

İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN DÖNÜŞÜM ÇAĞINDA  
**FAHREDDİN ER-RÂZÎ**

*editör*

Ömer Türker - Osman Demir



Bu eser  
İSAM'ın İkinci Klasik Dönem Projesi kapsamında hazırlanmıştır.

İSAM Yayınları 153  
İlmî Araştırmalar Dizisi 65

**İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında**  
**FAHREDDİN er-RÂZİ**

*editör*  
**Ömer Türker - Osman Demir**

Bu kitap  
İsam Yönetim Kurulunun 21.10.2011 tarih  
ve 2011/19 sayılı kararıyla basılmıştır.



© Her hakkı mahfuzdur.

Birinci Basım: Aralık 2013

ISBN 978-605-4829-09-5

İSAM Yayıncılık Sosyal Hizmetler San. ve Tic.Ltd.Şti.  
İcadiye Bağlarbaşı Cad. No. 40 34662 Üsküdar/İstanbul  
Tel: (0216) 474 08 50 Faks: (0216) 474 08 74  
www.isam.com.tr bilgi@isam.com.tr  
Sertifika No. 15734

Pasifik Ofset  
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No. 3/1  
Baha İş Merkezi A Blok Kat 2, 34310 Haramidere / İstanbul  
Tel: (0212) 412 17 77  
Sertifika No: 12027

Türker, Ömer (ed.)  
İslâm düşüncesinin dönüşüm çağında Fahreddin er-Râzî / Ömer Türker -  
Osman Demir (ed.). - İstanbul : İSAM Yayınları, 2013.  
635 s. ; hrt. ; 24 cm. - (İSAM Yayınları; 153. İlmî Araştırmalar Dizisi; 65)  
Dizin ve kaynakça var.  
ISBN 978-605-4829-09-5

# 1

## KELÂM VE FELSEFE TARİHİNDE FAHREDDİN ER-RÂZÎ

Ömer Türker

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) mantıktan metafiziğe, dil ve usulden kelâma kadar pek çok ilimde kitaplar yazmış bir düşünür ve âlim olduğundan dinî ve akli ilimlerin pek çok ayrınıt meselesinde Râzî'nin katkılarından söz etmek mümkündür. Nitekim bu kitabın farklı bölümlerinde onun çeşitli disiplinlere katkıları tartışılmaktadır. Fakat bu girişte Râzî'nin kelâm ve metafizik gibi tümel disiplinler tarihindeki yerine ilişkin genel bir çerçeve oluşturması amaçlanmaktadır.

XII. yüzyıldan sonra kaleme alınan kelâm ve felsefe eserleri, Gazzâlî'den (ö. 505/1111) sonra İslâm'da kelâm ve felsefe tarihinin en önemli simasının Fahreddin er-Râzî olduğuna işaret eder. Bu yüzyıldan itibaren felsefe ve kelâm kitaplarında neredeyse hiçbir mesele Fahreddin er-Râzî'nin görüş, eleştiri ve tespitlerinden bağımsız ele alınamaz olmuştur. Bu bağlamda Râzî sonrası kelâmcı ve filozoflar onu "imam" unvanıyla anarlar. Müteahhirîn döneminin "imamı" olarak Râzî kelâm ve felsefe tarihinde üç bakımdan temayüz eder.

### 1. Kelâm ve Felsefe İlişkisinin Tesisi ve Kelâmın Yeniden Tertibi

Fahreddin er-Râzî'nin temayüz ettiği hususların başında onun, Gazzâlî'nin *İhyâü ulûmi'd-dîn*'de dile getirdiği kelâm-felsefe ilişkisine

