin değişimi ile Allah'ın ilmi değişseydi, bilinenlerin çoğalması ile Allah'ın da çoğalması gerekirdi. Allah çok olmadığına göre, bilinenlerin bilgisi onda bir değişim meydana getirmemiştir. Onun ilmi eğer malumların illeti ise illetler malûllerin değişmesiyle değişmez. Diğer yandan zamanî hadiselerin yenilenmesi hasebiyle yenilenen hükümlerin Allah'ın zâtında değişim meydana getirmesi söz konusu olamaz. Aksine bir söyleyişle Allah'ın zâtı, zamanî şeylerin yenilenmesini ve onlarla ilgili hükümlerin meydana gelmesini gerektirir.¹¹⁷³

Râzî'nin anlatımıyla İbn Sînâ, bilinenin değişmesiyle onun bilgisinde herhangi bir değişim gerektirmeyen ve bilinenin değişimiyle onun hakkındaki bilginin de değişime uğradığı iki tür bilme tarzından bahseder. Sebeplerin bilinmesiyle tikeller tümel olarak akledilmiş olurlar ve bu bilgi tikellerin değişmesiyle değişmez. Örneğin; şu ve bu yer arasında bir konumdayken ayın tutulmasına dair bilgi tikel ay tutulmasından önce, onunla birlikte ve ondan sonradır. Bu bilgi değişmez, sabittir. Ancak ayın tikel olarak tutulma anındaki, geçmişteki ya da gelecekteki bilgileri ise değişime tabidir. Zamansal bilgilerdeki değişimlerin Allah'ın bilgisinde değişim

¹¹⁷⁰ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/499-500; *el-Mulahhas*, vr.180b; *Muhassal*, s.176; *el-Metâlibü'l-âliye*, III/151.

¹¹⁷¹ Râzî, *el-Mulahhas*, vr.180b-181a.

¹¹⁷² Râzî, *Muhassal*, s.176.

¹¹⁷³ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/500.

gerektirmediğini ispat etmek için İbn Sînâ, değişimleri ve bunların sınıflarını sübûtî sıfatlarda üçe ayırmaktadır. a) Beyazlık ve siyahlık gibi izafetten uzak hakikî sıfatlar, b) İnsanın sağının ve solunun olması gibi sırf izafet olan sıfatlar, c) İzafetlere sahip hakikî sıfatlar ki bunun ilk kısmı, izafetin değişimiyle değişmeyi gerektirmeyenlerdir. Bir şeyin bir cismi hareket ettirmeye güç yetirmesi örneğinde olduğu gibi cisim yok ise onu hareket ettirme gücünden bahsetmek imkânsız olduğundan izafet ortadan kalkmıştır. Fakat bu izafetin yokluğu kudretin yokluğunu da gerektirmez. Çünkü kudret, küllî bir durumun izafetinin kendisine eklendiği tek bir sıfattır. İzafete sahip hakikî sıfatların ikinci kısmı ise bilinenin değişmesi ile izafetin ve bunun hakkındaki bilginin değişimini de gerektirir. Bir şeyin varlığı anında varlığının bilinmesi, yokluğu anında yokluğunun bilinmesi, bilinende, bilinen ile bilen arasındaki izafette ve bilgide değişimi gerektirmektedir.¹¹⁷⁴

İbn Sînâ'nın bu açıklamalarına Râzî'nin itirazları şöyle sıralanabilir. İzafetler İbn Sînâ'ya göre dış dünyada var olan durumlardır. Bu durumda İbn Sînâ, Allah'ın zâtına arız olan izafetlerin değişimini mümkün gördüğüne göre onun zâtında var olan bir sıfatın yok olduğunu, yok olanın da var olduğunu kabul etmek durumundadır. Bunu kabul ettiğine göre ve İbn Sînâ'nın izafî sıfatlar hakkında ve hakikî sıfatlar hakkında farklı hüküm vermeyi gerektirecek bir delili olmadığına göre aynı durumun hakikî sıfatlarda da geçerli olması gerekiyor. Bir yandan Allah'ın hakikî sıfatlarındaki değişimi imkânsız olarak kabul edip diğer yandan ilmin hakikî sıfatlardan olduğunu iddia etmek çelişkidir. Şöyle ki; filozoflara göre ilim bilende bilinene eşit bir suretten ibarettir. Râzî'ye göre ise ilim, bilen ve bilinen arasında özel bir nispettir. Böyle olunca bilgideki değişim soyut izafetteki değişimden ibarettir. Allah'ın zâtına arız olan izafetlerde değişim caiz olduğuna göre aynı değişim izafetlerde ve onların gerçekleşmesinde de olabilir. Örneğin, Zeyd eve girmesi şartıyla onun Allah'ın bilgisine izafeti değişir ve onun evde olduğu bilinir. Böylece evde olmanın ve çıkışın bilgisi aynı bilgi değil başka başkadır ve Zeyd'in durumunun izafetinin değişmesidir.¹¹⁷⁵

4) Râzî filozofların Allah'ın tikelleri bilmediği iddialarını dayandırdıkları bir diğer temeli şöyle açıklar: Filozoflara göre şekle sahip ve cisimsel şeylerin idraki ancak cismanî bir aletle olabilir ve bu durumda Allah'ın cüzileri bilmesi onun ya cisim ya da cismanî olmasına bağlıdır.¹¹⁷⁶

¹¹⁷⁴ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.430-431; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III/286 vd.

¹¹⁷⁵ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.432.

¹¹⁷⁶ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/501; *el-Mulahhas*, vr.181a.

Râzî'nin filozofların bu deliline karşı cevabı son derece kısadır. Râzî bu iddianın dayandığı bilgi teorisinin kabul edilmemesi durumunda delilin de çökeceğini ifade eder. Bu delil şöyle bir bilgi teorisi üzerine bina edilmiştir. Bir şeyi idrak etmek, bilenin zihninde bilinenin hazır olması şartına bağlıdır. Oysa Râzî, bilginin bu şekilde “suret” olarak anlaşılmasını yukarıda gösterdiğimiz üzere reddetmekte ve kendi bilgi anlayışına göre mücerred varlığın, şekilleri ve cismanîleri idrakinin kendi nefis teorisinde mümkün olduğunu belirtmektedir.¹¹⁷⁷

5) Filozoflar Allah'ın tikelleri bilmesinin ya tikellerin varlığı ya da tikellerin varlıklarının sebeplerini bilmek olduğundan hareketle onun tikelleri bilmesini inkâr etmektedirler. Buna göre eğer Allah onların varlığını biliyorsa bu durumda tikeller onun zâtının kurucu unsuru ya da zâtının lazımı olurlar. Zâtıyla zorunlu varlığı, mümkün varlık kılacağı için Allah'ın tikellerin varlığını bilmesi imkânsızdır. Eğer Allah tikelleri sebeplerine taallukları itibarıyla biliyorsa bu da imkânsızdır. Çünkü bir şey sebebi nedeniyle biliniyorsa bu bilgi cüzî değil küllî olur. Herhangi bir sebep herhangi bir vakitte, yerde ve şartta hazır olduğunda belli bir sonucun meydana gelmesi gerekir. Bu sınırlamalar tahsis ifade etmekle beraber, bir ferdilik (şahsiyet) ifade etmezler.

Râzî, Allah'ın tikelleri bilmeyeceğine dair bu görüşe Bağdâdî'nin itirazlarıyla cevap vermektedir. “Allah'ın cüzileri bilgisi cüzilerin varlığından alınmış olsaydı cüzilerin varlığı Allah'ın mahiyetine dahil olurdu.” şeklindeki iddiayı Bağdâdî, Allah'ın fâil olmasını örnek vererek çürütmektedir. Bağdâdî, filozofların mantığına göre Allah'ın fâil olması fiilin sudûruyla tamamlanıyorsa onun fiilinin zâtının tamamlanmasına dâhil olması gerekir. Oysa bu doğru değildir. Çünkü onun fâillik ile vasıflanması fiilin varlığına bağlı değildir. Tersine fiilin varlığı onun fâil olmasına dayanır. Onun fâilliği fiiline dayanıyorsa bu kısır döngü gerektirir. Oysa Allah fâillik ile vasıflanır ve fiili bu fâillîğe dayanır. Benzer şekilde filozofların ilmi maluma değil, malumu ilme tabi kılmaları gerekmektedir. Allah'ın eşya hakkındaki bilgisi, onları öncelediğinden eşyanın varlığa gelmesi şart koşulamaz. Eğer Allah'ın eşyayı bilmesi, eşyanın illeti olan zâtının lazımlarından kabul ediliyorsa, bu bilgi, değişen ve zamanî olması bakımından eşyaya bağlı değildir.¹¹⁷⁸

6) Allah'ın tikelleri bilmediğine yönelik bir başka delil, tikelleri bilmenin Allah'ı yorgun kılacağıdır. Çünkü bu iddiaya göre, bilginin bir idrak edilenden bir başka idrak edilene

¹¹⁷⁷ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/501; *el-Mulahhas*, vr.181a; *el-Metâlibü'l-âliye*, III/160-161, 104.

¹¹⁷⁸ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/502.

intikali bitkinlik ve yorgunluk gerektirir. İnsan, bir fikir için çabaladığında eziyet çeker ve fikri terk ederse rahatlar. Allah şayet değişimi idrak etseydi daima bu intikallerle birlikte olacaktı ve yorgunluk içinde olacaktı.

Aristo'nun *Metafizik*'te naklettiği¹¹⁷⁹ bu düşüncenin eleştirisi Râzî tarafından İbn Sînâ ve Bağdâdî'den nakledilmektedir. Bağdâdî'nin itirazı şöyledir: Filozoflar, sermedî hareketi feleklerin cevherlerine uygun olduğu ve hareketten nefret etmedikleri gerekçesiyle feleklerin cirimleri için lezzet ve saadet olarak kabul ettiklerine göre benzer şekilde Allah'ın bir ma'kûlden başka ma'kûle intikalini de lezzet ve saadet olarak kabul etmelidirler.¹¹⁸⁰

İbn Sînâ ise Aristo'nun taakkulatların birbirini izlemesinin yorgunluk olarak nitelemesine itiraz ederek, yine Aristo'nun heyûlânî aklın sürekli artan bir şekilde düşünmeye devam etmesinin bir yorgunluk doğurmayacağı aksine aletlerinin bitkinliği sebebiyle yorulabileceği sözlerini hatırlatmaktadır. Çünkü bir şeyin kemal arzusu yorgunluk gerektirir. Yorgunluk ise, tabîî halden çıkma nedeniyle bir eziyettir. Bu eziyet, ancak birbirini izleyen hareketlerin tabiatın isteğine aykırı halinde gerçekleşir. Kendisinde hiç bir açıdan çelişki olmayan sırf uygun ve leziz olan şeyin tekrar etmesi ise yorgunluk gerektirmez.¹¹⁸¹

7) Allah'ın tikelleri bilmesini inkâr edenlerin bir başka delili, değişen tikellerin idrakinin eksiklik olarak kabul edilmesidir. Buna göre kuvve ve eksiklik ile karışmış değişimin Zorunlu Varlık'a izafesi imkânsızdır.

Râzî Allah'ın tikelleri bilgisini olumsuzlayan bu delili zayıf olarak niteler. Bu delile karşı tikellerin bilgisini ispat edenler spermin tek olmasına rağmen farklı şekillerdeki organlara dönüşmesinin tabîî kuvvetin bir sonucu olmadığına göre hikmetli bir hakimın fiili olması gerektiğini ifade etmektedirler. Diğer yandan bir hakikat bireyselleştiğinde (taşahhus), bu bireyin bir illetinin olması gerektiğini, illetlerin ise Zorunlu Varlık'ta son bulunduğunu belirtirler. Buna göre Zorunlu Varlığın bireyselleşmiş hakikatin illeti olan zâtını bilmesi, bu bireyin onun tarafından malum olmasını gerektirir. Son delil ise, Allah'ın tikelleri idrak edememesinin onun için bir eksiklik olduğudur ki Râzî bu delili hatabî olarak nitelemektedir.¹¹⁸²

¹¹⁷⁹ Aristo, *Metafizik*, 1074b.

¹¹⁸⁰ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/503.

¹¹⁸¹ Aristo, *Metafizik*, 1072b; İbn Sînâ, "Şerhu Kitâbi Harfî'l-lâm" (Bedevî, Abdurrahman, *Aristo inde'l-Arab*, Vekâletü'l-Matbûât, Kuveyt 1978, içinde), s.30-31; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/503.

¹¹⁸² Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/504-508.

Konuyu bitirmeden önce Râzî'nin *el-Metâlibü'l-âliye*'de Allah'ın tikelleri bildiğine dair kendi konumunu gösteren dört temel delilini vermek gerekmektedir. Bu dört delil bazı yönleriyle daha önce Gazzâlî'nin Allah'ın tikelleri bilmemesinin dinî bakımdan ne anlama geldiğini ifade ettiği noktaların delil şeklinde yeniden tekrarı gibidir.

1. Allah Teâlâ'nın fiilleri hikmetli ve belli maksatlara yöneliktir. Fiilleri hikmetli ve belli maksatlara yönelik olan kimsenin fiilini bilen olması gerekir. Dolayısıyla Allah'ın da kendi fiillerini bilmesi gerekir. Hikmetli ve maksada uygun olmak ise ancak varlığa çıkan cüzî şahıslarda ortaya çıkabilir. Dolayısıyla Allah'ın bilen olmasını ispatlayan her delil, Allah'ın tikelleri bildiğini de ispatlar.

2. Şahsî ve cüzî bir şeyin mahiyeti vardır. Aynı zaman da o bireyselleşmiş (taşahhus) ve belirlenmiştir (taayyun). Bu bireyselleşme ve belirlenme ya mahiyetin aynısıdır ya da ona eklenmiştir. Mahiyetin aynısı olması durumunda mahiyetin bilgisi kendisinin bilgisi olur. İşte bu bireyselleşmedir. O, muayyen olması bakımından, bilinen olur. Eğer bu şahıs bu mahiyetin dışında olarak bireyselleşmiş ise bu bireyselleşme aynı şekilde mümkün mahiyetlerden bir mahiyet olur. Bu mukaddime ışığında Râzî'nin delili şudur:

Filozoflar illetin bilgisinin malûlün bilgisini bilmeyi gerektirdiğini kabul ediyorlar. Buna göre Allah'ın kendi mahsus zâtını bilmesi, kendisi sebebiyle bireyselleşmiş (taşahhus) ve belirlenmiş (taayyün) durumları bilen olmasını gerektirir. Sonuç itibarıyla onların illetin bilgisi malûlün bilgisini gerektirir sözlerinden Allah'ın, muayyen şahıslar olmaları bakımından şahısları bilen olmasını kabul etmelerini gerekir.

3. Muayyen tikelleri Allah'ın bildiği konusundaki üçüncü delil şudur: Eşyayı bilmek, övgü ve kemal sıfatıdır, bilmemek ise noksan sıfatıdır. Allah Teâlâ varlıkların en ekmeli ve en şerefliisidir. Dolayısıyla kemal ve celal sıfatlarıyla sıfatlanması noksan sıfatlarıyla sıfatlanmasından daha evladır.

4. İnsanlar inananlar ve zındıklar, muvahhitler ve mülhitler olarak ayrılıyorlar. Fakat onlara bir bela ve musibet ulaşınca Allah'a yalvarıyorlar. Mülhitler ve zındıklar Allah'ın tikelleri bildiğini en şiddetli inkâr edenler oldukları halde beladan kurtulmayı ondan istiyorlar. Onlar için beladan kurtulmanın gerçekleşmesi durumunda duanın, yalvarma ve yakarmanın ona sunulması gerekir. Bu aslî fitratın Allah'ın bütün varlıklara güç yetiren, gizli olanları ve sırları bilen bir ilah olduğunu göstermektedir. Çünkü bilinir ki aslî fitratın şahadeti, (filozofların) kapalı taksimlerinden ve karanlık sorularından kabule daha yakındır. Bu âlemin ilahının

ihtiyaçları gidermeye kâdir olan, tikelleri bilen olduğunun en kesin göstergesidir. Râzî bu delilin devamında Hz. İbrahim'in "...Babacığım! Duymayan, görmeyen ve sana hiçbir fayda sağlamayan bir şeye niçin taparsın?"¹¹⁸³ şeklindeki ifadelerini babasının filozofların Allah'ın kâdir olmasını, tikelleri bilmesini inkâr eden inançları üzerine olmasına bağlamaktadır.¹¹⁸⁴

3.2.2. İrade

Râzî irade sıfatı ile ilgili problemin sanıldığı gibi sadece bir sıfat konusu olmayıp konunun âlemin hudûsu ile ilgili olduğunu vurgular. *Şerhu'l-İşârât*'ta belirttiğine göre İbn Sînâ bu konuyu doğrudan kıdem konusuyla ilgili olarak ele almıştır. Çünkü irade ile yapılan fiillerin belli bir amacı olduğu ve kemale ulaştırdığı düşüncesi Allah hakkında insandaki anlamda bir iradeyi yok saymak gerekmektedir. O zaman Allah "mûcibun bizzât" olur ve âlem Allah'tan zorunlu olarak var olur ki bu da âlemin kıdemine hükmetmek demektir. Diğer yandan Râzî'ye göre iradenin İbn Sînâ felsefesindeki konumunun temellendirilmesi ilahî düzeyde ihsan, zenginlik, krallık, cömertlik gibi kavramların anlaşılmasıyla da ilgilidir.¹¹⁸⁵ Râzî'ye göre âlemin kıdemine hükmedenlerin en önemli dayanakları, Allah'ın birliğine vurgu çerçevesinde Zorunlu Varlık'ın zâtıyla zorunlu varlık olduğu ve bütün sıfatlarında ve ilk durumlarında zorunlu olduğu düşüncesidir.¹¹⁸⁶

İbn Sînâ felsefesinde Allah'ın zâtını akletmesi, âlemin iyilik ve hayır düzenini ve bu düzenin nasıl oluştuğunu bilmesi demektir. Allah kendini iyi olarak bilirken kendinden feyezân edenin de iyi olduğunu bilmekte ve istemektedir. Ondandır sudûr eden sırf hayır olduğu için kendisi tarafından da murad edilmektedir. Fakat onun istemesi (murad) insanın istemesinden farklıdır. İnsan belli bir amaç için isterken, Allah belli bir amaç gözetmez. Çünkü Allah, başkası ya da başka bir şey nedeniyle değil, kendisi için ve kendisi sebebiyle müriddir (el-müridü li zâtihi). Onun iradesi sırf aklî tarzda bir iradedir (el-iradetü'l-akliyyetü'l-mahza). İnsan için bilgi, irade ve fiili ayrı ayrı olarak gerçekleşip onun canlılığını gösterirken Allah için böyle bir şey söz konusu değildir. Onun âlem hakkındaki bilgisi, âlemin ve âlemin varoluşunun sebebi oluşu bir ve aynıdır. Onun bilgisi, varlık vermesi ve iradesi farklı süreçler değildir, onun katında bilmek, irade ve yapmak aynıdır.¹¹⁸⁷

¹¹⁸³ Meryem 19/42.

¹¹⁸⁴ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, III/163-164.

¹¹⁸⁵ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.365 vd.

¹¹⁸⁶ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.361.

¹¹⁸⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.286 vd.

İbn Sînâ ilahî fiilin insan fiilinden farkına değinirken “Ol der; olur”¹¹⁸⁸ ayetine atıfta bulunur. Buna göre Allah’ın iradesi, varlık hakkındaki bilgisidir. İradesi zâtıyla çelişen bir durum değildir. Bârî’nin fiilleri bizim fiillerimiz gibi değildir. Onun fiili tahayyülü izlemez, ona tabi olmaz. Bundan dolayı onun iradesi, bizim irademizden başkadır. Onun fiili, buyurduğu gibi, “ol der, olur.” İbn Sînâ bu ayeti ilahî iradenin ilahî fiilden ayrı olarak ele alınmayacağını bir kanıtı olarak görmektedir. Sonuç itibariyle ilahî bilgi, ilahî iradeden ve ilahî fiilden ayrı düşünülemez.¹¹⁸⁹

İbn Sînâ irade ile meydana getirmenin çeşitli problemlerine değinir. Zorunlu varlık bütünün ilkesi olarak, kendisinden meydana gelen şeyin de zorunlu olduğu varlıktır. Aksi halde onun, var olmayan bir hali olur ve o bütün yönlerden zorunlu varlık olmazdı. Eğer var olan bir irade ile meydana gelmişse ve kelamcıların yaptığı gibi irade zâtının dışında konumlandırılırsa bu iradenin ne ile meydana geldiği sorunu çözülmelidir. Başka bir irade ile mi, doğa nedeniyle mi, başka bir varlık nedeniyle mi? Diğer yandan sonradan olan bir şey olarak Zorunlu Varlığın zâtı başkalaşan olur ki bu onun zorunlu sayılmasına aykırı bir durumdur. İbn Sînâ, benzer bir problemi irade ile meydana gelen hadis varlık için de uygulamaktadır. Zorunlu varlık, olduğu halde iken bir şey meydana gelmemişse ve sonra ondan bir şey meydana geliyorsa bu onun zâtında bir değişim olduğu anlamına gelmektedir. Daha önce olmayan bir şeyin varlığa gelmesinin bir sebebi olmalıdır. Çünkü var olması ve olmaması mümkün olan, bir sebep olmaksızın fiile çıkamaz ve varlık kazanamaz. İllet olan zât, daha önce olduğu gibiye, tercih etmemişse, bir fayda ve güdüye bağlı olmaksızın zorunlu olarak kendinden fiil sadır olmuyorsa o zaman tercihi gerektiren hadis bir varlık olmalıdır. Bu hadis iradenin kendisi ise, irade kendisi ile var etmenin aynısı ise daha önce neden var olmamıştır? Ya da şimdi neden hudûsa gelmiştir, vakti mi şimdi gelmiştir, yoksa o fiile zorunlu varlık şimdi mi güç yetirmiştir? Ya da irade edilen bir fayda nedeniyle mi var olmuştur? İbn Sînâ bu soruların gerçek bir cevabının verilmeden irade probleminin açıklık kazanmayacağını belirtmektedir.¹¹⁹⁰ Nitekim Râzî de bu problemleri çeşitli başlıklar altında çözmeye çalışmaktadır ki şimdi Râzî açısından problemin sunumuna ve çözümlerine geçebiliriz.

Râzî hemen bütün eserlerinde genelde filozofların ve özelde de İbn Sînâ’nın Allah’ın mürid olduğunu inkâr ettiklerini söylemekte ve bunun filozoflara göre hangi delillere

¹¹⁸⁸ Yasin 36/82.

¹¹⁸⁹ İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, s.233.

¹¹⁹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, II/119-122.

dayandıklarını sıralamaktadır.¹¹⁹¹ Yukarıda işaret edildiği gibi esasen filozoflar ve İbn Sînâ Allah'ın mürid olduğunu inkâr etmemekte ancak bunun başkası sebebiyle değil, kendinden ve kendisi için mürid (el-mürid bizzât) olduğunu ifade etmektedirler. Nitekim Tûsî filozofların kudret ve iradeyi inkâr ettiklerini söylemenin yanlış olduğunu belirterek, kelamcılarla filozoflar arasındaki farklılığın irade ve kudretle birlikte fiilin meydana geldiği ya da sonradan gerçekleştiği noktalarında olduğunu belirtmektedir. Buna göre filozoflar irade ve kudretin bir arada olması anında fiilin mümkün hatta zorunlu olduğunu söylemişler; ilim ve kudretin ezeliyeti, iradenin özel bir ilim olması sebebiyle de âlemin kıdemine hükmetmişlerdir. Kelamcılar ise irade ve kudretin birleşmesiyle fiilin meydana gelmesini imkânsız görerek fiilin irade ve kudretin birleşmesinden sonra meydana geldiğini kabul etmişler ve böylece hudûs yolunu tutmuşlardır.¹¹⁹²

Bu durumda kelamcıların anladığı anlamda filozoflara göre Allah'ın bir irade sıfatının olması mümkün değildir. Râzî'nin sunumuyla filozof ve kelamcıların konumunu şöyle ifade edebiliriz.

Râzî'nin sunumuyla filozoflar, insan bir fiili faydalı diye tasavvur eder ve nefsinde onu elde etmeye bir meyil oluşur (irade); ya da bir fiili zararlı diye tasavvur eder ve nefsinde onu giderme ve engelleme, ondan kaçınma isteği doğar (kerahet). Eğer iradeden kastedilen bu anlam ise Allah hakkında böyle bir durum mümkün değildir. Çünkü bu anlamıyla irade, ancak elem ve lezzet, menfaat ve zarar kendisi hakkında doğru olan kimse için ifade edilebilir. Oysa Allah hakkında bunların hiçbirisi mümkün değildir. Eğer irade ile bir başka şey kastediliyorsa bunun da kelamcılar tarafından açıklanması gerekir ki bu anlamıyla iradenin Allah hakkında doğru olup olmadığı tartışılabilir.

Râzî'nin sunumuyla kelamcılar iradeyi bir sıfat olarak yaratma ve zorunluluk olmaksızın mümkünün iki tarafından birini diğer tarafına tercih edilmesi şeklinde tanımlamaktadırlar. Bu tanımda işaret edilen durumlardan biri herhangi bir sebep olmaksızın tercihtir ki Râzî bunu aç bir kişinin önündeki iki çörekten birini herhangi bir sebep olmaksızın diğerine tercih etmesi şeklindeki bir örnekle savunmaktadır. Başka bir örnek ise aslandan kaçan bir insanın önüne çıkan bütün yönlerden eşit iki yoldan birini tercih etmesidir. Râzî'ye göre bu örnekler bir menfaat temini ya da bir zararın giderilmesini sağlamaksızın bir tercih olabileceğini göstermektedir. İradenin nefsin tabından farklılığını göstermek bağlamında hasta elma yemeğe

¹¹⁹¹ Râzî, *el-Erba'în*, I/211; *Muhassal*, s.161; *el-Mulahhas*, vr.181b; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/508.