dair mülâhazalarını bir öngörü ve tespit aşamasından fiilî duruma dönüştürmesi gelir. Bilindiği gibi Gazzâlî önceki kelâmcıların hâkim tavrının aksine felsefeyle doğrudan hesaplaşma sürecine girmiştir. Bu sürecin karar aşaması olarak ifade edilebilecek bir dönemde Gazzâlî *İhyâü ulûmi'd-dîn* adlı eserini kaleme almıştır. Kelâm ilminin mahiyeti ve felsefeyle ilişkisini ise *İhyâ'nın* "ilim" bahsinde ele alır. Burada Gazzâlî, Fârâbî'nin ilimler tasnifinin mukabili sayılacak derecede teorik derinliğe sahip ve sonraki tasnifleri çeşitli yönleriyle etkilemiş bir tasnif yaparak ilimleri ikiye ayırır. Birincisi peygamberlerden öğrenilen şer'î ilimlerdir. İkincisi ise peygamberlerden değil de akıl, tecrübe veya işitme yollarından herhangi biriyle öğrenilen şer'î olmayan ilimlerdir.<sup>1</sup> Bu tasnifte şer'î olmayan ilimlerden biri olmasına rağmen kelâm ve şer'î olmayan ilimlerin önemli bir kısmını içeren felsefî ilimler yoktur. Çünkü Gazzâlî diğer şer'î ilimlerden farklı olarak kelâm ve felsefe arasında özel bir ilişki kurarak kelâmı iki kısma ayırmaktadır. Birincisi, doğrudan Kur'an ve Sünnet'te yer alan aktedeler kısmıdır. İkincisi ise gerçekte tarihsel olarak kelâmın bir ilim haline gelmesini sağlayan teorik meselelerdir. Gazzâlî kelâmın ikinci kısmını kendisi sebebiyle araştırılan ve gerekli olan şeyler olarak görmeyip tamamen zındıklara karşı dinî inançları savunmak için ihtiyaç duyulan meseleler olarak değerlendirir. Fakat bu açıklama, Gazzâlî'nin âhiret ilimleri hakkındaki açıklamalarının zorunlu bir sebebi olsa da kelâm ilminin biçimsel yapısıyla ilgili herhangi bir iddiayı içermez. Çünkü o, *el-Munkız*'da kelâmın başlangıçta bir nas savunusu olarak ortaya çıktığını ama sonraları hakikat araştırmasına yöneldiğini yani mevcut olmak bakımından mevcudu araştıran bir disiplin olma iddiasına vardığını ifade eder.<sup>2</sup> Fakat Gazzâlî metafizik ve kelâmın *nazar* yoluyla şeylerin hakikatlerini kavrama amacını güttüğünü söylemekle birlikte kelâmın bu iddianın hakkını verdiği-ne ikna olmamıştır. Diğer yandan filozofların metafizik meselelerde akla hakkını verdiği kabul etmekle birlikte aklın metafizik meselelerde kesinliğe ulaşmaktan âciz olduğunu düşünmektedir.<sup>3</sup> Dolayısıyla Gazzâlî açısından kelâm ve metafizik arasında mahiyet farkı değil, olsa olsa derece farkı bulunabilir. Bu sebeple Gazzâlî *İhyâ*'da

•••••

1 Gazzâlî, *İhyâ*, I, 17-22.

2 Gazzâlî, *İhyâ*, I, 16-22, 94.

3 Gazzâlî, *el-Munkız*, 1988, s. 33-40.

felsefenin mantık ve metafizik kısmını genel olarak kelâm çatısı altında değerlendirmekte hiçbir mahzur görmez. Ona göre tarif ve delil ve bunların şartlarından bahseden mantık ile Allah'ın zat ve sıfatlarından bahseden metafizik kelâma dahildir ve bu meselelerde filozofların kelâmcılarından farkı, tıpkı Mu'tezile'nin görüş ayrılıkları gibi sadece tikel meselelerle ilgili görüş ayrılıklarından ibarettir. Böylece Gazzâlî kelâmı mantık ve metafiziği de içeren üst bir ilim olarak vazeder.