¹¹⁹² Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, s.161; *Şerhu'l-İşârât*, III/71.

iştah duyar ancak iradesi oluşmadığı için yemez. Tersine zahit, ibadet etmek ister, ancak nefsi buna meyletmez. Bu iki örnek ise irade ve nefsin tabiatının farklı olduğunu gösterir.¹¹⁹³

İbn Sînâ'nın Allah'ın kâdir, mürîd, âlim, hayy, vahid gibi sıfatlarının “başkasından dolayı değil, kendisi sebebiyle/kendisi için” olduğu şeklindeki yaklaşımı ve ilahî bilgi, irade ve fiilin birbirinden ayrı olmadıkları şeklindeki yaklaşımı Râzî tarafından eleştirilmektedir. Râzî, kesin olarak Allah'ın irade sıfatı ile muttasıf olduğunu belirtir. Çünkü sonradan olanlar daha önce ve daha sonra mümkün olduğu halde belirli bir vakitte ortaya çıkmışlardır. Bu belirlenmiş vakitte ortaya çıkmalarını (tahsis) sağlayan bir belirleyici vardır. Bu zamansal tahsis kudretten farklıdır. Çünkü kudret bir şeyin meydana getirilmesinde bir sebeptir ve zamanların değişmesiyle değişmez ve vakitlerle ilgili bir sıfat değildir. İrade, ilim sıfatından da farklıdır. Çünkü bilgi bilinene bağlıdır. Diğer yandan hayat, semî, basar ve kelam sıfatları da bir belirleme (tayin ve tahsis) özelliği taşımazlar. O halde başka bir sıfat gerekir ki bu irade sıfatıdır.

Râzî kudret sıfatının bütün vakitlerde meydana getirmeye uygun olduğu gibi, irade sıfatının da bütün zamanlarda seçmeye uygun olduğunu, dolayısıyla kudret sıfatının bir belirleyiciye muhtaç olduğu gibi irade sıfatının da bir belirleyiciye muhtaç olacağını bunun da teselsül doğuracağını iddia edenlere karşı “muhassıs” ve “müessir” kavramlarının farkını belirterek cevap vermektedir. Belirleyici (muhassıs) olmak irade sıfatı ile ilgili iken, yaratan (müessir) ise kudret sıfatıyla ilgilidir.¹¹⁹⁴

“Tahsis” konusu kelamcılarla filozoflar arasındaki ana farklılık noktalarından biridir. Tahsis, kelamcılar tarafından Allah'ın evreni başka bir zamanda ve başka türlü yaratması mümkün iken, belirlenmiş bir zamanda ve belirlenmiş bir şekilde yarattığını, mümkün tüm alternatifler içerisinde birini tercih ettiğini ifade etmektedir. Buna göre var olan evren, mümkün evrenler içerisinde biri olarak sonsuz zaman ve mekânlar içerisinde belirlenmiş bir zamanda ve mekânda tahsis ve tercih edilmiştir.¹¹⁹⁵ Âlemin zorunluluk olarak vara gelişi, filozoflar tarafından başka bir düzen içerisinde olması imkânsız olarak en mükemmel bir nizam üzere varlıkların *tertibini* zorunlu kılan *ilahî inayet* ile açıklanırken; yine âlemin cevazı (imkânı)

¹¹⁹³ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, III/175 vd.

¹¹⁹⁴ Râzî, *Me'âlimu 'usûli'd-dîn*, s.54.

¹¹⁹⁵ Şehristânî, Abdülkerim, *Kitâbu Nihâyeti'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm* (thk. Alfred Guillaume), Oxford University Press, London 1934, s.12, 14.

kelamcılar tarafından Allah'ın bildiği nizam üzere varlıkların *tahsisini* gerektiren *ezelî irade* ile açıklanmaktadır.¹¹⁹⁶

Râzî bu noktada yaratmanın ve varlığa getirmenin irade edilmesine karşı olan filozofların inayet görüşlerini de irade çerçevesinden açıklamaktadır: Râzî'nin muhtemelen *en-Necât*'tan naklettiği pasaja göre İbn Sînâ açısından yüce illetlerin fiillerinin bir nedene bağlı olmadığı ve bir amaç gözetmediği söylenmelidir. Çünkü evrende çeşitli varlık katmanlarında insanı hayrete düşüren eserleri gördükten sonra bunların tesadüfle değil, sebeplerle ortaya çıktığı söylenmelidir. İşte bu durum göz önüne alındığında inayet, ilk varlığın (el-evvel), iyilik nizamını, varlığının kendisine dayanmasını zâtı nedeniyle bilen olması, imkân hasebiyle hayır ve kemal için zâtından dolayı illet olması ve söz konusu bu tarz üzere ona rıza göstermiş olmasıdır. Özetle Allah'a (onun hayır nizamına) aykırı olmayan fiillerin ondan sudûrunun bilgisi iradedir. Sonra fiilin nasıl olursa en mükemmel üzere gerçekleşeceğinin bilgisi ise bu eşya hakkındaki inayettir. Bu en mükemmel şekilde ondan feyezana eder ve bu eşya hakkındaki inayettir. Râzî bu anlatımının ardından şunu ekler: "İşte bu tikelleri bilgisini, vara getirmeyi (îcâd) ve yaratmayı (tekvîn) kasdı (irade) inkâr edenlere göre inayetin açıklamasıdır."¹¹⁹⁷

Râzî'nin filozofların Allah'ın mürid olmasını inkâr ettiklerine dair düşüncesini kelamcıların anladığı anlamda bir iradenin inkârı olarak anlamak şartıyla; ona göre filozofların bunu neye dayanarak öne sürdüklerini ve bu delillere Râzî'nin cevaplarını sıralayabiliriz. Râzî'ye göre filozoflar, irade sıfatı hakkında şu iddiaları ileri sürmüşlerdir.

a) Zorunlu varlık olan, kemal sahibidir. Herhangi bir şeyi istemek ise kemale ulaşmak arzusunun bir neticesidir. O halde zorunlu varlığın fiillerinde kasıt ve irade olması mümkün değildir.

Zorunlu varlığın kemal sahibi olması gerektiği şeklindeki ilk öncülün açıklamasını Râzî *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ı referans vererek şöyle yapmaktadır. Nakıs ve fakir olan kemali kazanmaya muhtaçtır. Oysa Allah ilahî anlamda gerçek mülk sahibi, cömert ve zengindir, hiçbir varlığa muhtaç değildir. Allah tamdır ve her kemal onun için var olur yoksa o herhangi bir kemali talep etmez. Onun dışındakilerin kemali ondan olduğuna göre eğer onun kemali de başkasını yaratması sebebiyle olacak olsa bir kısır döngü içine gireriz. Allah'ın kelamcılarının anladığı anlamda bir irade sahibi olması onda bir tagayyürün ve tecdüdün ifadesidir ki bu onun hakkında mümkün değildir. Delilin ikinci öncülü ise murad edilenin varlığının bir müride

¹¹⁹⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdam*, s.43; Râzî, *el-Mulahhas*, vr.182a.

¹¹⁹⁷ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/516; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, s.320.

nispetle tercih edilen ya da tercih edilmeyen durumunda olmasıyla ilgilidir. Eğer bir mürid, bir fiili istiyorsa burada rüchanın sebebi olan bir fayda arzusu, zararın engellenmesi gibi bir durum söz konusudur. Aksi halde mümkünün iki tarafından birinin tercih edilmesini gerektirecek bir sebep olmaksızın mümkün var olamaz. Burada ister aklî, ister zannî, ister hayalî olsun mutlaka bir tercih sebebi olmalıdır ki fiil ortaya çıksın. Burada başkasının kemalini sağlayan onun fiilleri (ihsan) ile başkasıyla kendisinin kemalinin de birbirine karıştırılmaması gerekir. Sonuç itibarıyla zorunlu varlık, kemal sahibi ve mükemmel olandır, herhangi bir fiili isteyen ise kemal istemektedir. Çünkü o fiilin yapılması yapılmamasına tercih edilmektedir. Buna göre Zorunlu Varlık olan Allah'ın mürid olması mümkün değildir.¹¹⁹⁸

Râzî'nin filozoflara ait olarak naklettiği bu delilin bir kısmı *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta ve bir kısmı da *eş-Şifâ*'da geçmektedir. İbn Sînâ, kasıt ve irade sebebiyle fiilin, bir tercih ediciyi zorunlu kıldığını daha önce meydana gelmemiş bir fiilin sonradan meydana gelmesinin (hudûs) bunun bir amaç, menfaat, kemal arzusu, doğa ya da dışarıdan bir sebeple olabileceğini Allah için bunların hiçbirinin mümkün olmadığını belirtir. *el-İşârât*'ta ise İbn Sînâ, zâtî sebebiyle zorunlu varlığın bütün sıfatlarıyla zorunlu varlık olduğunu belirttikten sonra yenilenen bir iradenin ancak bir etkenle yenilenebileceğini belirterek kelamcıları eleştirmektedir. Allah'ın fâil-i muhtâr oluşunun ispatı için yenilenen bir iradenin kabulü, İbn Sînâ açısından bir değişimdir. Nitekim Râzî de İbn Sînâ'nın konuya Allah'ın birliği ve değişim çerçevesinde yaklaştığını ifade etmektedir. İbn Sînâ Allah'ın birliğini vurgulayarak ilahî iradenin hiçbir şeyin etkisiyle değişmeyen, ilminin gerektirdiği tek bir yönde süreklilik arz eden bir hal (hâlen vahideten müstemirreten 'alâ nehcin vahidin) olduğunu belirtmektedir.¹¹⁹⁹

Râzî'nin bu delilin çeşitli noktalarına karşı itirazlarını şöyle sıralayabiliriz. Zorunlu varlığın kemal sahibi olmasına itiraz edilmez çünkü tartışma konusu bu değildir. Ancak onun fakirliği ve kesbe muhtaçlığı, şu andaki var olmayan bir durumun elde edilmesinin talep edilmesi anlamındadır. Allah bütün mümkün varlıkların kemallerinin nedenidir, onların kemalleri ondan istifade iledir (ihsan). Ancak mümkünler onun kemallerinin sebebi olmadıkları için kısırdöngüden de kurtulmuş olunur.

Mümkünün iki tarafından birinin tercih sebebi olmaksızın tercih edilemeyeceği iddiasının çürütülmesi ise Râzî'ye göre yukarıda geçen iki yol ve iki çörek örneğiyle yapılabilir.

¹¹⁹⁸ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/509-511; *el-Erba'în*, I/211-212; *el-Mulahhas*, vr.181b; *Şerhu'l-İşârât*, s.365 vd.

¹¹⁹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, II/120-122; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III/108-110; Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s.176-177.

Aç bir kişi önündeki iki börekten birini diğerine bir tercih sebebi olmaksızın tercih eder. Aslandan kaçan önüne çıkan bütün yönlerden eşit iki yoldan birini herhangi bir tercih sebebi olmaksızın tercih edebilir. Allah da benzer şekilde herhangi bir tercih sebebi olmaksızın belli bir zamanda belli bir âlemi var etmiştir (hudûs).¹²⁰⁰

b) Râzî'nin filozoflara attığı bir başka delil, başka bir amaca dönük fiil yapan kendisini için fiil yapılan varlıktan daha aşağı düzeydedir. Örneğin merteye bakımından daha aşağı olan hizmetçi daha şerefli olan efendisine hizmet eder. Eğer Allah başkasının iyiliği için fiil yapacak olsa onlar Allah'tan daha şerefli olurlar. Çobanın hizmet ettiği hayvandan daha aşağı, nebinin toplumdan daha düşük seviyede olması itirazı ise bu delili savunanlar açısından geçersizdir. Çünkü çoban insan olarak, nebi de gönderilen bir elçi olarak hizmet ettiklerinden daha üstündürler.¹²⁰¹ Râzî, hatabî olduğunu ifade ettiği bu delilin¹²⁰² İbn Sînâ tarafından kullanılmasını hayretle karşıladığını ifade etmektedir. Çünkü İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantık*'ta ve *el-Mubâhasât*'ta bir kimsenin “bu düşük” ve “bu üstün” şeklindeki iddialarının bir karıştırma ve yanıltma (halt) olduğunu söylemiştir. Râzî bunu belirten İbn Sînâ'nın “yüce olan aşağı olan için bir şey yapmaz” sözünde bu tür bir hatabî delile dayanmış olmasını eleştirmektedir.¹²⁰³

c) Allah mürid olsaydı, muhdes bir irade ile mürid olurdu. Bu muhaldir ve Allah hakkında bunun olması muhaldir. Buradaki gereklilik şöyle açıklanabilir: Varlığa getirmeye yönelik kasıt, ancak varlığa getirmenin meydana gelmesi anında mümkündür. Bu varlığa getirmeden önce ise bu varlığa getirmeye yönelik bir kasıttan bahsedilemez. Aksine kasıt, belli bir vakitte var olacak üzerinde bir karardır.

Bu durumda birisi yarın yapacağına karar vermenin, yarın olduğunda varlığa getirmeye karar vermesinin kendisi olduğunu iddia edebilir. Ancak bu doğru değildir. Çünkü bir kişi yarın erkenden bir iş yapmaya karar verse ve karanlık bir odada gecenin gündüzün arasını ayıramadan oturduğunda ertesi gün olsa o kişide fiili yapmaya bir karar olmakla birlikte yarın olduğu halde fiil kasdı gerçekleşmez. Şayet fiilin yarın yapılmasına karar yarının gelmesi anında fiile kasdın aynısı olsaydı, yarının gelmesi anında fiili gerçekleştirecekti. Oysa yarın olduğunda bilgi ve

¹²⁰⁰ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/509-511; *el-Erba'în*, I/211-212; *el-Mulahhas*, vr.181b; *Şerhu'l-İşârât*, s.365 vd.; *el-Metâlibü'l-âliye*, III/176 vd.

¹²⁰¹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/511 vd.; krş. Bu delil, İbn Sînâ'nın *Dânişnâme*'sinin serbest bir tercümesi olan Gazzâlî'nin *Makâsıdü'l-felâsife*'sinde de kayıtlıdır. s.277.

¹²⁰² Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.372-373.

¹²⁰³ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.372-373; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/511 vd.; İbn Sînâ'nın söz konusu ifadeleri şöyledir. “...İlim adamının ehliyetli kimselerin bu üstündür ve bu düşüktür şeklindeki kaçışlarına kulak asmaması, bilakis şeylerin kendisinde var olana bakması gerekir. Bilimselliğin dışına çıkan böylesi kimselerden yüz çevirelim...” *eş-Şifâ: el-Mantık: II. Analitikler*, s.78.

bilgiden de fiil kasdı ortaya çıkar. Böylece fiil kasdının ancak fiilin hudûsu anında gerçekleşeceği ortaya çıkar. Buna göre Allah'ın şayet irade ve kasıt ile fiilleri yaptığı kabul edilirse onun iradesi muhdes olarak kabul edilmiş olur. Oysa onun iradesinin muhdes olması mümkün değildir. Çünkü iradesi şayet muhdes olursa bu iradenin yaratılması için bir başka iradeye muhtaç olunur. Ya devir ya da teselsül gerekeceğinden Allah'ın mürid olması mümkün değildir.¹²⁰⁴

d) Allah Teâlâ âlemin yaratılmasını irade etmiş olsaydı, âlemin yaratılmasına yönelik iradesi bütün vakitlerde ezelî ve ebedî olurdu ya da âlemin yaratılmasını belirlenmiş bir vakitte tahsis ederdi. Birinci varsayım âlemin kıdemini gerektirirdi ve âlem, kadim olarak daima var olunca da var etmeye yönelik bir kasıt mümkün olmazdı. Çünkü var olanı var kılmaya kasıt saçmadır. Dolayısıyla kadim anlamında iradeyi var saymak, bizi yok saymaya götürmektedir ki bu batıl bir durumdur. İradenin belirlenmiş bir vakitte âlemi tahsis etmesi de batıldır. Çünkü söz konusu vakit, ezelde ise yukarıda anlatılan durumla karşı karşıyayız demektir. Eğer bu vakit, olmadığı halde sonradan yaratıldı ise bu yaratılma ezelde ise yine yukarıdaki ilk kısım yok eğer sonradan başka bir belli vakitte yaratıldı ise zincirleme aynı süreçleri tekrar eder dururuz. Sonuç itibariyle iradenin ister ezelî ve ebedî bir vakitte olsun, ister sonradan belirlenmiş bir vakitte olsun Allah için kabul edilmesi mümkün değildir.¹²⁰⁵

Râzî'nin filozoflar adına zikrettiği bu şüpheye cevabı oldukça kısadır. Râzî, muayyen bir zamanın başka bir zamana bağlı olmaksızın var kılınması durumunda, âlemin ihdasının başka bir zamana muhtaç olunmaksızın irade edilmesinin mümkün olduğunu söylemenin ne gibi bir problemi olduğunu sormaktadır.¹²⁰⁶ Fakat biz Râzî'nin, zamana belli bir başlangıç noktası tespit etmenin oldukça problematik olduğunu söylediğini biliyoruz. Bu konu zaman bahsinde geçtiği gibi ve âlemin yaratılması konusunda da ele alınacaktır.

e) Âlemin yaratılması iradesinin ezelî ve ebedî olduğu ya da muayyen bir vakitte yaratıldığına dair delilin bir tekrarı mahiyetinde Râzî filozoflara ait bir başka delil daha saymaktadır. Buna göre eğer Allah Teâlâ âlemin yaratılmasını irade etmiş olsaydı, bu irade ya kadim ya da muhdes olurdu. İki kısımda imkânsız olduğundan Allah'ın mürid olması imkânsızdır. Râzî bu delilin açıklamasında yukarıdaki delilin açıklanmasında olduğu gibi

¹²⁰⁴ Râzî, *el-Erba'in*, I/212.

¹²⁰⁵ Râzî, *el-Erba'in*, I/213.

¹²⁰⁶ Râzî, *el-Erba'in*, I/215.

iradenin kadim ve hadis olmasının neden saçma olduğunu filozoflar adına anlatır ve bu delilin cevabının kudret konusunda ele alınacağını belirtir.¹²⁰⁷

Râzî bu deliller dışında filozoflara, “cüzilerin bilinmesinin imkânsızlığı ve iradenin de cüzilere taalluk etmesi nedeniyle Allah’ın mürid olmadığını” ifade eden bir delil daha atfetmektedir. Ancak Râzî bu delille ilgili ne öncüllerin açıklanması düzeyinde ve ne de cevap düzeyinde başka bir açıklama getirmedeği gibi; referansı hakkında da bir bilgi vermemekte ve imada bulunmamaktadır.¹²⁰⁸

3.2.3. Kudret

Allah’ın âlemin yaratılışında tesir ettiği filozoflar ve kelimciler tarafından kabul edilmektedir. Bu tesirin iradeye bağılı olarak gerçekleşmesi Allah’ın fâil-i muhtâr ve kâdir olduğu anlamına gelirken, bu tesirin zâtı gereği zorunlu olarak gerçekleşmesi ise Allah’ın zorunlu (mûcib bizzât) olduğu anlamına gelmektedir. Örneğin, insanın dilediği bir şeyi yapması ve dilemediği bir şeyi de yapmaması onun muhtâr olduğunun göstergesi iken, ateşin sıcaklıktaki tesiri, kendi zâtının bir gereği olup, onun iradesine ve çeşitli faktörlere bağılı değildir. Râzî Allah’ın iradesiyle fâil olduğunu belirterek onun fâil-i muhtâr olduğunu savunurken, Allah’ın zâtıyla zorunlu olarak yaratması anlamına gelen “mûcib bizzât” olduğunu kabul eden İbn Sînâ’yı eleştirmektedir. Çünkü Râzî’ye göre bütün din ve mezhepler, Allah’ın iradesine bağılı olarak yapmasının ve yapmamasının kendisi için uygun olduğunu ifade ederlerken, sadece filozoflar Allah’ın âlemin yaratılmasındaki tesirinin zorunluluk şeklinde gerçekleştiğini iddia etmişlerdir.¹²⁰⁹

Râzî kâdirin fiil ve terkin her ikisini de kendisi için uygun olduğu varlık olarak tarif etmektedir. Başka bir ifadeyle tesirin cevazı ile birlikte tesir eden kâdirdir. Râzî Allah’ın kâdir olması konusunda kelimciler arasında da bir farklılığın olduğunu, Mutezile gibi bir grup kelimcinin Allah’ın tesirinin çeşitli sebeplere/çağrılara (devâî) bağılı olduğunu, kelimcilerin büyük çoğunluğunun ise kâdirden fiilin bir sebep (dâî) ve tercih sebebine dayanmaksızın ortaya çıktığını kabul ettiklerini belirtir.¹²¹⁰ İbn Sînâ ise Allah’ın hayır düzenini bilen olmasının bir gereği olarak evrenin ondan sudûr ettiğini, bu çerçevede kudret sahibinin de iradesi uyarınca

¹²⁰⁷ Râzî, *el-Erba’în*, I/213 vd.

¹²⁰⁸ Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrikıyye*, II/512.

¹²⁰⁹ Râzî, *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*, III/125; *el-Metâlibü’l-âliye*, III/77.

¹²¹⁰ Râzî, *Me’âlimu ‘usûli’d-dîn*, s.49; *Lübâbu’l-İşârât*, s.148; *el-Erba’în*, I/174; *Muhassal*, s.161.

kendisinden fiil sudûr eden varlık olduğunu belirtir.¹²¹¹ İbn Sînâ, kelimcilerin “yapmamayı istediği zaman yapmaz ve yapmayı istediği zaman yapar” şeklindeki kâdir tanımlarıyla ilgili olarak şunu belirtir: Burada şartlı önermenin doğruluğu için yüklemli önermenin doğrulanması gerekmez. Yani yapmamayı istemesi ve bunun sonucunda da yapmadığının doğrulanması gerekmez, çünkü fâil olmak ancak fiilin ondan sudûru halinde gerçekleşebilir. Bu durumda onun yapmamayı istemesi ve yapmadığının ispat edilmesi mümkün değildir. Allah’ın fâillikle nitelenmesi yapmamasının değil, yapmasının bir sonucudur. Buna göre “Allah yapmayı dilerse yapar ve yapmamayı dilerse yapmaz” sözünden bazen dileyip bazen dilememesi için, O’nun iradesiyle dilemesinin (meşiet) farklı olması gerektiği anlamı çıkmaz.¹²¹²

İbn Sînâ’nın kâdir tanımında, yapma (*fiil*) ile birlikte yapmamayı (*terk*) belirtmemiş olması muhtâr ve mûcib arasındaki farkın bir göstergesidir. Çünkü yapmamayı seçmek kelimcilerin literatüründe kâdirin mürid olduğunu gösteren ögedir. Râzî, bu durumun açıklanmasında İbn Sînâ’nın müessirin esere tesirinin imkân-ı hass üzere değil, imkân-ı âmm üzere kabul ettiğini belirtir. İmkân konusunda geçtiği üzere bunun anlamı şudur ki İbn Sînâ, kâdir ile hem fiil ve hem terk şeklinde iki tarafın da cevazı ile tesir etmeyi (imkân-ı hass) kastetmiş değildir. Çünkü iki taraftan zaruretin selbedilmesi demek olan imkân-ı hass açısından “İnsan yazıcıdır.” örneğinde yazmak ve yazmamak insan için zorunlu değildir. Açıktır ki bu kelimcilerin kâdir anlayışlarını göstermektedir. İbn Sînâ’nın kastettiği müessirin sadece fiil ile tesirinin (imkân-ı âmm) kâdir olduğunu ifade etmektir. Çünkü imkân-ı âmm, iki taraftan sadece birinden zaruretin selbidir. Örneğin, her ateş yakıcıdır; sıcaklık ateşe nispetle zorunludur; sıcaklığın yokluğu ise zorunlu değildir.¹²¹³

Kâdirin İbn Sînâ’nın anladığı şekilde sadece fiili gerektirmesi Râzî’ye göre onun kâdir değil mûcib olması demektir ve bunun doğurduğu sonuçlar arasında âlemin kıdemi ve “yokluğun, makdur olup olmadığı” ve “kudret ve iradenin bir araya gelir gelmez fiilin sudûr edip etmeyeceği” gibi tartışma konuları ortaya çıkmaktadır.

Muhassal’da kâdir ve âlemin hudûsu arasındaki ilişkisini ele alan bölümlerin şerhinde Tûsî, “kâdir, fiilin kendisinden sadır olması ve olmaması uygun (mümkün) olan varlıktır. İşte bu uygunluk (sıhhat: imkân) kudrettir.” demektedir. Tûsî’ye göre filozoflar bunu inkâr etmez. Ona göre, filozoflarla kelimciler arasındaki asıl anlaşmazlık, kudret ve irade bir araya geldiğinde fiil

¹²¹¹ İbn Sînâ, *Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine*, s.316-317.

¹²¹² İbn Sînâ, *Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine*, s.316; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/517.

¹²¹³ Râzî, *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*, III/125.

hemen ortaya çıkar mı, yoksa daha sonraya mı kalır? Filozoflara göre kudret ve iradenin bir araya gelmesi sonucunda fiilin hemen meydana gelmesi mümkün hatta zorunludur. Onlara göre ilim ve kudretin ezeli olması ve iradenin özel bir ilim anlamına gelmesi âlemin ezeli olduğunu yani fiilin irade ve kudrete bitişik olduğunu söylemelerini gerektirmiştir. Kelamcılar ise irade ve kudretin ilimden bağımsız sıfatlar olarak bir araya gelmelerinin hemen fiili gerektirmediğini, fiilin daha sonraya kaldığını bu yüzden de âlemin hadis olduğunu belirtirler.

Tûsî'nin bu açıklamaları İbn Sînâ'nın *en-Necât* ve *er-Risâletü'l-arşîyye*'de ifade ettiği Allah'ın sıfatları ile ilgili görüşlerinin bir yorumu gibidir. Buna göre Allah'ın mûcib bizzât olması Râzî'nin ifade ettiği anlamda ateşten sıcaklığın yayılmasının gerekliliği anlamında onun fiil yaratmaya zorunlu (muztarr) olması değil; İbn Sînâ'nın kendisinin de ifade ettiği üzere irade, kudret ve hayatı bilgisinin dışında olmayan varlığın, iyilik ve hayır düzenini en üstün ve en mükemmel şekilde bilmesinin yaratmayı gerektirmesi şeklindeki bir zorunluluktur.¹²¹⁴

Râzî İbn Sînâ'nın “zâtın kâdir olması onun aynısıdır” ve “irade ve kudret, ilim aynıdır” anlayışının *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*'de kısa bir eleştirisini yapar. Buna göre mümkünlerin varlığa çıkarılmasında müessir olanın ilim dışında başka bir sıfat olması düşünüldüğünde zâta değil sıfatlarda kesret gerekir. Râzî'ye göre sıfatlardaki çokluk zâttaki çokluk dışında başka bir durumdur. Râzî'ye göre, filozoflar, önce Allah'ın eşyayı bilmesi ile eşyaya güç yetirmesinin (kudret) aynı olduğunu ifade ediyorlar, sonra da Allah'ın bilmesinin o şeylerin varlığa gelmeleri için yeterli olduğunu belirtiyorlar. Râzî bir şeyin kendisiyle ispatının batıl olduğunu, bunun bir kanıtlanması gerekeni öncül olarak sunmak (müsadere alel matlup) olduğunu belirterek “delil nerede?” diye sormaktadır. Ardından da “bilmiyorum, bu adam bu küçük kitapta nasıl oluyor da bu kadar çelişkiyi bir araya getirebiliyor” diyerek hayretini ifade etmektedir.¹²¹⁵

Kâdir ve mûcib kavramları üzerine İbn Sînâ ve Râzî'nin görüşlerinin dayandığı deliller Râzî tarafında detaylarıyla birlikte verilmiştir. Bu delillerden bir kısmı Allah'ın mûcib olmasının delilleri, diğer bir kısmı da kelamcıların kâdir ve muhtâr olmasının delilleriyle birlikte filozofların görüşlerinin eleştirisidir. Burada Râzî'nin sunumuyla önce genel olarak filozoflara ve özelde İbn Sînâ'ya nispet edilen delilleri ve ardından da kelamcılarının eleştirilerini kısaca sunmak gerekmektedir.

¹²¹⁴ Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, s.161; İbn Sînâ, *Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine*, s.316; *en-Necât*, s.284.

¹²¹⁵ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, III/121-122; Râzî'nin kudret ve irade ile ilgili eleştirilerinin yöntem bakımından Gazzâlî tarafından ilim sıfatı çerçevesinde verildiğini not edebiliriz. *Tehâfütü'l-felâsife*, s.198 vd.

Râzî filozofların Allah'ın “mûcib bizzât” olmasını bazı delillere dayandırdıklarını ifade etmektedir. Filozofların bu delillerinin detaylarını ihmal ederek ana hatlarıyla şöyle özetleyebiliriz.

a) Müessir varsa eserin meydana gelmesi gereklidir. Eser meydana gelmişse bu zorunluluktur. Eğer meydana gelmemişse ya eserin meydana gelmesi ya imkânsızdır, müessirin sebebi olması nedeniyle bu doğru değildir. Ya da imkân dâhilindedir ki bu da müessirin tesiri için başka bir sebep ya da muraccih gerektirir. Üstelik müessir varsa eser hemen meydana gelmiyorsa eserin daha sonraki herhangi iki zamandan birinde meydana gelmesi için de tercih gerekir ki bu teselsül demektir.¹²¹⁶

b) Kelamcıların bazı önermeleri şunlardır: “Allah'ın sıfatlarında değişme yoktur. Kadim olduğu sabit olan bir şey yok olmaz. Allah'ın iradesi, ezelden ebede kadar muayyen bir hadisin varlığını yokluğuna tercihle bağlantılıdır. Onun kudreti ise ezelden ebede kadar belirli bir vakitte muayyen bir hadisin varlığını var etmeyle bağlantılıdır.” Kelamcıların bu iddialarına göre; eğer Allah'ın sıfatları hakkında değişim imkânsız ise sözü geçen muradın varlığının tercih edilmemesi ve bu üzerine güç yetirilen varlığının var olmaması Allah için imkânsızdır. Durum bu şekilde ise Allah zorunlu varlıktır yoksa fâil varlık değildir. Kısaca Allah muayyen bir varlığı muayyen bir zamanda irade ediyor ve kudreti ona taalluk ediyorsa sıfatların değişmemesi kuralı bunun ezelde olması gerekir.¹²¹⁷

c) Allah'ın, varlığına dair bilgisi olduğu şeylerin var olması, yokluğuna dair bilgisi olduğu şeylerin de yok olması gerekir. Çünkü bilgi, bilinenin suretinin bilendeki surete mutabık olmasıdır. Böyle olmaması çelişki olacağına göre şeylerin varlığına dair bilgisi varlığı zorunlu, yokluğu imkânsız kılar. Yokluğa dair bilgi de yokluğu zorunlu varlığı imkânsız kılar. Bu demektir ki Allah'ın kudretinin tesiri zorunluluk tarzı üzeredir; yoksa imkân ve uygunluk tarzı üzere değildir.¹²¹⁸

d) Fiil yapmamak (terk), aslında yokluk üzere kalmak demektir. Yokluk ise kudretin kendisine ilişkisi bakımından (yokluğun makdûr olması) uygun değildir. Çünkü kudret tesir eden bir sıfat iken yokluk sırf olumsuzluktur. Yok olan, sırf olumsuzluk olan bir durum üzerinde etkin olunamaz. Aslî yokluk, daha önce olduğu gibi kalır, olduğu gibi kalan şey

¹²¹⁶ Râzî, *Lübâbu'l-İşârât*, s.148; *el-Erba'in*, I/174-175; *el-Metâlibü'l-âliye*, III/77-80; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, III/126.

¹²¹⁷ Râzî, *el-Erba'in*, I/176; *el-Metâlibü'l-âliye*, III/81-82.

¹²¹⁸ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, III/80-81; *el-Erba'in*, I/176.

üzerinde kudret işlemez. Sonuç itibariyle terk, yokluk üzere kalmak ise bu şeyin yokluk olması bakımından ve yokluğunun sürekliliği bakımından kudrete konu olması (makdur) mümkün değildir.¹²¹⁹

Râzî filozoflara nispet ettiği bu delillere karşı kelamcılarının delillerini de sıralar. Bu delillerin bir kısmı filozofların Allah'ın mûcib olduğuna dair delillerinin eleştirisi mahiyetinde, bir kısmı da Allah'ın muhtâr olduğunu ispat etmeye yönelik delillerdir. Kelamcılarının ve Râzî'nin filozofların delillerine cevapları ve muhtâr olmaya ilişkin delilleri şöyle belirtebiliriz.

a) Râzî'ye göre Allah'ın zâtı gereği yapması yanlıştır. Eğer Allah'ın âlemdeki etkisi zorunluluk şeklinde ise âlemin Allah ile birlikte olması gerekir bu da ya âlemin kıdemini ya da Allah'ın sonradan oluşunu gerektirir ki her ikisi de yanlıştır.¹²²⁰

b) Allah'ın muhtâr olduğunu gösteren deliller şöyle sıralanabilir: İlk delil şudur: Feleklerin hareketlerinin olduğu apaçık bilinmektedir. O zaman onları ihtiyar ile hareket ettiren bir fâil olması gerekir. Çünkü hareket, halden bir başka hale değişimdir. Değişim de her hali önceleyen bir hal olduğuna göre hareket ezelfi olamaz. Bunun bir başlangıcı olması gerekir. Hareketlerin başlangıcı varsa o zaman onları ihtiyar ile hareket ettiren bir fâil olması gerekir. Çünkü eğer hareket ettiren zorunluluk gereği hareket ettiren olsaydı, o zaman onun hareketlerden önce hareket ettirmesi gerekirdi. Oysa hareketlerin başlangıcı varsa o zaman zorunluluk şeklinde bir hareket ettirme söz konusu değildir. Râzî'ye göre bu delil, Allah'ın muhtâr olduğunu ispat eden en önemli delillerden biridir.¹²²¹

c) Râzî'nin naklettiği bir başka delil, Eş'arî'nin cisimlerin zâtlarında eşit oldukları ve niteliklerinin farklı olduğuna dair geleneksel görüşüne dayanmaktadır. Buna göre; cisimlerin mahiyet bakımından eşit oldukları kabul edilirse nitelikleri kabul etmek bakımından da eşit olmaları gerekir. Allah bir cisim olmadığına göre onun bütün cisimlere nispeti eşit olmalıdır ve buna göre de bütün cisimlerin nitelikleri benzer olmalıdır; oysa bu gerçeğe aykırıdır. O halde cisimlerin niteliklerini bir birinden farklı kılan bir muraccih olması gerekir. O halde Allah'ın zorunluluk şeklinde bir etkisini kabul etmek mümkün değildir. Râzî'ye göre cisimler arasındaki farklılığın sebebinin tabiatlar ve kuvvetler olduğunu kabul etmek de benzer şekilde bir muraccih'a gerek duyar. Râzî delilin devamında insan bedeninin teşrihinde organların

¹²¹⁹ Râzî, *el-Erba'în*, I/177; *el-Metâlibü'l-âliye*, III/84-85.

¹²²⁰ Râzî, *Me'âlimu 'usûli'd-dîn*, s.50; *el-Mulahhas*, vr.182a; *el-Erba'în*, I/182-183.

¹²²¹ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, III/127.

birbirlerinden farklı görevler için donatıldığının görüldüğünü, bunun Allah'ın alim ve fâil-i muhtâr olduğunu gösteren en büyük delillerden biri olduğunu gösterdiğini ifade etmektedir.¹²²²

Râzî kelimcilerin farklı delillerinden de bahseder. Örneğin; bu delillerden biri Allah'ın mûcib olması durumunda malûlünün tek olacağı kabul edilirse bununla ilgili iddiaları sudûr eleştirisiyle çürüttüğünü, malûlün çok olmasının kabulü durumunda da filozofların görüşlerine aykırı olacağını belirterek “mûcib bizzât” ifadesinin kabul edilemez olduğunu belirtmektedir.

Râzî, Allah'ın sıfatları ile ilgili araştırmanın özellikle de meselelerin en büyüğü olarak nitelediği onun kâdir olması ile ilgili araştırmanın Allah'ın celalinin bilinmesine arzu duyan akıllar için çekici bir konu olduğunu belirttikten sonra büyük bir krala ihtiyatı tavsiye eden mektubundan kendi ifadelerini nakleder. Bu konuda ihtiyat, fâil-i muhtârı kabul etmek ve teklife teslim olmaktır. Bu âlemin bir müessiri yok olabilir ya da onun bir müessiri var olabilir. Bu müessir, mûcib olabilir ya da fâil-i muhtâr olabilir. Fakat o, kullarına asla bir şey teklif etmemişse bu demektir ki kurtuluş herkes için meydana gelmiştir. Ancak âlemin bir kâdiri, teklif edeni ve müessiri varsa, o zaman bunu kim inkâr ederse büyük bir azapla muhakkak karşılığını bulacaktır. Râzî'ye göre işte bu görüş ihtiyata daha yakındır ve kabul etmeye de daha önceliklidir.¹²²³

3.3. Fiiller

Râzî Allah'ın zâtını, isimlerini ve sıfatlarını, bundan sonra bu sıfatlarla sadır olan fiillerini de ele alır. Bu fiillerden hiçbirisi Allah için zorunlu değildir.¹²²⁴ Allah'ın iradesi bütün varlıkları kuşatmıştır ve Allah bütün mümkünleri iradesiyle yaratmıştır.¹²²⁵

Râzî'nin Allah'ın fiilleri ile ilgili işlediği konular âlemin yaratılışı, insanın fiilleri ile Allah'ın ilim, irade ve kudretinin ilişkisi, şerrin ilahî kazaya dâhil olmasının keyfiyeti, Allah'ın fâiliyyetinin devamlılığı, husun ve kubuh, iyi ve kötünün bilinmesi ve kaza-kaderdir. Bu konularda Râzî'nin kelâmî görüşlerinin ana hatlarını vererek asıl konumuz olan onun İbn Sînâ eleştirileri çerçevesinde âlemin yaratılışı ile sudûr teorisini ele almamız gerekmektedir.

Râzî insanın gücü ve özel etkenin bulunduğu durumlarda fiilin meydana geldiğini ve insanın bu bakımdan fâil olduğunu ancak bütün fiillerin nihai anlamda Allah'ın kaza ve

¹²²² Râzî, *Şerhu 'Uyûni 'l-hikme*, III/127-128; *Me'âlimu 'usûli 'd-dîn*, s.50.

¹²²³ Râzî, *Şerhu 'Uyûni 'l-hikme*, III/129.

¹²²⁴ Râzî, *Muhassal*, s.204.

¹²²⁵ Râzî, *Muhassal*, s.199; *Me'âlimu 'usûli 'd-dîn*, s.87.

kaderiyle olduğunu söylemektedir. Allah'ın insana güç yetiremeyeceği şeyi teklif etmesi imkânsız değildir. Mutezile'nin görüşüne uygun olarak güzel ve çirkin, görünen anlamda akıl ile tespit edilebilir. Ancak Allah'ın fiillerinin güzel ya da çirkin olduğuyla ilgili hükmü insan aklı veremez. Allah'ın dünyada en iyiyi yaratması, taata sevap vermesi, va'd ve vaidi onun için bir zorunluluk ifade etmez. Onun bir amaç için bir şeyi yaptığını söylemek caiz değildir. Nübüvvet de Allah'ın fiillerindendir.¹²²⁶

Fiillerinin kalamî yönünü araştıran bu başlıkların detayları konumuzun kapsamı dışında kaldığından bu bölümde biz özellikle Allah'ın fiilleri olmak bakımından âlemin yaratılışı ve buna bağlı olarak sudûr teorisini ele alıp bu konuda İbn Sînâ'ya yöneltilen eleştirileri nakletmek istiyoruz.

3.3.1. Âlemin Yaratılışı

İslam tarihinde kelamcılarla filozoflar arasındaki ana tartışma konularından biri kuşkusuz âlemin meydana gelişi sorunudur. Öyle ki Gazzâlî'in filozofları tekfir ettiği üç noktadan biri âlemin yoktan yaratılışıdır. Râzî ise bilginlerin çoğunun yetersiz kaldığı âlemin yaratılışı konusunda fikir yürütmenin zorluğuna dikkat çekmekte ve bu konuda bilginlerin tutumlarını bir tasnife tabi tutmaktadır.

Râzî'ye göre âlemin meydana gelişi konusunda bilginler çeşitli açılardan taksim edilebilir. Örneğin zorunlu varlık çerçevesinden Râzî insanları çok ilah kabul edenler ve tek ilah kabul edenler olarak temelde ikiye ayırmaktadır. Tek ilah kabul edenler Allah'ın ezelde fâil olmadığına, sonradan fâil olduğunu kabul eden (hudûs) ilahî dinlerin mensupları ve Allah'ın ezelden beri fâil olduğuna inanan filozoflardır. Çok ilah kabul edenler ise âlemi kendisiyle zorunlu kabul edenler, düalistler ve beş ezeli ilkeyi kabul eden filozoflardır.¹²²⁷ Râzî konuyla ilgili bir başka tasnifi ise âlemin yaratılış ilkesi çerçevesinden yapmaktadır. Buna göre âlemin yaratılışını açıklama bakımından insanlar; a) Âlemi madde ve suretiyle muhdes kabul eden din mensupları, b) Âlemi madde ve suretiyle kadim kabul eden Aristo, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, c) Âlemi maddesiyle kadim, suretiyle muhdes kabul eden filozoflar ki bunlar âlemin ilkesini toprak, hava, su, ateş vb. maddî bir ilkeye indirgeyen filozoflar, atomcular ve yine âlemin ilkesini heyûlâ olarak kabul ederek bunu birlikler, ışık-karanlık, keyfiyyet vb. düşünsel

¹²²⁶ Râzî, *Me'âlimu 'usûli'd-dîn*, s.77-88; *Muhassal*, s.204 vd.

¹²²⁷ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.358 vd.

ilkeye indirgeyenler, d) Bu konuda kesin karar vermekten kaçınarak belli bir görüş ifade etmeyenler şeklinde başka bir tasnife tabi tutulabilirler.

Bundan sonra Râzî, âlemin meydana gelişi ile ilgili dinlerin ne dediğini, kutsal kitapların konuyla ilgili ifadeleri çerçevesinde tartışmak istemektedir. İmkân konusunda geçtiği üzere kelimacılar mümkünlerin illete ihtiyaçlarının kaynağını hudûs olarak görürlerken, filozoflar mümkünün illete ihtiyacının kaynağını imkân olarak görmektedirler. Râzî ise kelimacıların “Âlem, maddesi ve suretiyle bütününü muhdestir.” iddialarının ilahî kitaplara dayanılarak açık bir şekilde ispatının mümkün olmadığını belirtmektedir. Bu çerçevede Râzî kelimacıların hudûs öğretilerinin dayanağı olarak kullanılan “rab, halk, fâtır, ganiy, el-evvel, kün fe yekûn” gibi Kur’an’da Allah-âlem ilişkilerini anlatan ifadelerden hareketle “âlemin yoktan yaratıldığı” sonucunun çıkarılamayacağını belirtir. Râzî Tevrat’ta geçen Allah’ın yeri ve göğü yarattığını, yerin ıssız olduğunu, karanlığın suları kapladığını, sonra Allah’ın “ışık olsun” diyerek ışığı yarattığını ifade eden Tevrat ayetinden de yoktan yaratılma öğretisinin çıkarılamayacağını ifade eder. Sonuç itibarıyla Kur’an ve Tevrat’ta açıkça ifade edilmeyen, peygamberlerin de suskun kaldığı bir konunun çözümünün insan idraki için gerçekten zor olduğunu söyler.¹²²⁸

Râzî’nin yoktan yaratılma düşüncesinin Kur’an’dan çıkarılamayacağı ile ilgili düşüncelerinin İbn Rüşd’ün bu konudaki fikirleriyle benzerliği dikkat çekicidir. Gazzâlî’nin âlemin yaratılması fikrinden hareketle filozofları tekfir eden düşüncelerine karşı çıkan İbn Rüşd, kelimacıların yoktan yaratılma düşüncesine, ayetleri şeriatın zahirine uyarak değil, yorumlarıyla (te’vil) ulaştıklarını, Allah’ın salt yoklukla birlikte bulunduğunu gösteren bir ayetin bulunmasının mümkün olmadığını, olamayacağını ifade etmektedir.¹²²⁹ Sonuç itibarıyla Râzî’ye göre, evrenin yoktan yaratıldığı düşüncesi filozofların ezeli âlem düşüncesi gibi Kur’an’ın belli bir yorumuna dayanmaktadır. Bu nedenle hem kelimacıların âlemin hudûsu ile ilgili düşünceleri ve hem de filozofların Tanrı’nın ezeli fiiline dayanana ezeli âlem düşüncesi dinî açıdan aynı derecede meşru ve aklen aynı derecede savunulabilir ve geçerlidir.¹²³⁰

¹²²⁸ Râzî, *el-Metâlibü’l-âliye*, IV/29; İskenderoğlu, Muammer, *Fakhr al-Dîn al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World*, Brill, Leiden-Boston- Köln, 2002, s.69-73.

¹²²⁹ İbn Rüşd, *Faslü’l-makâl*, s.87-88.

¹²³⁰ İskenderoğlu, *Fakhr al-Dîn al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World*, s.122; Kafrawi, Shalahudin, *Necessary Being in Islamic Philosophy and Theology: Study of Ibn Sînâ’s al-Ishârât wa al-Tanbîhât: And Fakhr al-Dîn al-Râzî’s Muhassal Afkâr al-Mutaqaddimîn wa al-Muta’akhhirîn*, (Doktora Tezi) Binghamton University State University of New York at Binghamton, 2004, s.217 vd.

Âlemin yoktan yaratıldığı ile ilgili kelamcılarının düşüncelerinin Kindî'nin düşünceleri gibi semitik yoktan yaratma düşüncesinin son büyük savunucusu Yahya en-Nahvî (John Philoponus)'ye dayandığını ifade eden Macit Fahri, onun bu görüşüyle Aristo ve Proclus tarafından geliştirilen Hellen ezeli âlem görüşüne karşı koyduğunu ifade etmektedir. Monofizit ve Yakubî müellifler kanalıyla Müslümanlar arasında yaygınlaşan Nahvî'nin bu hudûs düşüncesi, sonlu varlık olan âlemin ezeli olamayacağı anlayışına dayanmaktadır ve hudûs deliliyle benzerdir. Kindî'nin de kelamcılar gibi yoktan yaratmayı ispat için çeşitli deliller kullandığı görülmektedir. Cismin sonsuz olmadığı, cismin ezelde hareket etmediği, cisimle ilgisi bakımından zamanın sonlu olduğu gibi delillerden hareket eden Kindî, Allah'ın varlığını ispat, yoktan yaratmanın mümkün olması, Allah'ın iradesiyle yaratması gibi kelamî açıdan önemli birçok meseleyi âlemin sonlu olduğu anlayışına dayanan delillerle ispat etmeye çalışmıştır.¹²³¹

İbn Sînâ hudûs teorisini anlattığı bölümde insanların bir kısmının fâil-mef'ûl ilişkilerini basitçe yarattı-yaratıldı, yani “önceden yok idi, sonradan yaratıldı” şeklinde hudûs anlayışına indirgediklerini anlatır. Bu anlayışın bir binanın yapılması örneğinde olduğu gibi bir şey yaratıldıktan sonra fâile ihtiyacının ortadan kalktığını, hatta fâil yok olsa bile mef'ûlün var olmaya devam ettiğini düşündüklerini belirtir. İbn Sînâ'ya göre bu anlayışın doğal sonucu Allah'ın âlemi yok iken yarattığı ve sonra âlemin varlığını sürdürmede ona ihtiyaç duymadığıdır. Râzî ise İbn Sînâ'nın ifadesindeki kipe dikkat çekerek bütün kelamcılarının değil, bazı kelamcılarının hudûsu İbn Sînâ'nın anlattığı gibi anladığını ifade etmektedir. Çünkü Râzî'ye göre kelamcılarının çoğu, cevheri, her ne kadar bekâ halinde fâile muhtaç kılmıyorlar ise de bâkî olmayan sürekli yaratılan arazlara muhtaç kılıyorlar. Fâil illet arazları cevherde yaratmakta böylece hudûsta mef'ûlun fâile ihtiyacı ortadan kalkmamaktadır.¹²³²

İbn Sînâ'nın tasvir ettiği hudûs anlayışı kelamcılarının temel görüşleri olmak bakımından Râzî tarafından da *el-Metâlibü'l-âliye* gibi birkaç eseri dışında genellikle savunulmuştur. Râzî'nin naklettiği hudûs anlayışını savunan deliller, Kindî'nin ve kelamcılarının kullandıkları delillerle benzerdir. Bu delillerden birkaçı şöyle sıralanabilir.

¹²³¹ Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İklim Yayınları, İstanbul 1992, s.73-75; Kaya, Mahmut, *Kindî Felsefî Risaleler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2002, s.30-32; Yahya en-Nahvî'nin hudûs delilinin kelamcılarının hudûs delilinden daha üstün olduğunu savunan İbn Hammar'ın risalesinin tercümesi için bk. İbn Hammar, Ebü'l-Hayr Hasan b. Sivar el-Bağdâdî, “Âlemin Hudusuna İlişkin Yahya en-Nahvî İle Kelamcılarının Delilleri'nin Karşılaştırılması” (trc. Cemalettin Erdemci), *Kelam Araştırmaları Dergisi*, sy.2/2 (2004) s.155-164.