İşte Râzî'nin, kelâm ilminin felsefeyle ilişkisi hususunda Gazzâlî'den devraldığı ve geliştirip yeni bir yön verdiği miras budur. Gazzâlî kelâm ile Meşşâî metafiziğin aynı meseleleri incelediğini düşünüyordu ama Râzî kelâmı sadece metafiziğin değil, nazari felsefenin muadili olarak görerek kelâmı felsefenin verileriyle yeniden tasnif ederken felsefeyi de müttekaddimîn kelâmının sistematiğine yakın bir çerçeve içine soktu. Böylece "ilâhî ilim" veya "metafizik" kavramında içerilen salt ilâhiyyât meseleleri ile diğer meseleleri ayırdı. Salt ilâhiyyât kapsamına Tanrı'nın zatı, sıfatları ve fiilleri ile nübüvvet meselelerini dahil etti. İbn Sînâ'nın *el-İlâhiyyât*'ta incelediği genel şeyler (*el-umûrül-âmmе* yani mevcutların tamamına veya çoğunluğuna yüklem olan durumlar) ve diğer meseleler, en yüce maksat olan salt ilâhiyyât konuları için âdeta bir mukaddime haline geldi. Râzî'nin eserlerinde İbn Sînâ çizgisi ile Eş'arî ekolü tam anlamıyla aynı dili konuşur ve aynı meseleleri tartışır oldu. Aslına bakılırsa bu sayede sonuçta hepsi de Tanrı'nın zatı, sıfatları, fiilleri, âlemin yaratılışı ve insanın bir varlık olarak âlemdaki yeriyle ilgilenen ilimler arasında tasnif, tertip ve üslûp bakımından ortak bir zemin oluştu. Bu bağlamda kelâm ve felsefe tarihi bakımından Râzî'nin en büyük başarısı, İbn Sînâ felsefesinin imalarını çözümleyip felsefi düşüncüyü hem bir filozof hem de bir kelâmcı duyarlılığıyla eleştirerek geniş bir sorun birikimini miras bırakmasıdır.

Fahreddin er-Râzî'nin bu mirasın yer aldığı en önemli eserleri, *el-Erbâîn fî usûli'd-dîn*, *Muhassalü efkâri'l-müttekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-felâsife ve'l-mütেকellimîn*, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye*, *el-Metâlibü'l-âliye* ve *el-Mûlahhas fî'l-hikme ve'l-mantık* isimli eserleridir. Bu kitaplar arasında bilhassa *el-Muhassal* ve *el-Mebâhis* kelâmın yeni tertibinin oluştuğu eserlerdir. *el-Muhassal*, Râzî'nin yaşadığı döneme nispetle önceki ve sonraki dönem âlimlerinin, kelâmcıların

ve filozoflarının görüşlerinin bir hulâsa ve tenkidini vermeyi amaçlamaktadır. *el-Muhassal*'da bilginin tasavvur ve tasdik olmak üzere temel kısımları, bilginin imkânı hakkındaki görüş ve tartışmalar, nazar yani istidlâlin mahiyeti, hükümleri ve kesin bilgi ifade edip etmemesi, delilin tanımı ve çeşitleri gibi epistemoloji bahislerinden sonra genel olarak varlıkların hükümleri incelenmiş, ardından ayrı başlıklar altında filozoflara ve kelâmcılara göre mevcutların kısımları, filozofların mevcutları zatı gereği zorunlu varlık ve zatı gereği mümkün varlık olmak üzere temel iki kategoriye ayırması, kelâmcıların mevcutları kadim ve hâdis varlık olmak üzere iki temel kısma ayırması anlatılmıştır. Mümkünlerin kısımları önce filozoflara göre ele alınmış ve dokuz araz kategorisi esas alınarak anlatılmıştır. Sonra da kelâmcıların nasıl taksim edildiği ve arazlar hakkında kelâmcıların görüşleri işlenmiştir. Cisim ve cevher konusunda filozoflarla kelâmcıların görüşü birlikte incelenmiştir. Bu kısım varlığın genel hükümleri olan birlik-çokluk ve illet-mâlûl tartışmasıyla tamamlanmıştır. Bundan sonra ilâhiyyât, nübüvvet, mead, şer'î isimler ve imâmet bahisleri ele alınmıştır.