¹²³² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, III/57-59; Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.328-329.

a) Cisimler şayet ezeli olsalardı ezelde hareketli ya da sakin olurlardı. Her iki kısımda yanlıştır. Hareketli olması yanlıştır; çünkü hareketli olmak başkası tarafından öncelenmeyi gerektirir, ezeli olmak ise başkası tarafından geçilmemeyi gerektirir. O halde hareketli olmak ve ezeli olmak aynı anda mümkün değildir. Râzî bu mukaddimenin yanlışığına feleklerin hareketi, yıldızların hareketi, geçmiş dönemlerin sayılabilirliği ve tarihsel zamanın bölümlenmesi gibi daha başka birçok delille daha desteklemektedir. Cismin ezelde sakin olması da yanlıştır; çünkü cisim varlıkla ilgili bir sıfattır. Eğer sükûn varolsaydı onun yokluğu imkânsız olurdu. Fakat sükûn zâil oluyor ve bu da onun kadim olmadığını gösterir. Zira cisimler hareketlidir. Sonuç itibarıyla cisimlerin ezeli olmadığını ispat etmiş olmamız bize onun muhdes olduğunu gösterir.

b) Râzî'nin cisimlerin hudûsuyla ilgili naklettiği ikinci delil cisimlerin niceliksel açıdan sonlu olmasına dayanmaktadır. Râzî, Kindî'nin hudûs delilinin bir tekrarı şeklinde önce cisimlerin nicelik bakımından sonlu olduğunu, sonlu olan her şeyin muhdes olduğunu, dolayısıyla cisimlerin muhdes olduğunu ifade etmektedir. Râzî bu delilde doğru parçalarının niceliksel anlamda karşılaştırmasını yapmakta ve bunlara az, çok, büyük, küçük vb. niceliksel hükümler vermenin cisimlerin sonlu olduğunu ve muhdes olduğunu gösterdiğini belirtmektedir.

c) Üçüncü delil göre cisim ezeli olsaydı, ezelde belli hayyiz ile belirlenmiş olması gerekirdi. Ezelde belli bir hayyiz ile meydana gelenin ise o alanından çıkması mümkün olmazdı. Bu ise cisimlerin hareketinin imkânsız olmasını gerektirir. Dolayısıyla cisim ezeli değildir.

d) Râzî'nin naklettiği bir başka delil ise Allah dışındaki her şeyin zâtıyla mümkün olduğu, zâtıyla mümkün olanın ise muhdes olduğu üzerine kuruludur. Diğer bir delil ise cisimlerin kadim olması durumunda onun kıdeminin cismin aynısı mı yoksa gayrısı mı olduğunun tartışması üzerine kuruludur.¹²³³

Râzî filozofların kıdemle ilgili en temel delillerinin mümkünler silsilesinin zorunlu bir varlıkta sona ermesi gerektiği düşüncesi ile müessirin tesir olmaksızın düşünilemeyeceği fikirlerinden hareket ettiğini belirtir. Buna göre âlemin kıdemini savunanlar, mümkünler silsilesinin zorunlu bir varlıkta son bulması gerektiğini, zorunlu varlığın da eserlerinde tesirinin olması gerektiğini belirtip bu tesirin ne zaman olduğunu sorgulamaktadırlar. Eğer Tanrı'nın müessirliği ezelde var ise bu durumda tesir, ezelde eseri meydana getirmesi gerekir ki bu durumda müessirin varlığı eserin varlığını zorunlu kılar. Aksinin düşünülmesi yani müessirin varlığına rağmen eserin onunla birlikte olmayıp sonradan meydana gelmesi fikri ise zamanın

¹²³³ Râzî, *el-Erba 'în*, I/32-66.

tercihi sorununu, aynı seviyedeki iki eşit mümkün zamandan birinin tercihinin neye dayandığını sorgulamayı gerektirir.

Râzî'nin de belirttiği gibi âlemin kıdemi sorunu esasen Allah'ın bilgi, irade ve kudreti ile ilgili olduğundan bu soruya mütekellimlerin cevabı onun iradesinin yaratma vaktinin tayininde belli bir sebebe dayanmaksızın gerçekleştiğini söylemek şeklinde olacaktır. Diğer yandan Allah bütün tikelleri bildiğinden onun kadim ilmi âlemin ne zaman yaratılacağını ve ne zaman yaratılmayacağını bilmekte, iradesi de ancak bu ilme dayanarak bir şeye taalluk etmektedir. Başka bir bakış açısıyla âlemin belli bir zamanda yaratılmasının gizli bir hikmeti olduğu da söylenebilir. Râzî mütekellimlerin bu tür cevaplarına bizim daha önce bilgi ve irade konusunda naklettiğimiz filozofların cevaplarını da zikreder.¹²³⁴

Râzî *el-İşârât* şerhinde İbn Sînâ'nın "sun ve ibda"yı konu edinen bölümünün girişinin tümel maksadının "âlemin, Allah'ın devamlılığı ile varlığının devamlı ve ezeli olduğunu açıklamak" olduğunu belirtir. Konuyla ilgili bilinen sorunu da şu şekilde ortaya koyar. Şayet âlem ezeli ise, ezeli olanın fâil ve sâni olana muhtaç olmasının imkânsız olması kuralı gereği, fâil ve sâni' olan Allah'a ihtiyacının olmaması gerekir. Bu soruna İbn Sînâ ezeli olanın fâile ihtiyacının kalmadığı iddiasını olumsuzlayarak cevap vermektedir.

Râzî'ye göre varlığı daimî olanın müessire muhtaç olması konusunda esasen filozoflar ve kelamcılar arasındaki ihtilaf lafzî bir ihtilafıdır. Çünkü kelamcılar salt olarak âlemin ezeli olmasının varsayılmasının onun ezeli illetin malûlu olmasıyla çelişmediği konusunda ittifak etmişlerdir. Fakat asıl tartışma illet ve malûlün batıl olduğu konusundadır. Çünkü kelamcılar mûcib bir illeti kabul etmediklerinden ezeli bir illeti de kabul etmemektedirler. Fakat onların mûcib bir illeti ve ezeli bir malûlü kabul etmeyişlerinin nedeni İbn Sînâ'nın sözkonusu bölümün girişinde ele aldığı gibi ezeli olanın müessire ihtiyaç duymasının imkânsızlığı değildir. Bunun nedeni kelamcıların âlemin varlığında müessir olanın kâdir olması gerektiği anlayışıdır. Filozoflar ise ezeli olan bir şeyin fiillerini kasıt ve irade ile yapan bir fâilin fiili olmayacağına dayandırmaktadırlar. Çünkü onlar ezeli olanın mûcibe dayanmasında ittifak ederken, ezeli olanın kâdir bir fâile dayanmasını reddetmektedirler. Râzî'ye göre bu durumda ezeli olanın muhtâr bir kâdire muhtaç olması konusunda ittifak sözkonusu değilken, ezeli olanın mûcib bir

¹²³⁴ Râzî, *el-Erba'in*, I/66 vd.

kudrete muhtaç olması konusunda bir ittifak sözkonusudur. Bu nedenle de İbn Sînâ'nın bu noktadan hareketle yaptığı açıklamanın bir faydası yoktur.¹²³⁵

Tûsî, Râzî'nin ihtilafı lafzî olarak niteleyip filozoflarla kelamcılar arasında bir farklılık olmadığı iddiasını “hasım tarafların rızası olmadan yapılan bir uzlaştırma” olarak görmektedir. Çünkü ona göre Râzî'nin uzlaştırma amacıyla ortaya koyduğu birçok veri yanlıştır. Öncelikle kelamcıların ortaya koydukları iddiaların sıralaması Râzî'nin iddia ettiği gibi değildir. Çünkü Râzî, kelamcıların âlemin hudûsunu zorunlu varlığın mûcib değil de kâdir-i muhtâr düşüncesinden hareketle savunduklarını iddia etmektedir. Oysa Tûsî'ye göre gerçekte kelamcılar eserlerine âlemin hudûsu konusundaki tezlerini ortaya koyduktan sonra onun bir muhdise muhtaç olduğunu ve üçüncü aşamada da bu muhdisin muhtâr yani hür irade sahibi olması gerektiğini yani mûcib olmaması gerektiğini ifade etmişlerdir. Çünkü mûcib olmasını kabul etmeleri âlemin kadim olduğunu kabul etmelerini gerektirirdi ki bu onların başlangıç noktasındaki iddialarına ters düşerdi. O halde kelamcıların hareket noktası Râzî'nin iddia ettiği gibi “fâil-i muhtâr” değil, “hudûs”tur. Böylece onlar âlemin hudûsunu son tahlilde hür iradeye bağlamışlardır. Râzî'nin sunumunda bir diğer yanlış, illet ve malûl ilişkisini reddetme konusunda kelamcıların ittifak ettikleri düşüncesidir. Oysa Tûsî Mutezile'den ahval teorisini kabul edenlerin açıkça illet-malûl ilişkisini kabul ettiklerini, Eş'arîlerin de ilk mebd-i evvel ile birlikte sekiz ezeli kabul ettiklerini, bunları sıfat olarak adlandırdıklarını belirtir. Bu onların bir yandan kendisiyle zorunlu varlığı dokuza çıkardıkları anlamına gelirken diğer yandan da bu sekiz sıfatı zorunlu varlığın malûlleri saydıkları anlamına gelmektedir. İşte bu, kelamcıların illet ve malûlü reddetme konusunda ittifak etmediklerini, hudûs konusunda ittifak ettiklerini göstermektedir. Râzî'nin filozoflarla (İbn Sînâ) ilgili dayandığı temeller de yanlıştır. Çünkü filozofların hareket noktası âlemin kâdemi değil, Allah'ın fâilliğinin ezeli oluşudur. Filozoflar ezeli olanın muhtâr fâilin fiili olmasını imkânsız görmemişlerdir, aksine tabii ilimler açısından bakıldığında filozofların ulaştıkları sonuçlar şöyle sıralanabilir: a) Ezeli fiil, ancak fâiliyyetinde mükemmel ve ezeli olan bir fâilden sudûr edebilir. b) Fâiliyyetinde mükemmel ve ezeli olan fâilin varlık verme fiilinin ezeli olmaması mümkün değildir. c) Âlemin ezeli bir fiil olması, fâilliğinde mükemmel ve ezeli olan fâile dayanır. Metafizik açıdan bakıldığında ise mebd-i evvel fâilliğinde mükemmel ve ezeli olduğundan onun fiili olan âlem de ezeldir. Râzî'nin son yanlışı zorunlu varlığın filozoflara göre muhtâr olmadığı, mûcib olduğu anlayışı ile ilgilidir. Çünkü filozoflara göre ilk ilkenin varlık verme fiilinin ezeli fâili olması onun hür irade ve

¹²³⁵ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.335; Öçal, Şamil, *Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000, s.206-207.

kudret sahibi olmadığı anlamına gelmez. Filozoflar onun hür iradeye sahip olduğunu kabul etmekte fakat bu iradenin bizim âlemimizdeki canlıların hür iradesi gibi olduğunu kabul etmemektedirler. Çünkü Tanrının kudreti ve hür iradesi zâtında asla çokluk gerektirmez. Diğer yandan filozoflara göre onun failliğinin zorunluluğu bağlamında, onun hür iradeye sahip olmadığı yaratmaya mecbur olduğu şeklindeki bir anlayış da onun failliğinin herhangi bir tabîî cismnin mecburiyet altındaki failliğiyle karıştırılması demektir. Sonuç itibariyle Râzî'nin varlığı daimî olanın müessire muhtaç olması konusunda kelmacılarla filozoflar arasında ihtilaf olmadığı, meselenin lafzî olduğu şeklindeki düşüncesi yanlış öncüllere dayanmaktadır.¹²³⁶ Buna göre âlemin ezeliği kavramı, onun Tanrı'da olduğu gibi ontolojik kîdeminin değil, Tanrı'nın ezeli fiili olduğunu göstermektedir. Tanrı'nın fiili ezeli ve mükemmel olduğuna göre, onun fiili olan âlemin de onun fiili olarak ezellilik arzettiğini söylemek gerekir. Çünkü varlık veren Tanrı sürekli ve ezeli ise varlık verilen âlem de sürekli ve ezeldir. Bu âlemin ontolojik anlamda bir kîdeme sahip olduğu anlamına gelmemektedir.¹²³⁷

Bu noktada İbn Sînâ'nın bir şeyin yokluk öncelemeksizin zâtî başlangıcının (el-bidâyetü'l-ibdâiyye) olması ile bir şeyin yokluğun öncelediği zamansal başlangıcının (el-bidayetü'z-zamâniye) olması arasındaki farka işaret edilebilir. Zamansal açıdan bakıldığında âlem daha önce yok idi sonradan yaratıldı şeklindeki anlayış hudûs anlayışının temelini oluşturmaktadır. Buna göre zamansal hadis, "daha önce yoktu" ifadesinde hadisin yokluğu ya kendisinden önce ya da kendisi ile birlikte. Hadisin varlığı ile birlikte yokluğundan bahsedilmesi mümkün olmadığına göre, sözkonusu yokluk hadisten öncedir. Bu öncelik araştırması bizi zincirleme bir öncelik fikrine götüreceğinden bu yokluk değil, zamanla ilgili bir durumdur. Sonuç itibariyle âlemin varlığını önceleyen bir yokluk fikri âlemden önce bir zaman fikrini sürekli gündeme getirecektir. Bazı eserlerinde Râzî de âlemin sonradan yaratıldığını kabul etmenin paradoksal bir şekilde kendisinden önce zamanı gerektireceğini ifade etmiştir.¹²³⁸

Ancak filozofların hudûs eleştirilerinde âlemin varlığını önceleyen bir zaman anlayışının onun varlığını önceleyen bir zamanı gerektirdiği şeklindeki eleştirilerini Râzî, filozofların mekân anlayışlarını ele alarak cevaplar. Filozofların mekân anlayışına göre âlemin ötesinde ne olduğu şeklindeki sorunun cevabı "ne boşluk ve ne de doluluk vardır" şeklindedir. Âlemin ötesinde mekân denilen bir şey yok ise filozofların bu mantığından hareketle âlemin

¹²³⁶ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III/69-71.

¹²³⁷ Kutluer, *Zorunlu Varlık*, s.104-105.

¹²³⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.254; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/227 vd.

öncesinde de bir zamandan bahsedilmemesi mümkündür.¹²³⁹ “Âlemden önce bir şey yoktu.” ifadesi zaman kaydı ile anlaşılabilir. Buna göre zaman yok iken Tanrı’nın var olduğu, onun zamanla birlikte bulunduğu, zamanın ilk yaratılanla başladığı, zaman ve mekânın sürekli yaratma ile yenilendiği belirtilebilir. Kur’an’ın “Tanrı, her an bir iştedir” ifadesi de bu anlayışa uygun olarak yorumlanabilir.¹²⁴⁰

İbn Sînâ konuyla ilgili bölümün devamında her hadisten önce duruma göre konu, madde ya da heyûlâ denilen bir kâbil gücün bulunması gerektiğini, bunun mümkünün varolma imkânı olduğunu belirtir. Râzî’ye göre imkân sübûtî bir vasıf olmadığı için onun hudûsun dayanağı olması mümkün değildir. İmkânın varlıksal bir durum olduğu kabul edilse bile, imkânın maddeye muhtaç olduğu şeklindeki filozofların ilkeleri mufarık akıllar ve nâtık nefisler için geçerli değildir. Çünkü bunların varlıkları mümkün olmasına rağmen kendilerini önceleyen bir maddeden bahsetmek mümkün değildir.¹²⁴¹ Diğer yandan her hadisi önceleyen bir maddenin bulunması mekân ve zamanın, maddenin ezeliliğine götüreceği gibi, mümkünlerin varolma imkânı da teselsüle yol açacaktır.¹²⁴² Ancak zaman zaman hudûs anlayışına yönelik eleştirileri açısından bakıldığında zaman Râzî, her hadisten önce bir maddenin olması gerekliliğini inkâr eden kelimacıları cedel ile suçlamaktadır. Buna göre fâilsiz bir şeyin meydana gelmesi ne kadar imkânsız ise maddesiz bir şeyin meydana gelmesi de o kadar imkânsızdır. Râzî, kelimacıların hadisin fâile ihtiyacını kabul ederlerken, madde ve zamana ihtiyacını inkâr ederek çelişkiye düştüklerini belirtmektedir.¹²⁴³ Râzî’nin bu konudaki görüşleri daha önce mümkünün müessire muhtaç olmasının sebebinin imkân mı hudûs mu olduğu tartışılırken ele alındığından burada tekrar edilmeyecektir.

Burada son olarak kelimacılar ve filozoflar tarafından ortak olarak kabul edilen Tanrı’nın önceliği konusunda İbn Sînâ ve Râzî arasındaki benzerlik ve farklılıklara değinmek gerekmektedir. İbn Sînâ ve Râzî’ye göre Tanrı âlemden ontolojik anlamda öncedir. İbn Sînâ için Tanrı ile âlem arasındaki ilişki illet-malûl ilişkisi olduğundan illet olduğu anda malûl de olacaktır. Aksi takdirde Tanrı zorunlu varlık olmayacak ve değişime konu olmuş olacaktır. Dolayısıyla Tanrı’nın âleme önceliği illetin malûle önceliği olarak zaman ve mekânla açıklanabilecek bir öncelik değildir, onun âleme önceliği zâtî yani ontolojik bir önceliktir.

¹²³⁹ Râzî, *Tefsir*, XXVI/70.

¹²⁴⁰ Râzî, *Tefsir*, XXVIII/243 vd.; Haklı, *Müteahhirin Dönemde Kelam Felsefe İlişkisi*, s.106 vd.

¹²⁴¹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.345; Aynı delil için bk. Şehristanî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.34.

¹²⁴² Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I/78; *Şerhu'l-İşârât*, s.344.

¹²⁴³ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I/208-209.

Sonuç itibariyle kendisiyle zorunlu varlık, kadimdir. Varlığı âleme tekaddüm etmektedir. Âlem ise varlığı bakımından kadim değil, kadim olanın fiilidir.¹²⁴⁴

İbn Sînâ'nın Allah'ın mûcib olduğuna dayanan bu görüşleriyle onun hür iradeye sahip bir güç olduğunu belirten kelimciler arasındaki tartışmaların delillerini Râzî *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de sunmuştur.¹²⁴⁵ Râzî'ye göre fiil, illetin zâtından feyezân ve inayet ile gerçekleşen fiil, hadis değildir. Ancak irade ve kasıt ile gerçekleşen fiil, hadistir. Bu durumda İbn Sînâ açısından Tanrı'nın âleme önceliği zamansal bir öncelik değildir. Râzî açısından bakıldığında illet bakımından, zât bakımından, şeref bakımından, mekân bakımından ve zaman bakımından olan Aristocu öncelik fikri Allah'ın âleme önceliğini açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Râzî, Tanrı'nın önceliğinden kasdedilenin zât bakımında bir öncelik olduğu konusunda ittifak olduğunu belirtir. Çünkü âlem zâtıyla mümkündür ve böyle olan varlığını ve varlığının devamlılığını kendinden almaz. Bu durumda Allah'ın âleme önceliği ile şeref ve mekân bakımında bir öncelik kasdedilmediği açıktır. Zaman bakımından bir öncelik ise ezelden ebede bir zamanın varlığının ispatına bağlı olduğundan ve zamanın hareketin ölçüsü olarak kabul edilmesi durumunda cismin ve hareketin kıdemini gerektireceğinden kabul edilebilir değildir. Râzî bu aşamada dünün bugüne önceliğinin adı geçen beş tür öncelikten farklı olduğunu iddia ederek âlemin yokluğunun varlığına önceliğini ve Allah'ın varlığının âlemin varlığına önceliğini dünün bugüne önceliği tarzında bir öncelik saymakla problemin çözülebileceğini belirtir.¹²⁴⁶ Râzî altıncı tür önceliğe zamanın mahiyetini, zamanın kadim ya da hadis olma ihtimallerinin tahlilini yaparak, önce olma, birlikte olma ve sonra olma kavramlarının tahlilini yaparak ve dünün bugüne önceliğinin illiyet önceliği olmamasının anlamını tahlil ederek ulaşmaktadır.¹²⁴⁷ Son olarak zikredilen beş tür Aristocu öncelikler fikrinin Allah'ın âleme önceliğini açıklamada yetersiz olduğu düşüncesinin Râzî'den önce Şehristânî tarafından ifade edildiğini belirtmek gerekmektedir.¹²⁴⁸

Râzî'nin *el-Metâlibü'l-âliye*'deki âlemin kıdemi ile ilgili tutumu onun farklı eserlerindeki farklı pozisyonlarını açıklar niteliktedir. Burada kelimcilerin âlemin zamansal yaratılışı yani hudûs ile ilgili delillerini ve filozofların da âlemin ezeliliği ile ilgili delillerini uzun uzadıya tartışan Râzî, birçok bakımdan filozoflarla kelimciler arasındaki ihtilafın kavramların farklı tanımlanması ve dayanak noktalarının farklı olmasına bağlamaktadır. Ona

¹²⁴⁴ Kutluer, *Zorunlu Varlık*, s.97-104.

¹²⁴⁵ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/603 vd.

¹²⁴⁶ Râzî, *el-Erba'in*, I/23-27; *el-Metâlibü'l-âliye*, IV/13-15.

¹²⁴⁷ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, IV/15-18.

¹²⁴⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.7 vd.

göre, hudûs ve kıdem anlayışları kendi içinde tutarlı olabilir ancak sunulan deliller yetersizdir ve sözkonusu teoriler kendi içinde birçok çelişki barındırmaktadır. Örneğin filozofların Tanrı'nın sıfatlarına dayanan delilleri gerçekten önemlidir ve bu açıdan kelamcılarının pozisyonu savunulamaz durumdadır. Ancak Râzî Tanrı'nın fiillerinin zorunluluğu anlayışına götürmesi nedeniyle bu konuda kendi görüşünü açık olarak da ifade etmemiştir. Aynı şekilde Râzî, Gazzâlî'nin Tanrı'nın her yönüyle özgür iradesine dayanan fiili olan evren anlayışına karşı da itirazlarını nakletmekte ve Tanrı'nın sıfatları konusunda görünür âleme kıyasla hüküm vermenin doğru olmadığını, bunun bir başka tarzda olması gerektiğini belirtir. İbn Rüşd'ün filozofların Tanrı'nın ilim, irade ve kudretini inkâr etmedikleri, ancak onun sıfatlarının görünür dünyada bir karşılığının olmasının yanlışlığını kelamcılarının göz ardı ettiklerini ve onun ezeli fiili olmak bakımından âlemin ezeliğinin başka bir tarzda açıklanabileceğini belirtmesi ile Râzî'nin bu düşünceleri paraleldir. Sonuç itibarıyla âlemin ezeli olması ya da sonradan yaratılması Tanrı'ya dayandırılması şartıyla aklî bakımdan aynı derecede savunulabilecek ve dinî bakımdan aynı ölçüde meşru iki alternatiftir.¹²⁴⁹

3.3.2. Sudûr Eleştirisi

Sudûr teorisi bir yandan mümkün âlemin sürekliliğini Zorunlu Varlık'a dayandırırken diğer yandan da çokluğun bir olan varlıktan nasıl meydana çıktığını açıklar. Bu bakımdan sudûr teorisinin özünü, Zorunlu Varlık'ın her açıdan bir olması, onun birliğine zarar veren hiçbir unsurun bulunmaması oluşturur. Neden ve nedenliler zincirinin en ucunda nedeni olmayan bir neden vardır ve o kendisiyle Zorunlu Varlık (Vâcibü'l-vücûd bizâtihi)'tır.¹²⁵⁰ İlk Varlık tüm yönlerden bir olduğuna göre ondan çokluğun sudûr etmemesi gerekir. İlk Varlık'tan ilk ve tek sudûr eden cisim olmayan ilk akıldır. İlk Varlık, ilk aklın doğrudan nedeni olması dışında mufarık akılların, gök cisimlerinin ve nefislerinin, hiyerarşik bir şekilde inen bütün ay-üstü ve ay-altı varlıkların da aracılıkla (bi't-tavassut) nedenidir.¹²⁵¹ İlk akıl, varlığını Zorunlu Varlık'tan alması itibarıyla zorunlu (vâcib bigayrihi), kendi varlığının imkânı nedeniyle de mümkündür. İlk akıl, İlk Varlık'ı akleder ve bundan ikinci akıl meydana gelir; kendi zâtını akleder ve bundan en uzak feleğin sureti ve nefsi meydana gelir; varlığının zorunluluğunun İlk Varlık'dan olduğunu akleder ve bundan en uzak feleğin cirmi meydana gelir.¹²⁵² Bu sudûr, hiyerarşik bir

¹²⁴⁹ İskenderoğlu, *Fakhr al-Dîn al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World*, s.122-124.

¹²⁵⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, III/27.

¹²⁵¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, III/183-185, 218; *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, II/150; Râzî, *Şerhu'l-İşârât*'ta İbn Sînâ'nın bu görüşünü bi't-tavsît ifadesiyle anlatır. s.401.

¹²⁵² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, III/220-226; *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, II/150-151.

şekilde ay-üstü âlemde gök kürelere ve faal akla kadar ve sonra da faal akıldan ay-altı âlemdeki insan, hayvan, bitki, maden ve basit unsurlara kadar feyezana devam eder.¹²⁵³

İbn Sînâ'nın diğer görüşlerine nazaran daha yaygın bir eleştiriye maruz kalan sudûr teorisi daha önce Gazzâlî ve İbn Rüşd tarafından da eleştirilmiştir. Râzî'nin eleştirilerine kaynaklık etmesi bakımından Gazzâlî'nin eleştirilerini ana hatlarıyla tekrarlamakta fayda var. Gazzâlî her şeyden önce sudûr teorisinin Allah'ın fâil-i muhtâr bir yaratıcı olmasını kabullenmemek anlamına geldiğini ifade etmektedir. Gazzâlî, ilk aklın mümkün mü, zorunlu mu olduğu, bu zorunluluk ya da imkânın ona zait olup olmadığı, kendini bilmesi ve başkasını bilmesi gibi sorunlardan hareketle bir olan varlıktan bir varlık sudûr eder anlayışını eleştirmektedir. Yine akıllardan sudûr eden sabit yıldızlar göğü ve gökküreleri, bunların nefisleri ve cirimleri gibi durumlar dikkate alındığında açıklanmamış bir çeşit çoklukla yüz yüze kalındığını, herhangi bir aklın kendi mümkünliğini bilmesi ile gökküresinin sudûru arasındaki nasıl bir alaka olduğunu soran Gazzâlî, "bir insan, rüyasında bu türlü şeyleri gördüğünü söylese, bu durum onun kötü bir mizaca (karaktere) sahip olduğuna kanıt sayılır."¹²⁵⁴ demektedir.