*el-Muhassal*'ın önceki kelâm eserlerinden farkı, ilâhiyyât bahisini önceleyen kısımdadır. İlk bakışta sonraki dönem kelâm eserlerinin *el-Muhassal*'ın tertibini kullandığı sanılabilir ama bu doğru değildir. *el-Muhassal*'ın yalnızca bilgi ve istidlâl bahisleri, sonraki dönem için tertip bakımından çok önemlidir. Bu kısım, Gazzâlî'nin *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*'i ile Cüveynî'nin *eş-Şâmil*'inde bilgi tartışmalarının yapıldığı kısımların geliştirilmiş ve tam bir bilgi felsefesine dönüştürülmüş halidir. Râzî'nin bilginin kaynağı, kısımları ve doğruluk değeri hakkında önceki filozof ve kelâmcıların görüşlerini sistematik olarak derleyerek tenkit ettiği yer, *el-Muhassal*'ın baş kısmıdır. Nitekim *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Şerhu'l-Makâsıd* ve *el-Metâli'* gibi sonraki dönem kelâm eserlerinin özellikle bilgi ve nazar bahisleri, *el-Muhassal* örnek alınarak düzenlenmiştir. Yine bu sebeple bilgi ve nazar tartışmalarında Râzî'ye yapılan atıflar *el-Muhassal* üzerindedir. Tertip bakımından olmasa da içerik, üslûp ve tahkik tavrı bakımından *el-Muhassal* sonraki dönemin en etkili eseri olacaktır. Nitekim esere Mu'tezile düşünürlerinden İbn Ebi'l-Hadîd "ta'lik", Şîfî filozoflardan Nasîrud-din et-Tûsî "nakd" ve Sünnî filozoflardan Kâtibî "şerh" yazmıştır. İbn Teymiyye'nin de *el-Muhassal*'ı tenkit eden bir eser yazdığı nakledilmektedir. Yine İbn Teymiyye, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Râzî'nin

eserlerinden özellikle de *el-Muhassal*'dan istifade ettiğini belirtir.<sup>4</sup> Bütün bunlar eserin çok geniş bir çevrede etkili olduğunu göstermektedir. Bu sebeple *el-Muhassal* hem bir kelâm hem de bir felsefe eseridir; burada artık bir disiplinden diğerine bilgi nakli değil iki disiplinin üst bir anlatımda birleştirilmesi söz konusudur. Nitekim diğer iki eserde bu husus daha da açıklık kazanacaktır.

Bunlardan *el-Metâlibü'l-âliye* Fahreddin er-Râzî'nin en hacimli metafizik eseridir. Bu eserin tertibi *el-Muhassal*'dan oldukça farklıdır. Râzî kitabı, insanın geçmiş, gelecek ve şimdiden ibaret olan üç temel durumunu dikkate alarak düzenlemiştir. Buna göre insan, bir varlık kaygısı olarak geçmişte bütün hallerin nasıl gerçekleştiğini merak etmektedir. Merakın giderilmesi, ancak ilk ilkeyi, onun sıfatlarını ve çokluğun ondan nasıl çıktığını bilmekle mümkündür. “Şimdi” söz konusu olduğunda insan hangi düşünce ve işin, kendisini en yüce mutluluğa ve mertebeye eristireceğini bilmeyi istemektedir. İnsanın “gelecekle” ilgili arayışı da kendisinin bir sonu olduğunu ve bu sonun cismanî mi, ruhanî mi yoksa beraberce mi olacağını ve ayrıca o sonda mutlu ve mutsuzluk durumlarını bilmektir. Böylece “ilâhî ilim” on temel kısma ayrılmıştır: İlk üç kısımda Allah'ın zâtı, selbî ve sübûtî sıfatları, dördüncü kısımda Allah'ın fiilleri, beşinci kısımda ulvî ve süflî âlemin yaratılışı, altıncı kısımda mukaddes ruhların mertebeleri, yedinci kısımda mekân ve zamanın hakikati, sekizinci kısımda nübüvvet bahisleri, dokuzuncu kısımda nefsin mutluluğa ulaşmasını sağlayacak üstün sıfatların nasıl kazanılacağı ve onuncu kısımda ise mead bahisleri incelenmiştir.<sup>5</sup> Kitapta incelenen konular bütün ayrıntılarıyla tartışılmakta, tarafların konuyla ilgili görüşleri serdedilerek bunların güçlü ve zayıf yönleri açıklanmaktadır. Râzî bu eserinde aslında teorik felsefenin meselelerini kelâmın sistematiğine göre anlatmıştır. Bu tertip, felsefenin bilinen tertibinden farklıdır. Sonraki dönem kelâm eserlerindeki sistematiğin asıl kaynağı Râzî'nin bu çalışması da değildir. *el-Mûlahhas fi'l-hikme ve'l-mantık* adlı eseri Râzî'nin, İbn Sînâ'nın tarzını izleyerek yazdığı bir eserdir. Bu eser İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ına benzer şekilde mantıkla başlamaktadır. Râzî'nin mantık meselelerindeki görüşlerini en ayrıntılı tartıştığı eseri budur. Nitekim Şemseddin es-Semerkandî, Urmevî,

•••••

4 İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, V, 106.