Bazı eleştirileri Gazzâlî'nin eleştirileri ile aynı olan Râzî'nin kısaca yukarıda resmedilen sudûr teorisine yönelik eleştirilerini ise temelde iki başlık altında toplayabiliriz. Bunlardan biri, sudûrun "Bir olması bakımından Bir'den ancak ve ancak bir sudûr eder." (inne'l-vâhide, min haysü huve vâhidün innemâ yûcedü 'anhû vâhidün) şeklindeki ilkesine yöneliktir. İkinci başlık ise çokluğun nasıl olduğuna dair süreçleri ele alan sudûrun iç işleyişine yöneliktir.

a) Râzî'nin Sudûrun İlkesine Yönelik Eleştirileri: İbn Sînâ felsefesinde Zorunlu Varlık kendinden başka her şeyin zorunlu ilkesi ve varlık vericisi olarak fâil nedenidir. Bu anlamıyla fâil neden, maddî ve sûrî nedenden daha fazla metafizik veçhesiyle İbn Sînâ tarafından ele alınmıştır. Maddî ve sûrî sebep bir şeyin mahiyetinin sebepleri ise, fâil ve gaye neden de bir şeyin varlığının sebepleridir. Gaye neden sonuçta fâil nedenin etkinliğinin nedenidir. Ontolojik boyutta varlığın tam anlamıyla varlık vericisi (el-illetü'l-mûcide) fâil nedendir. Bu anlamıyla da Tanrı varlığın ilk illeti ve fâil ilkesidir (el-mebdeü'l-fâilî).¹²⁵⁵ Râzî, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın, varlığın meta-kozmik fâil ilkesi olması anlayışını sudûr, nedenliler zincirinin çürütülmesi ve kısır döngünün reddedilmesi çerçevesinde inceler. Buna göre

¹²⁵³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, III/229-237.

¹²⁵⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s.134-154; Gazzâlî'nin eleştirilerinin Râzî'nin eleştirileriyle benzerliğine işaret eden bir makale için bk. Heer, Nicholas, "Al-Râzî and al-Tûsî on İbn Sînâ's Theory of Emanation" *Neoplatonism and Islamic Thought* (ed. Parviz Morewedge), State University of New York Press, 1992, ss.111-125.

¹²⁵⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, II/86.

nedenliler zincirinin ve kısırdöngünün çürütülmesi imkân delili için isbât-ı vâcibin temel ilkeleri iken Râzî'ye göre sudûr çerçevesinde fâil ilkenin Tanrı olduğunu söylemek doğru değildir. Bu nedenle Râzî'nin Tanrı'nın evrenin fâil nedeni olduğu anlayışını sudûrun ilkesi olan “Birden ancak bir çıkar.” ilkesi çerçevesinde eleştirdiğini görürüz.

Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*, *el-Mulahhas* ve *Şerhu'l-İşârât* adlı eserlerinde illet-malûl ilişkileri çerçevesinde sudûrun ilkesini ispat eden dört delili ve bunlara karşı eleştirilerini sıralamaktadır. Biz de önce Râzî'nin naklettiği şekliyle delilleri sonra da Râzî'nin eleştirilerini sıralamak istiyoruz.

Sudûrun birinci delili ve eleştirisi: Kendisinden A'nın sudûr ettiği ile B'nin sudûr ettiği mefhum farklıdır. Bu durumda bu iki mefhum ya nedenin kurucu unsurları, ya nedenin lazımları ya da biri kurucu unsur, diğeri lazım unsur olacaktır. a) Eğer bu iki mefhum kurucu unsur iseler bu durumda neden, mürekkep bir kavram olur ki bu durumda neden tek olamaz. b) Eğer bu iki unsur lazım iseler bu lazımlar nedenli olduklarından tartışmanın ilk haline dönmüş oluruz. c) Biri kurucu unsur olur diğeri lazım olursa, biri neden, diğeri nedenli olur ki bu durumda da neden nedenliden önce gelir. Sonuç olarak ikinci şıktaki لازمın nedenli olması tartışmasına geri dönülür. Sonuç: Tek bir nedenden birden fazla nedenli sadır olmaz.¹²⁵⁶

Râzî'nin bu delile cevabı kendi bilgi tanımına dayalıdır. Mantıkta ilgili bölümde geçtiği üzere Râzî'ye göre tasdik, iki tasavvur ve hükmün toplamından oluşmaktadır. Buna göre A'nın müessirine işareti yoluyla olan bilgimiz A'nın, tesirin ve müessirin bilgisinin toplamıdır. B için de aynı şey geçerlidir ve bu bize müessirin A'ya tesiri ve B'ye tesirinin farklı olduğunu bilgisini verir. Bunun böyle olduğunu gösteren birçok örnek sıralanabilir: 1. Dış bir çembere ulaşan çizgilerin sonu olan noktanın bu çizgiler sebebiyle çoğalmış olması gerekmez. 11. Örneğin 1, önce 2 ve daha sonra da 3 ile toplandığında bu toplamaların her birinde iki unsur vardır. Ancak bu iki toplama işleminin birbirinden farklı olmaları bu işlemlerdeki birinci unsurun iki olmasını gerektirmez. 111. Biz bir şeyin taş olmadığını söylediğimiz zaman, onun ağaç olmadığını söylemiş olmaktan farklı bir hüküm vermiş oluruz. Eğer bir şeyden tek bir olumsuzlama mümkün olacak olsa idi taşı olumsuzladığımız ve başka bir şeyi olumsuzlamadığımız bir varlık taş dışında her şey olurdu. Bu ise aklın apaçık olarak yanlış bulunduğu bir durumdur. 1v. İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'ın âkil ve ma'kûl olma mefhumları başka olmalarına rağmen çokluk gerektirmez. Çünkü âkil ve ma'kûl izafî vasıfları, muzafla birlikte bulunurlar, tesirler de

¹²⁵⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III/97 vd.; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*, I/588; *el-Mulahhas*, vr.91b; *Lübâbu'l-İşârât*, s.159.

izafet sayılırlar. Bütün bunlar İbn Sînâ'nın kendi kurallarına göre çokluk gerektirmez. Sonuç itibariyle sudûrun başlangıcı için ileri sürülen birden bir çıkar ilkesi doğru değildir.¹²⁵⁷

Sudûrun ikinci delili ve eleştirisi: A, B değildir, bu halde A ve B bir mefhumdan sudûr ettiği zaman A ve “A olmayan şey” tek bir yönden sudûr etmiş olacaktır ki bu çelişkidir. Eş değer bir ifade ile bir illetten hem A ve hem de B sudûr ederse, A da B olmadığına göre, bir illetten aynı cihetten hem A olan, hem de A olmayan malûller sudûr etmiş olur ki bu çelişkidir.¹²⁵⁸

Râzî, ikinci delili, “mantık zihni yanlışlardan koruyan bir alettir” anlayışıyla ömrünü mantığa vermiş olan İbn Sînâ'nın çocukların bile güleceği çürük bir delil tertip ettiğini belirterek eleştirir. Râzî, mantığı her yerde kullanan İbn Sînâ'nın en önemli bir metafizik konuda mantığı kullanmamasını eleştirmekte ve zeki kimseler onun bu delilinin nasıl doğru görüldüğüne hayret etmektedir. Onun eleştirisi mantıktaki önermelerin çelişigi (tenakuz) kuralına dayanmaktadır. Buna göre “A, bir illetten sudûr etmiştir.” önermesinin çelişigi, “A olmayan, bir illetten sudûr etmiştir.” değildir. Aksine “A, bir illetten sudûr etmiş değildir.” şeklindedir.

Örneğin “olması zorunludur.” önermesinin çelişigi “olmaması zorunludur” değildir, çünkü bu ikisi birlikte yalanlanabilirler, aksine ilk önermenin çelişigi “olması zorunlu değildir” şeklindedir. Yine “olması mümkündür.” önermesinin çelişigi “olmaması mümkündür” değildir, çünkü bu ikisi birlikte doğru olarak kabul edilebilirler. Aksine söz konusu önermenin çelişigi “olması mümkün değildir.” şeklinde olmalıdır. Çünkü çelişkide önermeler birbirlerinden olumluluk ve olumsuzluk yönünden farklıdır ve bu iki önerme bir araya getirilemez. Başka bir örnek olarak cismin renk ve hareket kabul etme özelliği verilebilir. Burada renk hareket olmadığına göre demektir ki cisim hareketi de hareket olmayanı da kabul eder. Burada bir çelişki yoktur (tenakuz). Ancak bu ikisi karşıttır ve karşıtlıkta (mütekabilât) iki söz bir araya getirilebilir. Yani A, bir illetten sudûr etmiştir.” önermesinin karşıtı, “A olmayan, bir illetten sudûr etmiştir.” şeklindedir. Görüldüğü üzere bu iki karşıt önerme arasında bir araya getirilemez bir durum yoktur. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın bu delili kendisinin ifade ettiği çelişki ve karşıt olma kurallarına uygun değildir.

¹²⁵⁷ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/589-592.

¹²⁵⁸ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/589; *el-Mulahhas*, vr.91b.

Râzî bu eleştirilerinde İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-Mantık Kategoriler*'in yedinci makalenin birinci faslında yazdıklarına dayandığını ifade etmektedir. İbn Sînâ burada karşıtların kısımlarını şöyle anlatır:

“Şarapta koku vardır ve onda koku yoktur” ifadesi, “şarapta koku vardır ve onda koku olmayan vardır” ifadesinden farklıdır. Çünkü birinci ifadedeki iki önerme bir arada bulunamaz fakat ikincisindeki iki önerme bir arada bulunabilir. Yine insan idrak ettiği ve hareket yaptığı zaman, idraki ve idraki olmayan bir şeyi yapmış olur bundan da bir çelişki lazım gelmez.”¹²⁵⁹

Sudûrun üçüncü delili ve eleştirisi: Su ve yakma arasında olmayan uygunluk, ateş ve yakma arasında vardır. Benzer şekilde neden de nedenli için uygun olmak zorundadır. Buna göre; bir nedenden iki nedenli sudûr etmiş olsaydı, bu nedenle o nedenliler arasında uygunluk olması gerekirdi. Bu durumda tek bir yönden uygunluk nedenlilerin hakikatini aynı kılar. İki yönden uygunluk ise nedeni mürekkep kılar. Sonuç: Tek bir nedenden iki farklı nedenli sudûr etmez.¹²⁶⁰

Râzî, bu delili de oldukça zayıf bulur. Ona göre uygunluk benzerliktir. Şayet nedende benzerlik dikkate alınacak olursa neden ve nedenli arasında ya bütün açılardan ya da bazı açılardan benzerlik olacaktır. Bütün açılardan benzerlik olduğunda neden olmak için birinin diğerinden önceliği ve ikilik ortadan kalkacaktır. Bazı açılardan benzerlik söz konusu olduğunda ise örneğin Zorunlu Varlık'ın herhangi bir yönden nedenlisine benzemesi onun zâtında çokluğu gerektirecektir ki bunun da çürüklüğü açıktır.¹²⁶¹

Sudûrun dördüncü delili ve eleştirisi: Ateş bir cismi ısıtır, su ise soğutur. Böylece yakini olarak biliriz ki ateş ve suyun hakikati farklıdır. Dolayısıyla sonuçların farklılığı, tesir

¹²⁵⁹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/592 vd.; *el-Mulahhas*, vr.92a; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I/139 vd.; *Şerhu'l-Mevâkıf* taki şu paragraf bu konuda başka bilgiler de sunmaktadır: “Kâtibî, *Şerhu'l-Mulahhas*'da şöyle yazmıştır: “A olmayan B”, ondan tek bir yönden sudûr etmiştir” sözü doğru kabul edildiği zaman “aynı yönden A ondan sudûr etmemiştir.” sözü de doğrulanır. Dolayısıyla “Tek bir yönden A ondan sudûr eder, ve A ondan sadır olmaz.” ifadesi çelişkilidir. Bu yönü Reis, bu problem konusunda ondan burhân isteyen Behmenyar'a böyle yazmıştır. Sonra (Katibî) bunun cevabında dedi ki: Biz, “B'nin ondan sudûr ettiği doğrulandığında, A ondan sudûr etmez.” sözünü kabul etmiyoruz. Aksine “A olmayan şey, ondan sudûr etmiştir.” demek gerekir. Bu kabul edilirse “A ondan sudûr eder ve A ondan sudûr etmez.” sözlerimiz arasında tenakuz kalmaz. Çünkü her ikisi de mutlaklıdır. Onlardan biri devam ile kayıtlanırsa önerme yanlış olur. İmam Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de dedi ki: Garip olan ömrünü, galattan koruyan aletin (mantık) öğrenimi ve öğretimi için harcayan birinin, bu en şerefli probleme (matlub) sıra geldiğinde onu kullanmaktan yüz çevirmesidir. Böylece çocukların bile güleceği bir yanlış yapıyor.” I/436-437.

¹²⁶⁰ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/589; *el-Mulahhas*, vr.91b.

¹²⁶¹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/593; *el-Mulahhas*, vr.92a.

edenlerin mahiyetlerinin farklılığının bilgisini öncelikle verir. O halde tesir edenlerin çokluğunun bilgisi başkalığın da göstergesidir.¹²⁶²

Râzî, zayıf olarak nitelediği bu delili nedenselliğin eleştirisi ile çürütmeye çalışır. İbn Sînâ'nın delili, neden ve nedenli arasında zorunluluğu esas almaktadır. Râzî'ye göre, ateşin cismi ısıtması ve suyun da soğutmasıyla ateş ve suyun tabiatlarının farklılığına hükmetmemizin sebebinin sonuçların farklılığı değil, sonuçların sürekli aynı nedenlerden sonra gelmesidir. Dolayısıyla sonuçların farklılığından hareketle sebeplerin farklılığına ulaşmak doğru olmayacaktır.¹²⁶³

Sonuç olarak Râzî, birçok nedenlinin nedeninin basit bir neden olmasını engelleyen bir durum olmadığını, Allah'ın hem akıllar hem ma'kûller için bir ilke olduğunu, Zorunlu Varlık'ın sayıların ve renklerin türlerinin sonsuz olmasına rağmen onları aklettiğini belirtir.

Râzî'nin illet-malûl ilişkileri çerçevesinde sudûr teorisine yönelik diğer eleştirisi, Zorunlu Varlık'ın varlığı hiyerarşik bir düzende aklettiği anlayışınadır. Çünkü Râzî'ye göre bu anlayış sonsuz neden ve nedenli gerektirir. Bir bilginin iki muzafa taalluku incelendiğinde bunun hiyerarşik olmadığı görülebilir. Diğer yandan bir rengin bilgisi diğer bir rengin bilgisinin nedeni olmadığı gibi ikiye bilmek de üçün bilgisinin nedeni olamaz. Çünkü aklî suretler hiyerarşik değildir ve bu suretler Zorunlu Varlık'ın zâtının ve mufarık akılların lazımlarıdır. Dolayısıyla bir şeyin hiyerarşik olmayan birçok lazımı olabilir.¹²⁶⁴ Buna benzer bir eleştirinin Bağdâdî tarafından da yapıldığını biliyoruz. Bağdâdî mebde-i evvelden itibaren ikinci derecedeki illetlerin ve malûllerin hiyerarşik sudûruna karşı çıkarak buna göre kâinattaki her şeyin çizgisel bir şekilde birbirinin illeti ve malûlü olması gerektiğini, oysa sonsuz sayıdaki insan, hayvan, bitkilerin birbirinin illeti ve malûlü olmadığını ve düşey ve yatay boyutta varlıkların onlarca illeti ve malûlü olabileceğini ifade etmektedir.¹²⁶⁵ İslam dünyasının doğusunda Râzî'nin bu eleştirilerinin kendisiyle aynı çağda yaşamış olan İbn Rüşd tarafından da İslam dünyasının batısında ifade edildiğini görürüz. İbn Rüşd de Fârâbî'nin ve İbn Sînâ'nın “Birden ancak bir çıkar.” ilkesini yanlış anladıklarını belirtir. Ona göre Aristo'nun “Birden ancak bir çıkar.” ilkesiyle bir bütün olması bakımından âlemin, bir olan ilk fâilden çıkmış olması kast edilmektedir. Diğer yandan bu ilkeye dayanarak adı geçen filozofların ilk ilkeden çıktığını öne sürdükleri ilk aklın bir olduğunu söylerken, diğer yandan çokluğun ondan

¹²⁶² Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/589; *el-Mulahhas*, vr.91b.

¹²⁶³ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/593 vd.; *el-Mulahhas*, vr.92a.

¹²⁶⁴ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/594.

¹²⁶⁵ Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III/151.

kaynaklanmasının ifade edilen ilke gereği bir çelişki olduğunu ifade etmiş, yine “birden bir çıkar” ifadesinin “birden çok çıkar” ifadesini çürütmediğini söylemiştir.¹²⁶⁶

Râzî illet-malûl ilişkisi çerçevesinde birden ancak birin sudûr ettiği noktasında asıl dayanak noktasının “*mümkün varlıkların Allah Teâlâ’ya istinadının ancak birçok şeyin bir tek şeye intisabının sahih olduğunu kabul ettikten sonra mümkün olduğunu*” belirtmektedir.¹²⁶⁷

b) Râzî’nin Sudûrun İşleyişine Yönelik Eleştirileri: Râzî illet malûl ilişkileri açısından sudûru eleştirdiği gibi sudûra yönelik ikinci temel eleştirisi ise sudûrun işleyişine yöneliktir. Bu çerçevede Râzî, İbn Sînâ’nın farklı kitaplarda anlattığı sudûr anlayışından öncelikle neyi kastettiğinin açıklanması gerektiğini belirtir. Râzî’ye göre İbn Sînâ’nın anlattıklarından özetle sudûrun sebebi şudur: a) İlk akıldan akıl ve felek sadır olur. Bu sudûr, ilk aklın kendisinin imkânı dolayısıyla ve varlığının başkasıyla zorunlu olması dolayısıyladır. b) İlk akıl kendisini ve başkasını düşünür.¹²⁶⁸ Tek tek gösterilirse sudûrun nedeni olarak Râzî’nin sıraladığı ihtimaller şunlardır: a) ilk aklın imkânı, b) ilk aklın varlığı, c) ilk aklın kendi imkânını akletmesi, d) ilk aklın kendi varlığını akletmesi, d) ilk aklın İlk Varlık’ı akletmesi, e) ilk aklın başkasıyla zorunluluğu, f) ilk aklın başkasıyla zorunluluğunu akletmesi. Râzî’ye göre sudûrun nedeni olma noktasında bu ihtimallerin ikili ya da üçlü kombinezonlarıyla ortada açıklanmamış karışık bir durum vardır. Diğer yandan bu nedenlerin hangileri ikinci aklın, en uzak feleğinin, feleğin cirminin ve nefsinin nedenidir? Dolayısıyla sudûr teorisini savunan filozofların öncelikle bu karanlıkları (ez-zulumât) aydınlığa kavuşturmaları gerekmektedir ki bunun için İbn Sînâ’nın konuyla ilgili açıklamaları örümcek ağından daha zayıf ve gerçekten yetersizdir.

Râzî, bu ihtimalleri; a) Sudûrun nedeni zorunluluk mu, imkân mı, varlık mı? b) Yoksa ilk aklın kendini akletmesi mi başkasını akletmesi mi? ¹²⁶⁹ şeklinde iki ile sınırlayarak reddedilmelerine yönelik çeşitli deliller ileri sürer:

1. Sudûrun nedeninin imkân, varlık ya da başkasıyla zorunluluk olması durumunda bunların hiçbirisi illiyet için uygun değildir.

¹²⁶⁶ Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s.181-183.

¹²⁶⁷ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/594.

¹²⁶⁸ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.415.

¹²⁶⁹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/531; *el-Mulahhas*, vr.183a; *Şerhu'l-İşârât*, s.415; Râzî’den önce Şehristânî de sudûr eleştirisinde İbn Sînâ’nın ifadelerinin oldukça karışık olduğunu ifade etmiştir. *Kitâbü'l-Musâra’a*, s.56.

a) İmkân varlıksal bir durum değildir. Varlık olmayan bir durumun varlığın illeti olması mümkün değildir. Râzî'nin delilinin ana yapısı budur.

Bu delilin küçük önermesi olan “İmkân varlıksal bir durum değildir.” Râzî'ye göre şöyle ispatlanabilir. Şayet İmkân varlıksal bir durum olsa idi; varlığı kendinden zorunlu olsaydı zorunlu varlıklar çoğalırdı ki bu İmkânsız. Yine İmkân mevsufa muhtaç bir sıfattır ve başkasına muhtaç olan zorunlu varlık olamaz. Eğer varlığı mümkün ise ve mümkün de illete muhtaç değilse bu durumda isbât-ı vâcib teselsülden dolayı mümkün değildir. Eğer mümkün ise ve illete muhtaç ise ki olması gereken budur. O halde onun illeti nedir? İlk Varlık olabilir, ilk akıl olabilir ya da üçüncü bir şey. İbn Sînâ'nın sudûr mantığına göre İlk Varlık olamaz çünkü İlk Varlık ilk aklın illeti idi, bir de onun İmkânının illeti olursa iki varlığın illeti olacaktır ki sudûrun birden bir çıkar ilkesine terstir. Eğer İmkânın illeti ilk aklın kendisi ise bu da ilk aklın varlığının İmkânından olması gibi döngüsel bir durum olurdu. İlletin üçüncü bir şey olması da İmkânsızdır. Çünkü İlk Varlık ve ilk aklın dışındaki şeyin illeti ilk akıldır. İleti ilk akıl olan bir şeyin, ilk aklın illeti olması mümkün değildir. İmkânın varlıksal bir durum olmadığı ortaya çıkmıştır.

Delilin büyük önermesi, “varlık olmayanın var olanın illeti olmayacağı” da şöyle açıklanabilir. Sırf yokluk; illet ya da illetin parçası olamaz. Aksi halde bütün mümkünlerin yokluğa isnadı mümkün olurdu ki bu durumda isbât-ı vâcib mümkün olmazdı. Netice itibariyle İmkânın feleğin illeti olması mümkün değildir.

İmkânın illet olmadığına bir başka delili de şudur ki; İmkân bütün varlıkta ortak bir durumdur. Eğer ilk aklın İmkânı illet olabiliyorsa örneğin; feleğin İmkânı da, başka mümkünlerin İmkânı da illet olur ki bu zincirleme ve kısır döngüden başka bir şey değildir.

b) Varlığın illiyet için uygun olması da Râzî'ye göre doğru değildir ki burada kastedilen mücerred varlıktır. Çünkü Râzî'ye göre her şeyin varlığı, onun dışındakinin varlığı ile eşittir. Eğer sırf varlık, illiyet için uygunsa her varlık illiyet için uygun olur.

c) Zorunluluk da illiyet için uygun değildir. Çünkü başkasıyla zorunlu olmak sübûtî bir sıfat değildir. Başkasıyla zorunluluk, başkasına nispetle arızî bir izafettir. İzafetler ise mümkündürler. Ontolojik anlamda sonra olduklarından bir sebebe ihtiyaç duyarlar. Bu itibarla zorunluluk ilk akla artıktır. Dolayısıyla sübûtî olmayan bir izafetin illet olması söz konusu değildir.

Sonuç itibariyle imkân, varlık ve başkasıyla zorunluluk illiyet için uygun olmayan durumlardır. Bu durumda ilk akıldan başkasının sudûru imkânsızdır.¹²⁷⁰

2. İlk Aklın kendi zâtını ve illetini akletmesi çokluğun illeti olduğu anlayışını ise Râzî, ilk aklın zâtını ve başkasını bilmesinin zâtına artık bir durum olup olmadığının araştırılması ile çürütmeye çalışır. Bir şeyin zâtını ve başkasını bilmesini zâtına artık bir durum değil de kendi kendinin aynısı ise ilk akılda varlık, zorunluluk ve imkân dışında çokluk olmadığından yukarıda ele alınan durumla karşı karşıyayız demektir. Eğer zâtına artık ise bu durumda da artık olan durumun illetinin araştırılması gerekir.