5 Fahreddin er-Râzî'nin kendi açıklamaları için bk. *el-Metâlibü'l-âliye*, I, 60-64.

Kâtibî, Kutbüddin er-Râzî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi sonraki dönemin büyük mantıkçılarının eserlerinde Râzî'nin mantığa dair görüşleri daha çok bu eserden aktarılmaktadır. *el-Muhassal* şarihlerinden Kâtibî, *el-Mûlahhas*'a da *el-Münassas fi şerhi'l-Mûlahhas* adıyla bir şerh yazmıştır. *el-Mûlahhas*, Râzî'nin yazdığı felsefe ve kelâm eserlerinde mantık ilmini zikretmediği şeklindeki tespitin yanlışlığını göstermektedir. Ancak Râzî *el-Âyâtü'l-beyyinât* adlı küçük bir eser yazarak mantığı müstakil olarak da tasnif etmiştir.

*el-Mebâhisü'l-meşrkiyye* ise dört kitaba ayrılmıştır. Birinci kitap, varlık, varlığın özellikleri, hükümleri, yokluk, mahiyet, vahdet, kesretten ibaret umûr-ı âmmedir. Sonra mevcudun doğrudan doğruya kısımları olan mümkün ve zorunlu ve yine bir başka açıdan mevcudun doğrudan doğruya kısımları olan kıdem ve hudus incelenmiştir. İkinci kitap, mümkünün kısımları olan cevher ve araz, bunların ortak özellikleri ve her birinin kendi olmağı bakımından özellikleri açıklanmış ardından araz bahsine geçilerek arazlardan ibaret olan dokuz kategori ele alınmıştır. Dokuz kategori beş fende incelenmiştir. Üçüncü kitapta Allah'ın birliği, cihetlerden ve cevherle arazlara benzemekten münezzehliği, sıfatları, küllîleri ve cüzîleri bilmesi, iradesi, kudreti, mahzâ hayır oluşu, insan aklının onu kavramaktan âciz oluşu, Allah'ın fiilleri, fiillerin ondan nasıl sudûr ettiği, on aklın sıralanışı, temel maddelerin bu akıllardan çıkışının keyfiyeti, bütün mevcutların Allah'ın kazâ ve kaderiyle oluşu, ilâhî kazaya kötülüğün nasıl girdiği, peygamberin var olması gerektiği, peygamberin özellikleri gibi mahzâ ilâhiyyât bahisleri incelenmektedir. İşte sonraki dönemlerde kelâm kitaplarının tertip ve muhtevasını belirleyen eser, *el-Mebâhisü'l-meşrkiyye*'dir. Bu eserde Râzî, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* külliyatının içeriğini esas alarak buna önceki kelâm mirasını dahil etmiş ve yeniden düzenlemiştir. Aslında Râzî metafizikte incelenen varlık, mahiyet, çokluk, birlik, imkân, imkânsızlık, zorunluluk, kıdem ve hudûs meselelerini umûr-ı âmme meseleleri olarak başa almıştır. Bunların içerdiği bilgi ve sorunların kaynağında hem kelâm mirası hem de felsefe mirası vardı. Ardından Râzî, kelâmcıların cevher ve arazlar hakkında söylediklerine mantık ve metafizik arasındaki felsefî ilimleri ekleyerek hacimli bölüm oluşturmuştur. Bunu yaparken İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ta yaptığı mantık, tabiiyyât ve metafizik tasnifini esas almamış, bilakis mantık dışında metafiziğin temelini oluşturan bütün ilimleri önceki kelâmcıların



bakış açısıyla arazlar ve cevherler olmak üzere iki kategoride anlatmıştır. Önce cevherler ve arazların mahiyetini tetkik ettikten sonra alt başlıkları varlığın temel kategorilerini esas alarak belirlemiştir. Sonra da mahzâ ilâhiyyât ve nübüvvet bahislerini incelemiştir. Kitap, içeriği dikkate alındığında, hem bir kelâm kitabı hem de felsefe kitabı olarak okunabilir. Bu haliyle Râzî hem bir mütekellim olarak kelâmı hem de bir filozof olarak felsefeyi yeniden tanzim etmiştir.