İlk aklın kendi zâtını ve illetini bilmesiyle ilgili bir başka problem de her iki bilginin de tek bir zâta taalluku tek bir yöndendir. Dolayısıyla benzer olan bu iki bilginin – ki felsefede ilim maluma eşit olan surettir- suretleri eşit olunca aklın kendini bilmesi feleğin illeti olamaz. Bütün bunların illet olmalarını kabul etsek bile felek, heyûlâ, cisimlik sureti, feleğin sureti, özel miktarı, özel konumu, özel şekli vb. on kategoriden her bir özel araziyle çokluktur. Bütün bu çokluk durumların ilk akla nispetleri birden fazla yönden olmalıdır. Sonuç itibariyle sudûrun ilk aklın kendini ve illetini bilmesi nedeniyle olması da imkânsızdır.¹²⁷¹

İlk akıldaki çokluk kurucu unsurlarında ise bu çokluk İlk Varlık'tan sadır olmuş demektir. Eğer selb ve izafetlerde ise burada şu sorulabilir. İlk akıldaki selb ve izafetler, çokluğun illeti olabiliyorsa İlk Varlık da çokluğun ilkesi olabilir. Eğer ilk akıldaki selb ve izafetler çokluğun ilkesi değilse nasıl oluyor da ilk akıldan çokluk sudûr ediyor? Akıl bir cevher ise cevher de cins ve nevileri ifade ediyorsa bu demektir ki ilk aklın mahiyeti cins ve fasıldan mürekkeptir ve İlk Varlık'tan çokluk sudûr etmiş demektir. Diğer yandan faal akıl heyûlâ ve maddesiyle cevher ve araziyle oluş ve bozuluş âleminin ilkesi ise ve o kendinde tek bir durum ise bu demektir ki bir olandan çokluk sudûr edebilir.¹²⁷² Râzî, sudûr eden akılların bin mertebeye eriştiğinin söylenmesinin de mümkün olabileceğini, onların sayısının belli bir sayıda noktalamanın mantığının olamayacağını belirtmektedir.¹²⁷³

Sudûr süreciyle ilgili olarak Râzî'nin göklerin oluşumu noktasında da bazı eleştirileri vardır. Çünkü feyezan süreci birden çokluğun nasıl sadır olduğunu gösterdikten sonra çok olan

¹²⁷⁰ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.415-416; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/531-532; *Muhassal*, s.201; *Lübâbu'l-İşârât*, s.170-171; *el-Mulahhas*, vr.183 vd.

¹²⁷¹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.416-417; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/532; *Muhassal*, s.201-202; *Lübâbu'l-İşârât*, s.171.

¹²⁷² Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/533-534.

¹²⁷³ Râzî, *Lübâbu'l-İşârât*, s.171.

mufarık akılların el-Evvel’den birlikte değil yukarıdan aşağıya belli bir hiyerarşiyle inen akılları da kapsamaktadır. Akılların her birinin maddesini oluşturan yörüngesi (feleği) ve suretini oluşturan bir nefsi bulunmaktadır. Sudûr sürecinin faal akıl vasıtasıyla ayüstü âlemde ayaltı âleme inerek devam etmesi de Râzî tarafından eleştirilen konuların başında gelmektedir. Bu çerçevede Râzî feleklerin hareketinin fâil aklın tesiri için hazırlayıcı etki görülmesini ve faal akla tesir gücü atfedilmesini de eleştirmektedir.

Konuyla ilgili olarak son olarak bir başka noktanın üzerinde durmak gerekmektedir. Bu nokta, Râzî’nin farklı eserlerinde göklerin, yıldızların ve burçların yeryüzünü etkilediğine dair çeşitli anlatımlarıyla ilgilidir.

Bu çerçevede olmak üzere Râzî, sudûr sürecinde göksel hareketlerin maddeyi feyezan için hazırladıkları, hazırlanma tamam olunca da feyezanın gerçekleştiğine dair filozofların görüşlerini naklettikten sonra bu görüşün başka tarzlarda da ifade edildiğine dikkat çeker. Râzî’ye göre Allah’ın özgür irade sahibi olduğuna inanan bir kimse için bu görüş yanlıştır. Ancak onun zorlanmış (mûcib) olduğunu düşünenlerden ortaya çıkan bu karanlık fikirler, “birden ancak bir çıkar” ilkesine dayanılarak savunulmaktadır. Bu ilkenin doğruluğunun kabul edilmesi durumunda mümkünlerden daimî olanların hepsinin Allah’tan sadır olduğu; mümkünlerden hadis olanların ise maddî unsurların hazır olmalarını sağlayan (müfid) feleklerin hareketleri aracılığıyla yine Allah’tan sadır olduğu söylenebilir.¹²⁷⁴ Râzî’ye göre, Allah, dilediğini yapan ve istediğini tahsis eden doğrudan fâil-i muhtârdır. Feleklerin tesiri ya da faal aklın tesiri yanlıştır. Ancak feleklerin hareketlerinin hazırlayıcı aracılığının doğru kabul edilmesi durumunda bunun faal aklın tesiri için değil, doğrudan Allah’ın fiili için olduğu söylenmelidir.¹²⁷⁵

Râzî’nin astroloji ile ilgili eseri *es-Sırru’l-mektûm* ona aidiyeti noktasından onun en çok tartışılan eserlerinden biri olmuş ve eserin Râzî’ye ait olmayabileceği İbn Haldûn tarafından da iddia edilmiştir.¹²⁷⁶ Ancak birçok eserinde Râzî’nin bizzat kendisinin bu kitabına atıf yaptığını biliyoruz.¹²⁷⁷ Bu eserin konusu güneşin, ayın, yıldızların ve burçların yeryüzüne etkisini araştıran astroloji (ilmü’l-ahkâm) ile ilgili tartışmalardır. Râzî bu eserinde güneşin ve ayın etkilerinin örneklerini detaylarıyla naklettikten sonra etkileri inkâr edenlere karşı çeşitli deliller

¹²⁷⁴ Râzî, *el-Mulahhas*, vr.183b.

¹²⁷⁵ Ferhât, *Mesâilü’l-hilâf*, s.212.

¹²⁷⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I/660; Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, II/989-990; Yavuz, “Fahreddin er-Râzî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, s.94.

¹²⁷⁷ bk. Râzî, *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*, II/194-195.

ileri sürmektedir. Bu eleştirilerin başında göklerin etkisinin zorunluluk ifade eden determinist bir anlayışla yorumlanması gelmektedir. Buna göre gök cisimlerinin etkileri kabul edilirse; bu etkiler sonucu yeryüzünde ortaya çıkan her şey zorunlu kategorisine, varolmasını engelledikleri her durum da imkânsız kategorisine dâhil olacaktır. Yani kısaca göklerin etkisinin kabulü yeryüzü için bir determinizm ifade edecektir. Dolayısıyla insanların özgür iradesinin, eylemleri hakkında düşüncelerinin, dinen bir işe özendirilmelerinin ya da bir eylemin yasaklanmasının bir anlamı kalmayacaktır. Râzî'nin bu eleştiriye cevabı Alah'ın insanların yapacaklarını ve yapmayacaklarını bildiği ama bu bilmenin insanların eylemlerindeki irade ve imkânı ortadan kaldırmadığı ve göklerin etkileri olmakla birlikte son kararın insana ait olduğu şeklindedir.¹²⁷⁸

Râzî başka eserlerinde de mümkün varlıkların bir kısmının doğrudan bir kısmının da aracı varlıklarla Allah'a dayandırılmasında bir engel olmadığını söylemektedir. Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de ve ardından *Lübâbu'l-İşârât*'ta sudûr eleştirisinin sonunda fâil illet ile hazırlayıcı illet anlayışına gönderme yaparak şöyle demektedir:

¹²⁷⁸ Râzî, *es-Sırru'l-mektûm*, vr.34 vd. Râzî, *Münâzarât* (s.32-38) ve daha başka eserlerinde astrolojiyi reddetmesine ve Fârâbî, İbn Sînâ dâhil olmak üzere filozofların çoğunluğunun astrolojiyi reddetdiklerini belirtmesine rağmen (*Münâzarât*, s.32-33) astrolojiyi inkâr edenlerin eleştirilerine *es-Sırru'l-mektûm*'da çeşitli cevaplar vermektedir. Onun bu eserde naklettiği eleştiriler ve kendi cevapları özetle şöyledir: a) Yukarıda metinde nakledilen göklerin etkisinin zorunluluğunun iradeyi ortadan kaldıracağı ve Râzî'nin buna Allah'ın bilgisi ile mukabele etmesi yk. bk. b) Eleştirilen noktalardan ikincisi, burçların ve yıldızların tabiatlarının ve karışımlarının ancak tecrübe ile bilinebileceği, oysa yörüngelerin uzunluğu nedeniyle tamamlanan dönüşler için yüzyıllar gerektiği için böyle bir tecrübe birikiminin mümkün olmadığı, insanın günlük eylemlerinin ise sürekli değiştiğidir. Dolayısıyla göksel konumlarla insanî eylemler arasında bir mutabakatın gözlemlenmesi imkânsızdır. Râzî bu eleştiriye gözlemin tek bir yıldız üzerinden değil, olanlar, olmayanlar, değişenler ve değişmeyenler gibi çeşitli çetelelerle mümkün olduğunu belirterek cevap verir. c) Bir başka eleştiri rasathanelerin oluşturduğu zicler arasındaki farklılığın standart bir tahmini engellediğidir. Râzî buna farklılıkların burçlarda değil, derecelerde olduğu ve bunun tahmine zarar vermediği iddiasıyla cevap vermektedir. d) Astrolojinin haber verdiği bilgi doğru ise insanın ister hayır ister şer olsun bunu değiştirmesi mümkün olmadığına göre astrolojinin insanı üzüntüye ve endişeye sevketmekten başka bir faydası yoktur. Râzî'nin cevabı istidadî sebeplerin hazırlanması bağlamındadır. Eğer müneccimin verdiği haber hayır ise insan istidadî ve arazî etkenlerin hazırlanması için, şer ise bundan kaçınmak için çaba gösterecektir. Râzî buna çiftçinin hava durumunu, doktorun da hastalığı bilmesine rağmen tedbir için çaba göstermelerini örnek verir. e) Astrolojiyi reddedenlerin bir başka delili Kur'an'daki "Kıyamet vakti hakkındaki bilgi, ancak Allah'ın katındadır. Yağmuru O yağdırır, rahimlerde olanı O bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilemez. Yine hiç kimse nerede öleceğini bilemez. Şüphesiz Allah, her şeyi bilendir, her şeyden haberdardır." şeklindeki Lokman suresinin 34. ayetidir. Bu ayet, bu tür şeylerin bilgisinin ancak Allah tarafından tahsiline işaret etmektedir, müneccimlerin bu tür şeyleri bilmeleri bu ayetle çelişir. Râzî'nin bu eleştiriye cevabı, astrolojinin yakînî bilgi vermediğini, zan içerdiğini, doğru da yanlış da olabileceğini dolayısıyla bu ayetin ifadesiyle çelişmediğini belirtir. *es-Sırru'l-Mektûm*, s.34 vd.; Râzî'nin sihrin tartışılması bağlamında astroloji ile ilgili benzer tartışmaları naklettiği bir başka eser de *en-Nübüvvât ve mâ yete'allaku bihâ* adlı eseridir. Bu eserde nübüvvet, sihir (astroloji dahil) ve keramet konularının ele alınması Râzî'nin astrolojiye bakışını göstermesi bakımından önemlidir. Râzî bu eserinin üçüncü kısmında *es-Sırru'l-mektûm*'da yaptığı gibi astroloji lehine olan delilleri saymakta ve astrolojinin zorluklarına dikkat çekmektedir. Râzî, *en-Nübüvvât vemâ yete'allaku bihâ* (thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), Kahire: Daru'l-Killiyâtî'l-Ezheriyye, Daru İbn Zeydûn, Beyrut 1986, s.205-260.

“Bana göre gerçek şudur ki bütün mümkünlerin Allah Teâlâ’ya dayandırılmasına bir engel yoktur. Fakat bu iki kısımdır: a) Mümkünlerin bazısının kendi mahiyeti için gerekli olan imkânı, Allah’tan sudûru için yeterli olunca onun varlığı da Allah Teâlâ’dan herhangi bir şart olmaksızın feyezân eder. b) Mümkünlerin bazılarının imkânı ise Allah Teâlâ’dan feyezân edebilmeleri için yeterli değildir. Aksine onlardan önce bazı durumların yaratılması gerekir ki bu önceki durumlar, sonradan eklenecek durumlara feyezân veren illetler için bir mukaddime olsunlar. İşte bunlar, ezeli ve dairesel hareketle düzenlenir. Sonra işte bu mümkünler ne zaman ki varlık için tam bir istidatla hazır olurlar, Allah’tan sudûr ederler ve ondan varlık bulurlar. Ancak bu ara varlıkların (vesâit) yaratmada (îcâd) herhangi bir tesirleri asla yoktur, fakat (onları varlığa) hazırlamada (isti’dâd) vardır.”¹²⁷⁹

“Doğrusu şu ki: Yüce Allah, bütün mevcudatın varlığının ilkesidir. Ve biz aynı şekilde açıkladık ki Allah, bütün mümkünlerin mahiyetlerinin de ilkesidir. Her şeyin mahiyetinde ve varlığında müessir olan O’dur. Fakat şu var ki bu mahiyetlerin bir kısmı için diğer bir kısmı şart koşulmuştur. Kuşkusuz kendi varlığının imkânı üzere olan her mevcudun varlığı, eğer baki ise bekasıyla birliktedir. Eğer değişiyorsa değişimle birliktedir. Unsurdan meydana gelen hâdisler için, yıldızsal bağlantılar (el-ittisâlâtü’l-kevkibîyye) şart koşulmuştur. Allah’ın “Her şeyin hazineleri yalnız bizim yanımızdadır.” ayeti, her mahiyetin ve varlığın O’ndan ve O’nun sebebiyle olduğuna işarettir. “Biz onu ancak belli bir ölçüyle indiririz.”¹²⁸⁰ ayeti ise bir kısmının bir kısmıyla şart koşulmasına işarettir.”¹²⁸¹

Râzî’nin konuyla ilgili en ileri ifadelerinin *el-Metâlibü’l-‘âliye*’de olması ise kayda değerdir.

“Cisimler âlemi için gerçek müdebbir, ancak arş olan en yüce felekten itibaren başlar. İşte bu başlangıç, ancak bu küllî nefis vasıtasıyla meydana gelebilir. Diğer felekî ve unsurî nefislere gelince bunlar onun neticeleri, kısımları ve soyudur. Buna (Peygamberimiz) aleyhi’s-selâm’dan nakledilen şu meşhur duada işaret vardır: “Allah’ım ben senden, arşının rükünleri üzerine olan izzetinden, izzetinin düğüm noktasını istiyorum.”¹²⁸² “İzzetinin düğüm noktası” ifadesinden murad edilen, felekî nefsin cevheri ve kısımlarıdır.”¹²⁸³

¹²⁷⁹ Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrikîyye*, II/535; Râzî, benzer bir görüşü Nahl 12. ayetin tefsirinde de ileri sürer. *Tefsir*, XX/2.

¹²⁸⁰ Hicr 15/21.

¹²⁸¹ Râzî, *Lübâbu’l-İşârât*, s.172.

¹²⁸² Bu hadis “Allah’ım senden, senin arşından olan izzetinin düğüm noktasını istiyorum.” şeklinde Taberânî tarafından nakledilmektedir. Taberânî, Ebü’l-Kâsım, *Mu‘cemu’l-kebîr* (thk. Hamdi ibn Abdülmecid es-Selefi), Mektebetü’l-‘Ulûm vel-Hikem, Musul, 1983, XXV/12; a. mlf., *ed-Duâ* (thk. Mustafa Ebdulkâdir ‘Atâ), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1413, s.96.

¹²⁸³ *el-Metâlibü’l-‘âliye*’den nakleden Ferhât, *Mesâilül’l-hilâf*, s.212.

SONUÇ

Fahreddin er-Râzî kelim geleneğinin yüksek bir temsilcisi ancak İbn Sînâ nezdinde İslam felsefesinin iyi bir okuyucusu, eleştirmeni ve yorumcusudur. Onun entelektüel yolculuğu kelim ile başlamış, Gazzâlî'nin açtığı yoldan ilerleyerek felsefe okumaları (mebâhis, mulahas) ile devam etmiş, eleştiri ve yorumlarıyla (şerh) felsefe ile mezcedilmiş kelim (muhasal) sistemini oluşturmasıyla en yüksek amacına (metâlib) ulaşmıştır.¹²⁸⁴

Râzî'nin kelâmın temel problemleri bakımından ele aldığı konular, problemler, bu problemlere sunduğu çözümler, kullandığı metot ve kavramsal çerçeve sadece kelâmî geleneğe dayanılarak açıklanamaz. Râzî'nin tevarüs ettiği miras sadece kelim geleneği değil, İbn Sînâ şahsında aynı zamanda felsefe geleneğidir. Bu nedenle sırf kelim geleneğinden hareketle Râzî'yi felsefe eleştirilerinde Gazzâlî'nin körü körüne bir takipçisi saymak ne kadar hatalı ise, İbn Sînâ eleştirilerinden hareketle onu felsefe düşmanı ve muarız saymak da aynı derecede onun entelektüel perspektifine haksızlıktır. Nitekim birinci bölümde geçtiği üzere Râzî'nin ilgi alanları, geç dönem Müslüman entelektüel geleneğin özgün tarihi içerisinde kendine özgüdür.

Râzî, çağındaki bütün bilimleri ihtiva edip ilişkilerini organize eden felsefenin (İbn Sînâ örneği) ilimler sınıflamasını kendi düşünsel etkinliği ve amaçları açısından anlamlı bulmamıştır. Bu nedenle şerh amacı dışında Râzî, İbn Sînâ'nın ilimler sınıflamasını ele almamış, *Câmi' u'l- 'ulûm* eserinde de görüldüğü üzere "sistemlerin çözülmesi" kavramsallaştırmasına uygun bir tarzda "ilimler sınıflaması" değil, "ilimler sayımı" yapmıştır. Diğer yandan Râzî, kelâmı, düşünsel faaliyetinin temel hedefi olan Allah'ın varlığının ispatına hizmet ettiği ölçüde felsefî ilimleri de ihtiva edecek şekilde yeniden tasarlamıştır. Böylece insanın nazarî ve amelî yetkinliğini sağlayacak ilimler sistemi olarak felsefe yerine, dinin usûllerini açıklayan ve muhalif akımlara karşı mücadele eden klasik kelim yerine; Râzî, kendi kelâmî sistemini, metafizikte olduğu gibi, varlığı ve ilintilerini araştıran (el-umûrû'l-âmme: ontoloji); tanrının varlığını ve sıfatlarını ele alan (teoloji); fıkıh, tefsir gibi dinî cüzî ilimlerin ve dünyevî sanatların en genel ilkelerini veren (mebâdî'u'l-'ulûm) hakikatin araştırmacısı küllî ilim olarak tasarlamıştır. Bu nedenledir ki Gazzâlî'nin kelâmî nitelikli eserleri de dâhil olmak üzere klasik dönemde kelâmın konuları nazar, tevhid, nübüvvet, semiyat ve imamet başlıklarıyla salt kelâmî meseleler iken Râzî'nin eserleri, bunların yanında mantık (nazar), fizik ve metafizik alanlarının tamamını içerir hale gelmiştir. Böylece Râzî cevher-araz kategorilerinden hareketle İbn Sînâ'nın

¹²⁸⁴ Parantez içindeki kavramlar, Râzî'nin eserlerinin isimlerine atuf olarak anlaşılmalıdır.

felsefî ilimlerini, kelâmın amaçlarına uygun olarak yeniden üretmiş ve bu çerçeveye kendinden sonraki kelâm geleneğinin de ana çerçevesini oluşturmuştur.

Râzî yöntemi bakımından kendisinin öncekilerden ayrıldığını ifade etmiştir. Bu çerçevede o, araştırdığı hemen her konunun filozof ve kelamcılar tarafından nasıl ele alındığını nakletmiş ve sonunda kendi kararını ifade etmiştir. Râzî'nin düşüncesinde “muhakkık” devraldığı mirasın ne taklitçisi/savunucusu ne de tekfir ederek eleştircisi/reddedicisidir. Gelenekten ulaşan bütün görüşler incelenerek doğru olanın ispat edilmesi, yanlış olanlara şüpheler (şükûk) ve itirazlar ileri sürülmesi için çaba gösterilmesi (ictihad), onun yönteminin gereğidir. Dolayısıyla bir yöntem olarak “tahkîk”; usûlcülerin, kelamcılarının, önceki ve sonraki filozofların, kısaca tevarüs edilmiş bütün kümülatif bilimsel geleneğin değerlendirilmesi, irtibat noktalarının araştırılması ve irtibatın kurulması, problemlerin (metâlib) açıklanması (tafsîl), yeniden tertip edilip güçlendirilmesi ya da artık bir problem olarak görülmemesidir. Râzî'nin metodu, yöntem itibariyle Gazzâlî'de olduğu gibi tehâfût ve tekfiri, diğer yandan her türlü bağıllığı/bağımlılığı esas alan taklidi dışta bırakarak “vasat” bir yolu izlemeyi gerektirmiştir; içerik itibariyle ise bazı meseleleri derinlemesine tartışarak (ihkâm), bazı meseleleri geri plana iterek ve çürüterek (nakz-cerh) sentezle ulaştığı eklektik bir içeriği (telfik) ve yeni bir düzeni (tertib) uygulamayı gerektirmiştir.¹²⁸⁵

Bu yöntemin bir gereği olarak Râzî klasik kelâmın kullandığı analogi, ilzam, in'ikâs-ı edille gibi delilleri eleştirmiş ve mantığın kıyasını temel almıştır. Râzî mantık çalışmalarında İbn Sînâ'nın eserlerinden faydalanmış ancak mantığın terim ve usûllerinde kendisinden sonraki mantık çalışmalarını etkileyen birçok değişiklik de yapmıştır. Bu değişikliklerin birçoğu İbn Sînâ'da da olmakla beraber Râzî ile kesin bir şekilde yerleşmiştir. Bunlar; mantığın bağımsız bir ilim olarak kabul edilmesi, beş tümelin sonucu olan tanım ve betimlerin burhandan çıkarılarak beş tümel kısmına eklenmesi, kategorilerin mantıktan kesin bir şekilde çıkarılıp fizik/metafizik karakterde değerlendirilmeleri, döndürme konusunun önermeler kitaplarına eklenmesi, kıyasın maddeleri bakımından değil özellikle suretleri açısından incelenmesidir.

Râzî'nin tasavvurların bedihî olduğu, bazı temel tasavvurların doğuştan getirildiği ve bedihî olan ama doğuştan olmayan tasavvurlar olduğu şeklindeki üç farklı görüşü kendisinden sonra oldukça yankı bulup tartışılmış konulardır. Yine onun “tasdik, konu ve yüklem tasavvurları ile hükmün tasavvurunun toplamıdır” şeklinde ifade edebileceğimiz tasdik anlayışı,

¹²⁸⁵ Bu paragraftaki parantez içi kavramlar, Râzî'nin aşağıda kaynakları verilen orijinal ifadelerine telmih olarak okunmalıdır. *el-Erba'în*, II/71-72; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/88-89; *Nihâyetü'l-'ukûl*, vr.1b-2a.

İbn Sînâ'nın "tasdik hükümdür" şeklinde ifade edebileceğimiz anlayışına zıt olması bakımından kendisinden sonraki hemen her mantıkçının üzerinde durmak zorunda kaldığı bir tartışma alanı oluşturmuştur. Râzî'nin tasavvur ve tasdiklerin tamamının bedihî olduğu düşüncesi bilginin imkânı çerçevesinde epistemolojik bir krizin ifadesi olmasa da insanın hür iradesi çerçevesinde psikolojik bir durumun ve dinî bir anlayışın sonucu gibi gözükmektedir. Nitekim Râzî, her türlü düşünce ve isteme fiilinin de aslında özgür olmayıp kendisini mümkün kılan bir yeter sebebe ihtiyaç gösterdiğini, insanın da iradî olarak özgürce davrandığını düşündüğü her seferinde özgür irade sahibi görünümünde ama aslında mecbur olduğunu belirtir.

İnsanın özgür irade sahibi görünümünde ama aslında mecbur olduğu fikrinden ve Menon paradoksundan hareketle Râzî'nin tanım yoluyla tasavvurları elde etmenin ve kıyas yoluyla da tasdike ulaşmanın mümkün olmadığını ifade etmesi son derece önemlidir. Çünkü bu düşünsel çerçeve, içerik bakımından bilgilerin verili olduğu, kesinliğin vahiy tarafından sağlandığı dinî/kelamî alanda mantığın bir alet ilmi olarak içeriğine ihtiyaç kalmadığının da gerekçelerini içermektedir. Böylece mantık bilgilere ulaşma yolunda bir araç olmaktan çıkıp kendinde bir ilim olmuş; metodolojik bakımdan ilmîliğin, epistemolojik bakımdan kesinliğin kriteri olmaktan uzaklaşmıştır.

İslam mantık tarihinde Fârâbî ile başlayan İbn Sînâ ile devam edip Râzî ile tamamlanan süreçte kategoriler mantıktan kesin bir şekilde çıkarılmış, onun yerine delalet bahisleri ve beş tümel konuları bir giriş olarak mantığa eklenmiştir. Çünkü kategoriler varlığı tasnif etmek bakımından metafizik karaktere sahip iken; ontolojik kavramları, bir olması hasebiyle Allah'ı ve manevî soyut cevherleri ifade edememek bakımından da fizikî varlığı tasnif etmektedir. Bu bakımdan mantığın değil, İbn Sînâ açısından metafiziğin konusu olan kategoriler, Râzî açısından ise fizik dünyanın ifadesine hizmet edecek şekilde cevher ve araz başlığı ile yeniden kurgulanmışlardır.

Mantığın konularını yeniden tertip ve kavramsallaştırma çabaları dışında Râzî, kıyasın maddeleri bakımından araştırılması konusunda mantığın felsefî bilginin yöntemi olmasını eleştirmekte, tam tanımın mahiyeti verdiği ve tanımlananın illetini de içerdiği ve kategorilerin varlığı sınıfladığı örneklerinde olduğu gibi mantığın metafizik yönelimlerini reddetmektedir. Râzî'nin kıyasların maddelerini inceleyen beş sanatı ve özellikle kıyasın amacı olan burhanı oldukça kısa ele alması ve burhanın mukaddimelerine yönelik eleştirileri kendinden sonraki mantıkçıları da etkilemiştir. Bu eleştiriler, aynı zamanda mantığın metod ve kesinlik kriteri olma özelliğini katederek, metafizik içeriğinden soyutlanmış bir şekilde sadece suretiyle

dinî/kelamî içeriğin kıyas formunda ifadesine hizmet etmesine neden olmuştur. Böylece mantığın bilim (burhan), eğitim (cedel), siyaset (hitabet) ve sanat (şiiir) alanlarındaki amaç ve imkânları yeterince işlenememiştir.

İslam filozoflarının doğa incelemesi ve bu kavramın türevleri olarak cisim, heyûlâ ve suret; doğa biliminin ilkeleri dört neden ve doğa bilimlerinin meseleleri olarak hareket, zaman ve mekân Râzî tarafından cevher ve araz başlığı altında incelemiştir. Buna göre nicelik, nitelik, nispet, durum, mekân, hareket ve zaman varlığın arazları olarak araz kategorisinde incelenirken; basit cisimler (felekler ve unsurlar), dağlar, madenler ve diğer tabiî oluşumlar *cisim* başlığıyla, nefsanî ve hayvanî kuvvetler ve idrakler *nefis* başlığıyla ve nutkî idrak de *akıl* başlığıyla cevher kategorisinde ele alınmıştır.

Kelamcıların fizik âlemin görünmeyen âlemlle kıyası şeklindeki yöntemleri gereği ortaya çıkmış görünen bir bütün olarak fizik âlem ile ilgili araştırma, Râzî tarafından fizik âlemin kendisi için değil, kelamın tevhid, nübüvvet ve ahiret gibi ana meselelerini ispat etmek itibarıyla birer araç olarak incelmelerini gerektirmiştir. Çünkü gayb hakkında verilen hükümler şehadet âlemine dair bilgilerden hareketle yapılan istidlallerin sonucu olduğuna göre ve yine fizik âlemdeki varlıkların Allah’a nispetinin ifade edilmesi gerektiğine göre, fizik âlem ve onun özellikleri hakkında konuşmak gereklidir. Bireysel varlıkların tek tek ele alınması söz konusu olmadığından, varlıklar genel kavramlar altında sıralanmış, böylece Râzî, İbn Sînâ’da kategoriler olarak sıralanan kavramları, fizikî âleme ilişkin en genel kavramlar olarak incelemelerinin konusu yapmıştır. Sonuçta Râzî’nin cevher, nicelik, nitelik, izâfet, yer, zaman, durum, iyelik, etkinlik ve edilginlik gibi kavramları varlıkların en genel aklî formları olarak değil, fizikî âleme ait varlıkların en genel suretleri olarak ele aldığını görmekteyiz.

Râzî doğa kavramını özgür bir iradeye sahip Allah anlayışına aykırı olduğu ve yeniden dirilişi inkârâ götürdüğü gerekçesiyle reddetmektedir. Aynı şekilde cismin yapısı ile ilgili tartışmalar da ona göre tevhid, mucizenin ispatı, haşir ve kıyametin imkânı, âlemin yaratılışı gibi konularla ilgilidir. Bu bakımdan Râzî sözü geçen konuları, atomculuğu savunduğu eserlerinde atomculuğa dayalı delillerle, atomculuğu reddedip hilomorfist anlayışı savunduğu eserlerinde de madde ve surete dayalı delillerle ispat etmektedir. Metafizik nedensellik olarak sudûr anlayışını bütün eserlerinde şiddetle eleştiren Râzî’nin fizik âlemdeki nedensellik konusunda benzer bir tavrının olmadığını görürüz. Nitekim ister gök cisimlerinin yeryüzüne tesirleri konusunda olsun, ister doğanın cisimlerde Allah tarafından yaratıldığını söyleyerek

belli bir doğal işleyişi kabulünde olsun onun gerçek fâilin Allah olduğunu kabul etmekle birlikte ara varlıkların hazırlayıcı sebepler olarak kabul edilebileceğini belirtmesi kayda değerdir.

Mekân ve zaman konularında olduğu gibi birçok konuda Râzî'nin eserlerinde farklı düşüncelerin savunulduğu görülmektedir. Mekân konusunda ilk eserlerinde “kuşatılan cismin dış yüzeyine temas eden kuşatan cismin iç yüzeyi” olduğu şeklindeki Aristocu/İbn Sînâcî mekân anlayışını savunan Râzî'nin özellikle *el-Metâlibü'l-âliye* ve *Şerhu 'Uyûni'l-hikme'* de bu mekân anlayışını reddettiğini ve Eflâtuncu mekân anlayışını kabul ettiğini görürüz. Râzî Eflâtun ve Ebû Bekir er-Râzî'nin kabul ettiği üzere ontolojik bir gerçekliğe sahip boşluğu (el-bu'du'l-meftûr) kabul etmekte, ancak bu mekânın çekim gücüne sahip olduğu anlayışını reddetmektedir. Bu bakımdan onun mekân fikri, kelimcilerin farz edilmiş boşluk (el-bu'du'l-mevhûm) anlayışından da farklıdır. Zaman konusunda da Râzî'nin benzer bir tutumundan bahsedebiliriz. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye'* de “hareketin ölçüsü” şeklindeki Aristocu/İbn Sînâcî zaman anlayışını savunan Râzî'nin okumaları, özellikle *Şerhu 'Uyûni'l-hikme* ve *el-Metâlibü'l-âliye'* de Allah'ın ezeliyeti ile birlikte paradoksal bir şekilde Eflâtuncu sabit zaman anlayışına varmış ve Newton'un tanrısal zaman anlayışına benzer bir şekilde metafizik bir zaman anlayışına ulaşmıştır. Râzî'nin mekân ve zaman anlayışı, içinde bulunduğu kelam geleneğinin vehimsel boşluğa dayalı mekân ve vakitlendirmeye dayalı zaman anlayışlarının çok daha ötesinde felsefî ve spesifiklerdir. Şunu da eklemek gerekir ki onun fizik okumaları İbn Sînâ kitapları üzerinden olmakla birlikte hareket, zaman ve mekân gibi birçok konuda Ebû Bekir er-Râzî'nin görüşlerini kabul etmekte ve el-Bağdâdî'nin İbn Sînâ eleştirilerini nakletmektedir.

Râzî'nin İbn Sînâ yorumunda en önemli değişiklik, metafizikle ilgili değişikliklerdir. İbn Sînâ açısından ontoloji, mebâdiu'l-ulûm ve teoloji şeklinde alt başlıklarla ifade edebileceğimiz metafizik, Râzî tarafından kelam içerisinde ontoloji ve teolojiye indirgenmiştir. Böylece varlığı ifade eden en genel kavramlar (el-umûru'l-âmmeh) kıdem ve hudûs gibi kelamî kavramlarla birlikte Râzî sisteminin en başında işlenerek kelamın ontolojisini oluşturmuş, fizik âlemin en genel suretlerini ifade eden kategorilerden sonra da teoloji konuları ele alınmıştır. Böylece İbn Sînâ sisteminin özel ilimlerin ilkelerini veren mebâdi kısmı işlevinin kalmaması nedeniyle Râzî'nin yeni kelamî sistemine dâhil edilmemiştir. Sonuç itibarıyla Râzî'nin eserlerinde İbn Sînâ'nın bilimler sisteminden geriye kelamî kavramlarla desteklenmiş bir ontoloji, teolojiye temel olmak bakımından birer aracı ilimler olarak cevher ve araz diye taksim edilmiş tabiiyyat ve Allah'ın varlıkların ilk sebebi olması bakımından değil, ancak sonradan yaratılmış âlemin yaratıcısı olarak sıfat ve isimlerinin incelendiği kelamî bir teoloji kalmıştır.

Kuşkusuz İslam felsefesinin özgünlüğünün en açık delillerinden biri Fârâbî ile başlayan ve İbn Sînâ tarafından geliştirilen varlık-mahiyet ayrımıdır. Zorunlu varlık ve mümkün varlık ayrımının temelini oluşturarak İbn Sînâ metafiziğinin merkezî noktasında duran bu ayrım, Râzî tarafından yanlış anlaşılmıştır. Bunun sonucu olarak ortaya çıkan birçok sahte problem İbn Sînâ felsefesinin yanlış anlaşılmasına neden olmuş, ancak diğer yandan da şerhler silsilesiyle yüzyıllar süren bir entelektüel canlılığın da doğmasına neden olmuştur.

İbn Sînâ Tanrı'nın bütün yönlerden zorunlu varlık olduğunu bu nedenle de onda illet-malûl ilişkilerini gerektirecek bir varlık-mahiyet ayrımının mümkün olmadığını ifade ederek Tanrı'nın varlığının mahiyeti olduğunu, mümkün varlıklarda varlık-mahiyet ayrımı yapılmasının onların bir nedene muhtaç olduğunu gösterdiğini ifade etmektedir. Mahiyetin asaletini savunan bir düşünür olarak Râzî ise zorunlu varlığın, varlığı yanında mahiyetinin de olduğunu, mahiyetsiz bir varlığı diğer varlıklardan ayırmanın mümkün olmadığını ve mahiyetinin onun varlığının sebebi olmasında bir çelişki olmadığını ifade etmektedir. Özünde tevhid olan bu tür tartışmalar, beraberinde zorunluluk ve imkân gibi kavramların varlığa ilişkin kavramlar olup olmadığını gündeme getirmiş ve Râzî bu çerçevede İbn Sînâ'ya çeşitli eleştiriler yöneltmiştir.

İbn Sînâ ve Râzî arasındaki en önemli farklılıklar ilahiyat alanındadır. Çünkü Râzî'nin özgür iradeye sahip, kâdir ve her şeyi bilen, evreni her an yaratmakta olan tanrı tasavvuru ile İbn Sînâ'nın her yönüyle zorunlu ve bir olan tanrı tasavvuru gerilimin en üst noktasını oluşturmaktadır. Râzî isbât-ı vâcib konusunda kelamcıların hudûs delilinden daha çok filozofların imkân delilini savunsa da imkân deliline eleştiriler yöneltmekten de geri durmamıştır. Zorunlu varlığın varlığı ile mahiyetinin aynı olması düşüncesini reddeden Râzî onun varlığından ayrı kendine mahsûs bir mahiyetinin (hakikat-ı mahsûsa) olduğunu savunmuştur. Diğer yandan İbn Sînâ'nın Allah'ın zorunluluğunun onun varlığını ifade ettiği düşüncesinin eleştirisi bağlamında Râzî zorunluluk ve taayyünün selbî sıfatlar olduğunu iddia etmiştir. İbn Sînâ açısından Zorunlu Varlık'ı niteleyen sıfatlar ya selbî ya da izafetle onu niteleyebilirken, Râzî sıfatların onun zâtından olmayıp ona eklendiklerini ifade etmektedir. İbn Sînâ zorunlu varlığın “mürîd bizzât” ve “âlim bizzat” olduğunu ifade ederken, Râzî zâtla sıfatların farklılıklarından hareketle onun zâtından ayrı irade ve ilim sıfatının olduğunu ifade etmektedir. İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın tüm yönleriyle zorunlu olması bakımından fiilinin de zorunlu olduğunu dolayısıyla onun “mûcib bizzât” olduğunu ifade ederken, Râzî Allah'ın kâdir ve fâil-i muhtâr olduğunu ifade etmektedir. Yine İbn Sînâ, “birden ancak bir çıkar” şeklindeki ilkedен hareketle sudûru savunurken, Râzî fâil-i muhtâr bir tanrının fiili olmak bakımından

âlemin sudûrunu reddetmektedir. Râzî'nin eleştirileri kuşkusuz İbn Sînâ ile sınırlı değildir. Onun kelamcılara yönelik eleştirileri de oldukça fazladır. Bu çerçevede o hudûs öğretisini eleştirdiği gibi “yoktan yaratılma” düşüncesinin de kutsal kitaplara dayandırılarak savunulmasının mümkün olmadığını belirtmektedir.

Fahreddin er-Râzî iyi bir İbn Sînâ öğrencisi, onun gerçek bir hayranı ve nitelikli bir eleştirmenidir. Her ne kadar İbn Sînâ'nın fikirlerine detayları, ilkeleri, sonuçları ve gerektirdikleriyle karşı olduğunu belirtse de Râzî'nin bütün eserleri, onun yeni kelamî sisteminin, konularının ve kavramsal dünyasının İbn Sînâ'ya bağımlılığını göstermekte, onun felsefesinin kelama eklemleme çabasının sonuçlarını ortaya koymaktadır. Bu açıdan Râzî'nin rolü, İbn Sînâ felsefesi ile müteahhirîn kelamının kavşak noktasında diyalogu tesis etmek, şüpheleri, soruları ve eleştirileriyle felsefenin önüne yeni entelektüel imkânlar sunmak, kelamı dönüştürmek ve böylece kendinden sonraki entelektüel dinamizmi canlandırmak olmuştur. Bu açıdan onun yaptığı sadece bir eleştiri ve tehâfüt (dekonstrüksiyon) olarak değil, aynı zamanda kelamın yeniden inşası anlamında bir yeniden kurma faaliyeti (rekonstrüksiyon) olarak yorumlanmalıdır.

Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Mulahhas*'da “felsefede kelam”, *Muhassal* ve diğer birçok kelamî eserinde “kelamda felsefe” yapma şeklindeki eklektik tarzının olumsuzluklarından da bahsedilebilir. Felsefe ve kelamın birinin diğerinde mezcedilmesi bağımsız bir felsefe ve kelam yapma imkânını ortadan kaldırmış, başlangıcından beri tez-antitez şeklinde yürüyen kelam ve felsefe diyalektiğinin zayıflamasına yol açmıştır. Ayrıca Râzî'nin çabaları, aklî faaliyetleri dinî içeriği savunmada kullanması şeklindeki negatif ve apolejik tavrı, meseleleri dinî olana irca etmek şeklindeki indirgemeci tavrı ve yer yer muhatabın görüşünü çürütmek için ilzamı esas alan cedelci tavrı nedeniyle felsefî anlamda müspet bir yapıya dönüşmemiş ve sisteme kavuşamamıştır. Fakat bu olumsuzluklar nedeniyle Râzî'nin geçmişte tekrar eden, düşünceyi durağanlaştıran, felsefe ve kelamın inkıraza uğramasına katkıda bulunan bir kelamcı olarak tanıtılması da yanlıştır. Çünkü onun eleştirileri, birçok filozof ve kelamcıya yeni felsefî görüşler ortaya atma ve felsefî problemlerin çözülmesine katkı sağlama fırsatı ve imkânı sunmuştur.

Râzî'nin tetkik, şerh ve yeniden inşa çabaları, Gazzâlî'nin de etkisiyle İbn Rüşd sonrası İslam felsefesinin inkıraza uğradığı ve Müslümanların felsefedeki rolünün sadece antik Yunan ve Latin Ortaçağ felsefesi arasında aracılık etmek olduğu iddiasının ve yaygın kanaatinin artık

sorgulanması gerektiğini göstermektedir.¹²⁸⁶ Çünkü düşüncenin orijinalliyi ve derinliyi itibariyle muhteva ve üslup bakımından; felsefi faaliyetin yoğunluk ve kalitesi itibariyle metot ve sorunlara çözüm bakımından; felsefi eserlerin yaygınlığı ve toplumdaki etkisi itibariyle içerden ve dışarıdan her türlü eleştiriyi içermesi bakımından Râzî'nin yüzyılı son derece yaratıcı ve üretici bir felsefi etkinliğe tanıklık etmiştir. Bu açıdan düşüncenin kendi diyalektiği ve sentezci yapısı göz önüne alındığında Râzî'nin kelim ve felsefe arasını telif çabalarının anlamı daha iyi kavranabilir. Diğer yandan Râzî'nin bizzat kendisi, kendinden önce uygulanmamış bir metodu uygulamak bakımından, meseleleri bütün yönleriyle tartışıp her akımın fikirlerini kendi eserlerinden nakledip sonra karar vermek bakımından, delillerini apaçık mukaddimelerden telif etmek bakımından, konuların eklektik tertibi ve meselelerin tasnifi bakımından kendisinin orijinal olduğunu ifade edecek kadar özgüven sahibidir.¹²⁸⁷

Râzî'nin tetkik, eleştiri ve yorumlarının orijinalliyi İbn Sînâ felsefesinin eksik yönlerini tamamlayan, delillerini güçlendiren, onu onbirinci yüzyıldan çıkarıp tarih olmaktan kurtaran ve kendi çağında eleştirileriyle yeniden felsefi düşünceye eklemleyen özelliğidir. Doğu ve batı sünî dünyasında, özellikle de Osmanlı'da takip edilen güçlü bir ekolün kurucusu olarak Râzî Osmanlı medreselerinin gerçek "imam"ıdır. Osmanlı medrese geleneğindeki icazetnamelerin felsefe ve kelimda Urmevî, Molla Fenârî, Cürcânî, Taftazânî kollarından geriye giderek Râzî'de keşilmesi, Kemalpaşazâde gibi birçok Osmanlı bilgininin kendisini Râzî ekolüne mensup âlim olarak saymaları bunun apaçık göstergelerindendir. Râzî Şîî dünyasında da kendinden sonra Tûsî ile devam eden ve İbn Sînâ felsefesini anlamamıza katkı sağlayan bir entelektüel zincirin ilk halkasını teşkil etmiş, böylece İran ve Maveraünnehir bölgelerinde de İbn Sînâ felsefesi, kelimın hedefleri doğrultusunda onun perspektifiyle yeniden örgütlenmiş ve Doğu İslam dünyasının temel paradigması haline gelmiştir.

¹²⁸⁶ Bu oryantalist bakış açısının en bilinen örneği T. J. De Boer'in *İslam'da Felsefe Tarihi* adıyla Yaşar Kutluay tarafından Türkçeye çevrilen (Ankara 1960) eseridir.

¹²⁸⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, vr.1b-2a.

KAYNAKÇA

- Abrahamov, Binyamin, “Fahr al-Din al-Râzî on the Knowability of God’s Essence and Attributes”, *Arabica*, Avril 2002, XLIX/2 Brill, Leiden 2002, pp.204-230.
- Açıkgenç, Alparslan, “İslam Felsefesinde Varlık Öğretilerinin Öncüleri”, *Felsefe Dünyası*, sy.13 (1994), s.7-16.
- Adivar, A. Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994.
- Ali Sedad, *Mizânü’l-ukûl fi’l-mantık ve’l-usûl*, İstanbul 1303.
- Anawati, G. C., *Müellefâtü İbn Sînâ*, Dâru’l-Maârif, Kahire 1950.
- Aristo, *Fizik* (trc. Saffet Babür), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001.
- _____, *Metafizik* (trc. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.
- _____, *Organon IV İkinci Analitikler* (trc. Hamdi Ragıp Atademir), MEB, İstanbul 1951.
- Arslan, Ahmet, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, Ankara 1999.
- Atademir, H. Ragıp, *Aristo’nun Mantık ve İlim Anlayışı*, AÜİF Yayınları, Ankara 1974.
- Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.
- _____, “Mahiyet ve Varlık Ayrımı”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri (17-20 Ağustos 1983)*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Kütüphane Yayınları, Ankara 1984, s.139-166.
- Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.
- _____, *Gazâlî: Muhafazakar ve Modern*, Arasta Yayınları, Bursa 2002.
- el-Bağdâdî, Ebû’l-Berekât, *Kitâbü’l-Mu’teber fi’l-hikme I-III*, Dâru’l-Mearif el-Osmaniyye, Haydarabad 1357.
- Bâkılânî, *Temhîdül-evâil ve telhîsü’d-delâil* (thk. İmadüddin Ahmed Haydar), Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekafiye, Beyrut 1986/1407.
- Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV Yayınları, Ankara 1997.
- Bedevî, Abdurrahman, *Aristo inde’l-Arab*, Vekâletü’l-Matbûât, Kuveyt 1978.
- Beyzâvî, *Tevâli’u’l-envâr*, (Şemseddin İsfahani, *Metâli’u’l-enzâr alâ Tevâli’i’l-envâr* ile birlikte), Şirket-i Âlemiyeye, Dersaadet 1305.
- Bingöl, Abdulkuddûs, *Porphyrios ve İsağojisi Üzerine*, Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum 1988.
- _____, *Gelenbevi’nin Mantık Anlayışı*, MEB Yayınları, İstanbul 1993.
- Bolay, M. Naci, *Fârâbî ve İbn Sînâ’da Kavram Anlayışı*, MEB Yayınları, İstanbul 1990.

Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB Yayınları, İstanbul 1993.

Bozkurt, Mustafa, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi* (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.

_____, “Kelamcılarda Bilginin Tanımı Problemi”, *CÜİFD*, XII/1, Sivas 2008, s.253-274.

Brun, Jean, *Stoa Felsefesi* (trc. Medar Atıcı), İletişim Yayınları, İstanbul 1997.

el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), Kitabevi, İstanbul 1999.

Ceylan, Yasin, *Theology and Tafsîr in the Major Works of Fakhr al-Dîn al-Râzî*, International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), Kuala Lumpur 1996.

el-Cîlî, Mecdüddin, *el-Lâmî fi’ş-şekli’r-rabi’* (Nasrullah Pürcevâdî, *Mecmua-i Felsefe-i Merâğa*, Iran University Press, Tehran 2002. içinde), s.345-364.

Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, (nşr. İbrahim Ebyârî), Dâru’d-Divan, yy. ts.

_____, *Şerhu’l-Mevâkıf I-III* (thk. Abdurrahman Umeyre), Dârü’l-Cil, Beyrut 1997.

Çapak, İbrahim, “Fahreddin Râzî’nin İslam Mantık Tarihindeki Önemi ve Bazı Mantık Konuları Hakkındaki Görüşleri”, *Dinî Araştırmalar*, Eylül-Aralık 2005, Ankara, sy.23, s.111-126.

Çelebi, İlyas, “Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde Konu Problemi”, *MÜİFD*, sy.28 (2005/1), s.5-35.

_____, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002.

De Boer, T. J. “Makûlât” md., *İA*, MEB, İstanbul 1979, c.VII, s.211-214.

Durusoy, Ali, “Aristoteles’ten Gazzâlî’ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı”, *MÜİFD*, sy.28 (2005/1), İstanbul 2006, s.37-52.

_____, “Gazzâlî’de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi”, *İslamî Araştırmalar*, c.13, sy. 3-4, 2000, s.303-320.

_____, “İbn Sînâ’nın “el-Mûcezü’s-sağîr fi’l-mantık” Adlı Risalesi”, *MÜİFD*, sy.13-14-15, İstanbul 1997, s.143-166.

_____, “Kıyas” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2002. c.XXV, s.525-529.

_____, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV Yayınları, İstanbul 1993.

Dürüşken, Çiğdem, “Stoa Mantığı”, *Felsefe Arkivi*, İÜEF Yayınları, İstanbul 1991, sy.28.

Ebherî, *İsâgûcî*, (trc. Hüseyin Sarıoğlu), İz Yayıncılık, İstanbul 2006.

_____, *Kitâbü’ş-Şükûk: Hâşiye ‘ale’l-Mulahhas*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya 2319.

Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2004.

Enan, M. Abdullah, *İbn Khaldun His Life and Works*, Kitab Bhavan, Yeni Delhi 1997.

Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn* (tsh. Hellmut Ritter), 2.bs. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1963.

_____, *Risâle fî istihsâni'l-havz fî 'ilmi'l-keîâm*, Dâiretü'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, Haydarabad 1344.

Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İklim Yayınları, İstanbul 1992.

Falaturi, A. Džavad, "Fakhr al-Din al-Râzî's Critical Logic" *Yadname-i İraniye Minorsky*, (ed. Mücteba Minovi-İrec Afşar) Tahran 1969, içinde), pp.51-79.

Fârâbî, *Elfâzü'l-müsta'mele fî'l-mantık* (nşr. Muhsin Mehdî), Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986.

_____, *Felsefenin Temel Meseleleri: 'Uyûnü'l-mesâil*, (Kaya, Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul 2003, içinde, s.117-126).

_____, *İhsâu'l-'ulûm*, (nşr. A. Bumelham), Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1996.

_____, *Kitâbu Tahsîli's-saâde*, (nşr. A. Bumelham), Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1995.

_____, *Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*, (nşr. A. Bumelham), Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1996.

Ferhât, Hânî Nu'man, *Mesâilü'l-hilâf beyne Fahrüddin er-Râzî ve Nasîrüddin et-Tûsî*, el-Gadîr, Beyrut 1997.

Feyyâz, Habib, "Arzun ve takdîmun li-menheciyyeti'l-Fahri'r-Râzî fî Şerhi'l-İşârât", (Ahmed Beheştî, *Mebâhisü'l-İlâhiyyât İnde İbn Sînâ*, Dâru'l-Hâdî, Beyrut 1998, içinde,) s.31-38.

Gazzâlî, *el-Fedâihü'l-bâtiniyye* (thk. Abdurrahman Bedevî) ed-Dârü'l-Kavmiyye, Kahire 1964.

_____, *el-İktisâd fî'l-itikâd* (thk. İbrahim Agah Çubukçu – Hüseyin Atay), Nur Matbaası, Ankara 1962.

_____, *el-Munkızu mine'd-dalâl* (thk. Cemil Salibâ, Kâmil İyâd), Dâru'l-Endelüs, Beyrut 1967.

_____, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, el-Matbaâtü'l-Emîriyye, Bulak 1322-1324.

_____, *Makâsıdü'l-felâsife* (thk. Süleyman Dünyâ), Dâru'l-Maârif, Kahire 1961.

_____, *Mi'yâru'l-'ilm* (thk. Süleyman Dünyâ), Dâru'l-Maârif, Kahire 1961.

_____, *Mizânü'l-amel* (thk. Süleyman Dünyâ), Dâru'l-Maârif, Kahire 1964.

_____, *Tehâfütü'l-felâsife*, (thk. Süleyman Dünyâ), Dâru'l-Maârif, 6. Baskı, Kahire 1980.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996.