## 2. Kelâmda Yöntem Sorunlarının Giderilmesi

Râzî'nin temayüz ettiği ikinci husus, kelâm ilminin yöntemine ilişkin değerlendirmeleridir. Daha önce Cüveynî (ö. 478/1085) gerek İmam Eş'arî ve Bâkılânî gerekse de Mu'tezile imamlarının kelâmda kullandığı "gaibin şâhide kıyası", "öncüllerden sonuç çıkarma", "ittifak edilenden ihtilâf edilene istidlâl" ve "sebr ve taksim" yöntemlerinin ayrıntılı bir eleştirisini yaparak kelâmda yöntem eleştirisi sürecini başlatmıştı. Cüveynî *Kitâbü'l-İrşâd*'da ve Bâkılânî'nin *Serhu'l-Lüma'* isimli eserinin tahriri olan *eş-Şâmil*'de kelâm ilminde kullanılan yöntemler hakkında Eş'arî ve Bâkılânî ile aynı çizgide görüşler dile getirir. O, hayatının sonlarında (465/1072'den sonra) kaleme aldığı *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*'ın bilgi ve istidlâl ile ilgili uzun mukaddimesinde ise tanım, bilgi, bilginin kaynakları ve istidlâl yollarıyla ilgili olarak tamamen kendine özgü ve yalnızca Eş'arîlik değil bütün mütekaddimîn kelâmı için kırılma noktası teşkil edecek görüşler serdedir. Cüveynî illet, hakikat, şart ve delilde birlik üzerine kurulan şâhitle gaibe istidlâlin (âleme ilişkin bilgidен Tanrı'ya ilişkin bilgiye ulaşma) hiçbir temele dayanmadığı gerekçesiyle bütün maddelerini reddeder. Buna göre söz konusu iki alanı illetle birleştirmenin temeli yoktur çünkü Eş'arîler nedenselliği kabul etmezler. Hakikatle birleştirme de doğru değildir, çünkü hâdis ile kadim hakikatte bir olamaz. Şart ve delil hakkında da aynı durum söz konusudur. Öncüllerden sonuç çıkarmayı aklî deliller arasında saymanın bir anlamı yoktur. İttifak edilenden ihtilâf edilene istidlâl de temelsizdir. Çünkü aklî meselelerde maksat bilgidir (*ilim*), görüş ayrılığı veya farklılığının bilgiye ulaşmakta herhangi bir katkısı olamaz. Sebr ve taksim ise Cüveynî'nin saydığı deliller arasında olumlu baktığı yegâne delildir. Çünkü onun bu delile ilişkin eleştirisi, olumlama ve olumsuzlamayla sınırlanmayan (münhasır olmayan) uygulamalarına

yöneliktir. Sebr ve taksim yönteminin uygulamalarında yanlışlık bulunduğunu tespitle birlikte olumsuzlama ve olumlama arasını kuşatan taksimin sahih bir delil olduğunu düşünmektedir.<sup>6</sup>

Dikkatli bir karşılaştırma Cüveynî'nin bu kitaptaki görüşlerinin neredeyse tamamıyla Gazzâlî vasıtasıyla yaygınlık kazandığı sonucunu vermektedir. Temel kelâm kitabı *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*'da Gazzâlî üç yöntemi takip ettiğini belirtmektedir. Bunlardan birincisi, sebr ve taksimdir. Bu yöntem, araştırılan veya tartışılan şeyi, iki kısma indirgemek ve bu iki kısımdan birini iptal ederek diğerini olumlamaktan ibarettir. Cüveynî'nin "düz kıyas" adını verdiği ve salt bir formu ifade ettiği için eleştirmediği bu yöntem, gerçekte kıyas formuna uygun bir şekilde birbiriyle özel bir yönde ilişkili olan iki öncül ile bu iki öncülün gereği olan bir sonuçtan oluşan bir akıl yürütmedir. İkinci yöntem, iki aslın, yine matlubu zorunlu kılacak şekilde ama (sebr ve taksim yönteminde olduğundan) başka bir tarzda düzenlenmesidir. Üçüncü yöntem ise muhale irca adı verilen yöntemdir: Hasımın iddiasını, imkânsıza götürdüğü ve imkânsıza götürenin de imkânsız olduğunu açıklayarak çürütmektir.<sup>7</sup> Böylece Gazzâlî, Cüveynî'nin eleştirdiği yöntemleri eleyip kelâmın yöntemini onun görüş ve eleştirileri doğrultusunda yeniden ifade etmiş, böylece kelâmın cedelden arındırılması çabasını sürdürmüştür.

Bu bağlamda Gazzâlî'nin üzerinde durduğu en önemli sorunlardan biri, Cüveynî'nin "ittifak edilenden ihtilâf edilene istidlâl" olarak adlandırdığı yöntemdir. Gazzâlî kelâmın bir hakikat araştırması olmadığı görüşünü de desteklemek için bu yöntemi bilhassa *el-Munkız*'da kelâmı karakterize eden bir yöntem olarak takdim edip eleştirmektedir. Ona göre önceki kelâmcıların delillerinin en önemli sorunu, delillerde kullanılan öncüllerin *müsellemât* yani hasımdan kabulünden alınan önermeler olduğudur. Gazzâlî bu kabule dayalı öncüllerin ise taklit, ümmetin icmâi veya salt Kur'an ve rivayetlerden kabul edilmesi gibi gerekçelere dayandığını ileri sürer ki, bu durum kelâm ilminin öncüllerinin meşhurlardan ve müsellemelerden oluştuğu anlamına gelir.<sup>8</sup> Diğer bir ifadeyle bunun anlamı kelâmcıların cedel yaptıklarıdır. Bu durumda kelâmdaki öncüllerin bizzat maddesi

•••••  
6 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 127-31.

7 Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 29-36.

8 Gazzâlî'nin kelâm öncülleriyle ilgili değerlendirmesi için bk. *el-Munkız*, s. 33.

bakımından gözden geçirilmesi ve bu öncüllerle kurulan kıyasların doğruluk ve kabul edilebilirlik durumlarının buna göre tespit edilmesi gerekecektir. Bu, Gazzâlî açısından sorunun birinci aşamasıdır.

Sorunun ikinci aşaması ise onun kelâmın önermeler arası ilişkiler ve istidlâl formlarında gördüğü yetersizliktir. O, *el-Munkız*'da önceki kelâmcılar ile filozoflar arasında akıl yürütme sürecinin özünde farklı olmadığını; asıl farklılığın terminolojide ve tariflerin daha ayrıntılı incelenmesinde olduğunu belirtmektedir.<sup>9</sup> Gerçekte Gazzâlî'nin gördüğü sorun *el-Munkız*'da söylediğiyle sınırlı değildir. Çünkü onun kelâm-mantık ilişkisine dair çabaları, yalnızca terminoloji farklılığını felsefe lehine gidermek ve tariflerle ilgili ayrıntıyı kelâma taşımak olmamıştır. Onun asıl yaptığı şey, önermeler arası ilişkilerin mantığın *tasavvurât* kısmına göre, istidlâl formlarının ise *tasdikât* kısmına göre düzenlenmesidir. Tasavvurât kısmında öncelikle zâtî-arazî ve cüzî-küllî ayırımını kelâma taşımıştır. Bu, hem İbn Sînâ mantığının temelini oluşturan varlık-mahiyet ayırımını hem de varlık-mahiyet ayırımına dayanan beş tûmeli, tanım teorisini ve İbn Sînâ'nın geliştirdiği mutabakat, tazammun ve iltizam şeklindeki üçlü delâlet sistemini kelâma taşımak demektir. Ardından telâzum ve teânüd gibi öncüller arasındaki ilişkileri de mantıkta olduğu haliyle ele almış ve bunların içeriğini daha önceden kelâmcıların kullandıkları terimlerin içeriğiyle özdeşleştirmiştir. Tasdikât bölümünde ise Gazzâlî, mantıktaki kıyas formlarını önceki kelâmcıların kullandığı istidlâl yöntemleriyle uyumlu hale getirmiş ve öncekilerin istidlâl yöntemlerinde gördüğü formel kusurları mantıkî kıyasın formlarıyla gidermeyi amaçlamıştır. Bununla birlikte Gazzâlî, yukarıda belirtildiği gibi, mantığı kelâmın bir parçası olarak telif etmemiştir. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*'ın hemen her meselesinde mantığın tatbikini görmek mümkündür. Hatta kitap başından itibaren dikkatle incelendiğinde görülecektir ki bir kıyasla kesinliği ortaya konan öncüller, sonraki meselelerde kabulü zorunlu tümel öncüller olarak kullanılmakta ve böylece her biri diğerinin sonucu üzerine kurulan kıyasla kitap baştan sonra "burhanî" bir tertip ve tutarlığa kavuşmaktadır.