Görgün, Tahsin, "Fahredden er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy.17, İstanbul 2007, s.49-78.

Griffel, Frank, "On Fakhr al-Din al-Râzî's Life and the Patronage He Received" *Journal of Islamic Studies*, 18/3 (2007), pp.313-344.

Gutas, Dimitri, “İbn Sînâ’nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı (1000-yaklaşık 1350)” *İbn Sînâ’nın Mirası* (trc. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2004 içinde, s.133-152.

_____, “İbn Sînâ’ya Göre Kelamın Mantığı” (trc. M. Cüneyt Kaya), *MÜİFD*, sy.34, (2008/1) İstanbul, ss.247-258.

Haklı, Şaban, *Müteahhirin Dönemde Felsefe Kelam İlişkisi: Fahreddin Râzî Örneği*, (Doktora Tezi) MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001.

el-Harizmî, Ahmed b. Yusuf, *Mefâtihü’l-‘ulûm*, (nşr. İbrâhim Ebyârî), Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, Beyrut 1989.

Heer, Nicholas, “al-Râzî and al-Tûsî on İbn Sînâ’s Theory of Emanation” *Neoplatonism and Islamic Thought* (ed. Parviz Morewedge), State University of New York Press, 1992, pp.111-125.

Huleyf, Fethullah, *Fahrüddîn er-Râzî*, Dâru’l-Câmîâtî’l-Mısriyye, İskenderiyye 1976.

el-İsfehânî, Şemseddin, *Metâli’u’l-enzâr alâ Tevâli’i’l-envâr*, Şirket-i Âlemîyye, Dersaadet 1305.

Işık, Hidayet, “Fahreddin Razi’nin “Münazara fi’r-reddi ale’n-Nasara” Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme”, *Marife*, y.1, sy.3, Konya, s.119-132.

Izutsu, Toshihiko, *İslam’da Varlık Düşüncesi* (trc. İbrahim Kalın), İstanbul 2003.

İbn Arabî, *Resâilu İbn el-Arabî: İbn’i Arabî’nin Risaleleri II* (trc. Vahdettin İnce), Kısın, İstanbul ts.

İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü’l-enbâ fî tabakâtî’l-etibbâ*, (thk. Nizar Rıza), Daru Mektebeti’l-Hayat, Beyrut ts.

İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, (nşr. Halil Şehhâde), Dâru’l-Fikr, Beyrut 2001.

İbn Hammar, “Âlemin Hudusuna İlişkin Yahya en-Nahvî ile Kelamcılarının Delilleri’nin Karşılaştırılması” (trc. Cemalettin Erdemci), *Kelam Araştırmaları Dergisi*, sy.2/2 (2004), s.155-164.

İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihâye* (trc. Mehmet Keskin) Çağrı Yayınları, İstanbul 1995.

İbn Rüşd, *Faslü’l-makâl* (trc. Bekir Karlığa), İşaret Yayınları, İstanbul 1992.

_____, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı: Tehâfüt et-Tehâfüt* (trc. Kemal Işık, Mehmet Dağ), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun 1986.

İbn Sînâ, “Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (trc. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2003.

_____, *el-İşârât ve’t-tenbihât I-IV* (thk. Süleyen Dünya) Dâru’l-Meârif, Kahire 1960-1968.

_____, *el-Mebde ve’l-mead* (nşr. Abdullah Nûrânî, Müessesetü Mutâleâtî İslamî, Tahran 1984.

_____, *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Burhân* (thk. Abul Alâ Affî), el-Hey’etü’l-Amme li Şuûni’l-Matâbi’i’l-Emiriyye, Kahire 1965.

_____, *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Cedel* (thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), el-Hey'etü'l-Amme li Şuûni'l-Matâbi'i'l-Emiriyye, Kahire 1965.

_____, *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Hatabe* (thk. Muhammed Selim Salim), Kahire 1966.

_____, *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Kiyâs* (thk. Saïd Zâyed), el-Hey'etü'l-Amme li Şuûni'l-Matâbi'i'l-Emiriyye, Kahire 1964.

_____, *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Makûlât* (thk. G. Anawati, Mahmud el-Hudayrî, A. Fuâd el-İhvânî, Saïd Zâyed), el-Hey'etü'l-Amme li Şuûni'l-Matâbi'i'l-Emiriyye, Kahire 1964.

_____, *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Medhal*, (thk. G. Anawati, Mahmud el-Hudayrî, Fuâd el-İhvânî), Taha Hüseyin Paşa, Kahire 1966.

_____, *İşaretler ve Tenbihler* (trc. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

_____, *Kitâbu 'Uyûni'l-hikme* (thk. Mücteba Minovi), Danişgâh-ı Tehran, Tahran 1333/1954.

_____, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik I-II* (trc. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004/2005.

_____, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik I-II* (trc. E. Demirli - Ö. Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004-2005.

_____, *Kitâbü'l-Hudûd*, [Avicenne, Livre des Definition] (ed. A. M. Goichon), De L'Institut Français D'Archelologie Orientale du Caire 1963).

_____, *Kitâbü'l-Kânûn fî't-tıb*, Romea in Typographia Medicea, 1593.

_____, *Kitâbü'n-Necât*, (nşr. Mâcid Fahri), Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut ts.

_____, *Mantiku'l-meşrikiyyîn ve'l-kasîdetü'l-müzdevce fî'l-mantık* (nşr. Âyetullâhi'l-'Uzmâ el-Mar'aşî), Matbaâtu'l-Velâye, 2. bs. Kum 1405.

_____, *Şerhu Kitabi Harfi'l-Lâm*, (Bedevî, Abdurrahman, *Aristo İnde'l Arab*, Vekâletü'l-Matbûât, Kuveyt 1978, içinde).

İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûzi'l-'akl ve'n-nakl* (M. Reşâd Sâlim), Câmîâtü'l-İmâm Muhammed b. Sa'ûd el-İslâmiyye, Suudi Arabistan 1991, I/159-160.

_____, *er-Reddû 'ale'l-mantıkıyyîn*, İdâretü Tercümâni's-Sünne, Lahor 1976.

İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî âhbâri men zeheb* (thk. Abdulkadir el-Arnâvud, Mahmud el-Arnâvud) Dâru İbn Kesir, Şam-Beyrut 1991, c.VII.

İbnü's-Sa'âr, *Kalâidü'l-cemân fî ferâid-i şuârâi hâzâ'z-zemân* (Fuad Sezgin, Süleymaniye Kt. Esad Efendi, nr.: 2327 faksimile neşri), Mahadu Tarihi'l-Ulûmi'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, Frankfurt 1990.

el-Îcî, Abdurrahman İbn Ahmed, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîlâm*, Mektebetü'l-Mütenebbî, Kahire ty.

İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul ts.

İskenderoğlu, Muammer, *Fakhr al-Dîn al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, I. Kitap, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1339–1341.

Kafrawi, Shalahudin, *Necessary Being in Islamic Philosophy and Theology: Study of Ibn Sînâ's al-Ishârât wa al-Tanbîhât: And Fakhr al-Dîn al-Râzî's Muhassal Afkâr al-Mutaqaddimîn wa al-Muta'akhhirîn*, (Doktora Tezi) Binghamton University State University of New York, Binghamton 2004.

Kaplan, Hayri, “Fahrüddîn er-Râzî'nin Sadruddin es-Serahsî'ye Gönderdiği Mektup”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.2, sy.1 (Ocak-Haziran 2002), s.91-134.

Karlığa, H. Bekir, “İbn Sînâ (Etkileri)” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, c.XX, s.345-353.

el-Kâtibî, Ömer el-Kazvinî, *el-Munassas fî Şerhi'l-Mulahhas li-Fahreddin er-Râzî*, Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, nr.: 889.

_____, *el-Mufasssal fî Şerhi'l-Muhassal*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, nr.: 821.

_____, *Hikmetü'l-'ayn* (thk. Abbas Sadrî), Encümen-i Âsâr, Tahran 2005.

_____, *Risâletü'ş-Şemsiyye fî'l-kavâ'idî'l-mantikiyye*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul ts.

Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn I-II* (nşr. Şerafettin Yaltkaya-Rifat Bilge), MEB, İstanbul 1971.

Kaya, Mahmut, “İmkân” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, c.XXII, s.224-225.

_____, “Makûlât” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2003, c.XXVII, s.460-461.

_____, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983.

Kaya, Veysel, “Fahrüddin Râzî'nin Sünnî Eş'arî Kelâmına Yönelttiği Eleştiriler”, *Marife*, y.5, sy.3, 2005, Konya 2006, s.247-257.

Kayacık, Ahmet, “Sâvî ve el-Besâir Adlı Mantık Eseri Üzerine Bir İnceleme”, *Felsefe Dünyası*, sy.39, 2004/1, s.42–54.

el-Kıftî, Cemaleddin, *Târihu abbâri'l-hukemâ*, Mektebetü'l-Mütenebbi, Kahire ts.

Kindî, *Felsefî Risaleler* (trc. Mahmut Kaya), İz Yayıncılık, İstanbul 1994.

_____, “Fî Kemmiyyeti Kütübi Aristotâlis”, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* (nşr. M. Ebû Ridde) Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1950, s.363-384.

Kutluer, İlhan, “Determinizm” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, c.IX, s.215-220.

_____, “Halâ” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, c.XV, s.221-225.

_____, “İttisal” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2001, c.XXIII, s.484-485.

- _____, “Ma‘kûl” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2003, c.XXVII, s.459-460.
- _____, “Mekân” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2003, c.XXVIII, s.550-552.
- _____, “Metafizik” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2004, c.XXIX, s.398-402.
- _____, *Akıl ve İtikad Kelam-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.
- _____, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.
- _____, *İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Langermann, Y. Tzvi, “Criticism of Authority in the Writings of Moses Maimonides and Fakhr al-Din al-Râzî”, *Early Science and Medicine*, c.7, sy.3, Brill, Leiden 2002, pp.255-275.
- M. Said Şeyh, “Gazâlî (Metafizik)” (trc. Mustafa Armağan), *İslam Düşünce Tarihi II*, (ed. M.M. Şerif) İnsan Yayınları, İstanbul 1990, s.203-239.
- Macit, Muhittin, *İbn Sînâ’da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Mehran, Muhammed, “Mukaddimetü’l-mütercim kazaya havle mefhûmî’l-mantıkî’l-‘Arabî ve tetavvurihi”, [Rescher, Nicholas, *Tetavvuru’l-mantıkî’l-‘Arabî* (trc. Muhammed Mehran), Dâru’l-Meârif, Kahire 1985, içinde].
- Mert, Muhit, “Kelamcılarının Tanım Kuramları”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, sy.1/2 (2003), s.81-93.
- el-Meybûdî, Hüseyin b. Muînüddin, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, İstanbul 1289.
- Morewedge, Parviz, “Philosophical Analysis and Ibn Sînâ’s ‘Essence-Existence’ Distinction”, *Journal of the American Oriental Society*, v.92, Nr. 3 (Jul.-Sep., 1972), pp. 425- 435.
- Murad, Yusuf, *el-Firâse inde’l-Arab ve Kitâbü’l-Firâse li Fahreddin er-Râzî*, el-Hey’etü’l-Mısıriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, Kahire 1982.
- Mutahhari, Murtaza, *Felsefe Dersleri (I)* (trc. Ahmet Çelik), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, “Fahreddin Râzî” (trc. Burhan Köroğlu), *İslam Düşünce Tarihi I-IV*, (ed. M.M. Şerif), İnsan Yayınları, İstanbul 1990, c.II, s.267-281.
- _____, *Üç Müslüman Bilge* (trc. Ali Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul ts.
- en-Neşşâr, Ali Sami, *Menâhicü’l-bahs ‘inde müfekkiri’l-İslâm*, Dâru’n-Nahdati’l-Arabiyye, Beyrut 1984.
- Olguner, Fahrettin, *Üç Türk-İslâm Mütefekkiri İbn Sînâ –Fahreddin Râzî – Nasîreddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2001.
- Öçal, Şamil, *Kemal Paşazâde’nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1970.

Özdemir, Metin, “Fahruddin er-Râzî’de Zaman Kavramı ve Allah’ın Ezeliliği İle İlişkisi”, *CÜİFD*, c.VIII/1, Sivas 2003, s.281-298.

Peters, E. Francis, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (trc. Hakkı Hünler), Paradigma, İstanbul 2004.

Plâton, “Menon (Erdem Üstüne)” (trc. Adnan Cemgil), *Diyaloglar I*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, içinde), s.137-188.

Porphyrrios, *İsagoge Aristoteles’in Kategorilerine Giriş*, (trc. Betül Çotuksöken), Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.

_____, *İsagoji*, (trc. Hamdi Ragıp Atademir), Atademir Yayınevi, Konya 1948.

Pürcevâdî, Nasrullah, *Mecmua-i Felsefe-i Merâğa*, Iran University Press, Tahran 2002.

er-Râzî, Ebû Bekir, *Resâilu felsefiyye* (nşr. Paulus Kraus), Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, Beyrut 1982.

er-Râzî, Fahreddin, *Acâibü’l-Kur’an*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1984.

_____, *Allah’ın Aşkınlığı: Esâsü’t-takdîs fî ilmi’l-keîâm* (trc. İbrahim Coşkun), İz Yayıncılık, İstanbul 2006.

_____, *Câmi’u’l-‘ulûmi’l-erba’in*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya, Nr:3832/1.

_____, *el-Âyâtü’l-beyyinât* (nşr. Muhtâr Cebli), Dâru Sadır, Beyrut 1996 (İbn Ebü’l-Hadid, *Şerhu’l-Âyâti’l-beyyinât*, birlikte).

_____, *el-Erba’in fî usûliddin I-II* (thk. A. Hicâzî es-Sekâ), Mektebetü’l-Külliyâtü’l-Ezheriyye, Kahire 1986.

_____, *el-Kâşif an usûli’d-delâil ve fusûsi’l-‘ilel* (thk. A. Hicâzî es-Sekâ), Dâru’l-Cil, Beyrut 1992.

_____, *el-Mahsûl fî ‘ilmi usûli’l-fıkh I-IV* (nşr. Câbir Feyyâz el-‘Alvanî), Müessesetü’r-Risâle, yy. ts.

_____, *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye fî ‘ilmi’l-ilâhiyyât ve’t-tabiiyyât I-II* (nşr. M. M. el-Bağdâdî, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1990.

_____, *el-Mesâilü’l-hamsûn fî usûli’d-din* (thk. A. Hicâzî es-Sekâ), el-Mektebü’s-Sekafî li’n-Neşr, Kahire 1989.

_____, *el-Metâlibü’l-‘âliye mine’l-‘ilmi’l-ilâhî I-VI*, (thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), Daru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1987.

_____, *el-Mulahhas fî’l-mantık ve’l-hikme*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr.: 1730.

_____, *en-Neşs ve’r-ruh ve şerhu kuvâhumâ* (M. Sagîr Hasan el-Masûmî), Ma’hadu’l-Ebhâsi’l-İslâmiyye, Tahran 1985.

_____, *en-Nübüvvât vemâ yete‘allaku bihâ* (thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), Kahire: Dâru’l-Külliyâtü’l-Ezheriyye, Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, 1986.

_____, *er-Riyâzü'l-mûnikatü fî ârâi ehli'l-'ilm* (thk. Es'ad Cum'a), Merkezü'n-Neşri'l-Câmîf, Kayravân 2004.

_____, *Esrârü't-tenzîl ve envârü't-te'vîl* (thk. Mahmûd Ahmed Muhammed, Baba Ali Şeyh Ömer, Salih Muhammed Abdülfettah) Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâik, Bağdad 1990.

_____, *es-Sirru'l-mektûm*, Süleymaniye Ktp., Carullah, nr.: 1480/1.

_____, *Hristiyanlığın Reddine Yönelik Tartışmalar Münâzara fî'r-redd ale'n-Nasârâ* (trc. Hidayet Işık), İz Yayıncılık, İstanbul 2006.

_____, *İslam İnancının Ana Konuları Me'âlimu 'usûli'd-dîn* (trc. Nadim Macit), İhtar Yayıncılık, Erzurum 1996.

_____, *İ'tikâdâtü fırakı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn* (thk. Ali Sâmî en-Neşşâr), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1402.

_____, *Kitâbü'l-Firâse* (haz. Abdulhamid Salih Hamdan), Âlemü'l-Kütüb, yy. 2002.

_____, *Lübâbu'l-İşârât*, (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), Mektebetü'l-Külliyyeti'l-Ezheriyye, Kahire 1986.

_____, *Mantiku'l-Mulahhas* (thk. Ahad Ferâmerz Karamelikî ve Âdîne Asgarînejad), İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık, Tahran 1381 (2003).

_____, *Muhassahu efkârü'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn* (nşr. Taha Abdurrauf Sa'd), Mektebetü'l-Külliyyâtî'l-Ezheriyye, Kahire ts.

_____, *Münâzarâtü Fahreddîn er-Râzî fî bilâdi Maverâünnehir* (thk. Fethullah Huleyf), Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1984.

_____, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr.: 782.

_____, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme I-III*, (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), Müessesetü's-Sâdık, Tahran 1415.

_____, *Şerhu esmâillâhi'l-hüsnâ* (thk. Taha Abdurrauf Sa'd) Dârü'l-Kitâb'l-Arabî, Beyrut 1984.

_____, *Şerhu Müşkilati Kitâbi'l-Kânûn*, İÜ AY, nr.: 3522.

_____, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, İstanbul 1290.

_____, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık*, (thk. Ali Rıza Necefzâde), Encümen-i Âsâr, Tahran 2005.

_____, *Tefsirü'l-Fahri'r-Râzî I-XXXII*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1981.

er-Râzî, Kutbüddin, *Levâmiu'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr*, Hacı Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul 1912 (el-Urmevî, Sirâceddin, *Metâliu'l-envâr* ile birlikte).

_____, *Tahrirü'l-kavâidi'l-mantikiyye fî şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, Tophâne-i Amire, İstanbul 1269.

Refik el-Acem, *el-Mantiku 'inde'l-Fârâbî I*, Beyrut 1985.

Rescher, Nicholas, *Tatavvuru'l-mantiki'l-'Arabî* (trc. Muhammed Mehran), Dâru'l-Meârif, Kahire 1985.

Rıza Tevfik, "Categorie", *Mufasssal Kâmûs-i Felsefe*, İstanbul 1336–1338, II/89–134.

Ross, David, *Aristoteles* (trc. Ahmet Arslan v.dğr.), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999.

Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefayât IV*, Wiesbaden 1979.

Sarıoğlu, Hüseyin, "Fârâbî'nin Îsâgûcî'si", (Ebherî, *Îsâgûcî Mantığa Giriş*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, içinde). s.17–23.

_____, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik, İstanbul 2003.

es-Sâvî, Ömer b. Sehlân, *el-Besâirü'n-Nasîriyye fî ilmi'l-mantık*, (nşr. Refik el-Acem) Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1993.

Setia, Adi, "Atomism Versus Hyloorphism in the Kalâm of al-Fakhr al-Dîn al-Râzî: A Preliminary Survey of Matâlib al-'Âliyyah", *Islam&Science*, v.4 (2006), nr.:2, pp.113-140.

_____, "Fakhr al-Dîn al-Râzî on Physics and the Nature of the Physical World: A Preliminary Survey", *Islam&Science*, v.2 (2004), nr.: 2, pp.161-180.

_____, "The Theologico-Scientific Research Program of the Mutakallimûn: Intellectual Historical Context and Contemporary Concerns with Special Reference to Fakhr al-Dîn al-Râzî", *Islam & Science*, v.3 (Winter 2005), nr.: 2, pp.127-151.

_____, "Time, Motion, Distance and Change in the Kalâm of Fakhr al-Dîn al-Râzî: a Preliminary Survey with Special Reference to the Matâlib 'Âliyyah", *Islam & Science*, v. 6 (Summer 2008) nr.:1, pp.13-29.

Shahran, Mohd Farid Mohd, "A Survey on Fakhr al-Din al-Râzî's Works on Logic and Their Influence on Kalâm", *al-Shajarah*, v.7, Nr:2, İnternational İslamic University, Malaysia 2002, pp.253-281.

Shehadi, Fadlou, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, Caravan Books Delmar, New York 1982.

Shihadeh, Ayman, "From al-Ghazâlî to al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, v.15 (2005), Cambridge University Press, 2005, pp.141-179.

Sinanoğlu, Mustafa, "el-Mevâkıf" md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2004, c.XXIX, s.422-424.

Sözen, Kemal, *İbn Kemal'de Metafizik*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001.

es-Sübki, Tacüddin, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ* (thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulüvv, M. Muhammed et-Tenâhî), İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâsı, yy. ts, c.VIII.

Şehristânî, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-nihal* (thk. Muhammed S. Kiylânî), Beyrut 1975.

_____, *Kitâbu Nihâyeti'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm* (thk. Alfred Guillaume), Oxford University Press, London 1934.

_____, *Kitâbü'l-Musâra'a*, (Muhammad b. Abd al-Karim b. Ahmad al-Shahrastani, *Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics* (translated by Wilferd Madelung-Toby Mayer, London: I.B. Tauris 2001, içinde orijinal metin: *Kitâb al-Musâra'a*, pp.1-135).

et-Taberânî, Ebü'l-Kâsım, *ed-Duâ* (thk. Mustafa Ebdulkâdir 'Atâ), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1413.

_____, *Mu'cemu'l-kebîr I-XXV* (thk. Hamdi ibn Abdülmecid es-Selefi), Mektebetü'l-'Ulûm vel-Hikem, Musul, 1983.

Tahânevî, M. Ali, *Mevsûatü keşşâfu ıstılahâtı'l-funûn ve'l-'ulûm I-II*, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1996.

Taşköprüzâde, Ahmed Mustafa, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âtı'l-'ulûm*, (thk. K.Kamil Bekrî, Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr), Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, Kahire ts.

Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998.

_____, *Mantık Tarihçesi ve Problemleri*, Marifet Yayınları, İstanbul 1988.

Tevhidî, Ebû Hayyân, *el-İmtâ' ve'l-muânese* (nşr. Ahmed Emin-Ahmed Zeyn), el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut ts., 1 c.'de 3 c.

Toktaş Fatih, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.

Topaloğlu, Bekir, "Allah" md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, c.II, s.471-498.

_____, *Allah'ın Varlığı (İsbat-ı vâcib)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1995.

_____, *Kelâm İlmi Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul 1993.

Tribuzio, Laura, "The Avicennian Tradition and Sound: A Treatise on Musical Science from Jâmi' al-'ulûm by Fahr al-Dîn al-Râzî, *Eurasian Studies*, IV/I (2005), Roma, pp.265-298.

Turhan, Kasım, *Âmirî ve Felsefesi*, MÜİFAV Yayınları, İstanbul 1992.

_____, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri Âmirî'nin Kader Risalesi ve Tercümesi*, MÜİFAV, İstanbul 2003.

et-Tûsî, Nasîrüddin, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât I-IV*, (İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* (nşr. Süleyman Dünyâ), Dâru'l-Maârif, Kahire 1960, birlikte).

_____, *Tecrîdü'l-i'tikâd* (thk. Muhammed Cevad Hüseyini Celâlî) Mektebetü'l-A'lâmî'l-İslâmî, [Kum] 1986.

_____, *Telhîsü'l-Muhassal*, Mektebetü'l-Külliyâtı'l-Ezheriyye, Kahire ts.

Tuğral, Süleyman, "Fahreddin Râzî'de Varlık-Mahiyet İlişkisi", *Marife*, sy.1/1, Konya 2001, s.195-206.

Türker, Ömer, "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c.12, sy.23, İstanbul 2007/2, s.75-92.

Uludağ, Süleyman, “İbn Haldûn” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, c.XIX, s.538-543.

_____, *Fahrettin Râzî*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991.

Ureybî, Muhammed, *el-Muntalakâtü'l-fikriyye inde'l-İmami'l-Fahri'r-Râzî*, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1992.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1988.

Ülken, Hilmi Ziya, *Mantık Tarihi*, İÜEF Yayınları, İstanbul 1942.

Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri Müslüman Hristiyan Yahudi Kelamı* (trc. Kasım Turhan), Kitabevi, İstanbul 2001.

Yâf'î, *Mir'âtu'l-cinân ve ibretü'l-yakzân fî ma'rifeti mâ yu'teberu min havâdisi'z-zamân IV*, Muesseetü'l-A'lemi li'l-Matbûât, Beyrut 1980.

Yavuz, Yusuf Şevki, “el-Metâlibü'l-âliye” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2004, c.XXIX, s.402-403.

_____, “Fahredden er-Râzî” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1995, c.XII, s.89-95.

_____, “Kıdem” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2002, c.XXV, s.394-39.

Yıldırım, Cemal, *100 Soruda Mantık El Kitabı*, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1976.

Yüce, Abdulhakim, *Râzî'nin Tefsir'inde Tasavvuf*, Çağlayan Yayınları, İzmir 1996.

ez-Zerkân, Muhammed Salih, *Fahrüddin er-Râzî ve arâuhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye*, Kâhire 1383/1963.

Zerkeşî, *Bahru'l-muhît fî usûl'il-fıkh*, (haz. Abdülkadir Abdü'l-Ânî), Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1992.