Gazzâlî'nin Cüveynî'nin eleştirilerini tatbiki ve kelâmın yöntemini kusurlaştırmaya yönelik çabalarına rağmen Fahreddin er-Râzî kelâm ilminde kullanılan yöntemlerin hâlâ eleştirel bir okumaya

•••••

<sup>9</sup> Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 40-41.

ihtiyacı olduğunu tespit etmiştir ve Cüveynî ile Gazzâlî'nin yarım bıraktığı eleştiri sürecini tamamlamıştır. Bu bağlamda Fahreddin er-Râzî *Nihâyetü'l-ukûl*'de Cüveynî ve Gazzâlî'nin eleştirilerini dikkate alarak önceki kelâmın istidlâl yöntemlerinin zayıf yanlarını daha sistemli olarak birkaç maddede özetleyip derin bir eleştiriye tâbi tutmaktadır.

Buna göre önceki kelâmcıların kullandığı zayıf yöntemlerin birincisi, sübûtu zorunlu olarak bilinmeyen bir şey reddedilmek istendiğinde “Hakkında delil yoktur ve bu sebeple reddedilmesi gerekir” denilmesidir. Bu cümle iki önermeden oluşmaktadır. Birincisi “Hakkında delil yoktur” önermesidir. Bu önerme bazan konuyu savunanların delilleri aktararak zayıflığı ve fâsitliği ortaya konmak ve başka delilin de bulunmadığını arzetmek suretiyle, bazan da bütün vecihleri tümevarım yoluyla nefyetmek yani “Araştırdık ve bundan başka bir şey bulamadık” demek suretiyle ispatlanır. İkincisi ise “Hakkında delil olmayan bir şeyin reddedilmesi gerekir” önermesidir. Kelâmcılar, bu önermeyi de iki şekilde ispat ederler. Birincisi, aksi doğru olduğu takdirde bütün zorunlu bilgilerimizin geçersiz hale geleceğini söylemektir. İkincisi, aksi doğru olduğu takdirde sonsuz sayıda şeyin varlığının gerekli olacağı, çünkü varlığına dair delil olmayan şeylerin sayısının sonsuz olduğunu söylemektir. Râzî'ye göre bu yöntemin eleştirisi şöyledir: “Hakkında delil yok” ifadesi ya delilin gerçekte olmadığı ya da delil arayanın onu bulamadığı anlamına gelmektedir. Delil arayanın bulamaması, gerçekte delil olmadığı anlamına gelmez. Yine delilin olmaması, o şeyin kendinde var olmadığı anlamına da gelmez. Zira şu anda hakkında delil olmayan şeylerin delili ilerde çıkabilir.

Râzî'nin eleştirdiği ikinci yöntem mütekaddimîn kelâmının dayanağı olan gaibin şahide kıyasıdır. Buna göre bir kısım kelâmcılar gaibin şahide kıyaslanması yolunu kullanarak Allah hakkındaki hükümleri tespit etmek için Allah'ı mümkün varlıklara kıyaslamak suretiyle fikhî kıyas yaparlar. Allah, duyu organlarıyla idrak edilemediği için O'na “gaip” adını verirler. Ancak fikhî kıyasta illet birliğinin olması gerekir. Oysa bu illeti kesin olarak tespit etmek gerçekten zordur. Çünkü aslın özelliğinin hükmün varlığı için şart olması veya fer'in özelliğinin o hükme girmesi için engel olması mümkündür. Fikhî kıyasta ise illet birliğini tespitinin birçok yolu olmakla birlikte

bunlardan ikisi meşhurdur: Birinci yol, *tard* ve *akstir*. Buna göre iki şeyden biri olduğunda diğeri de sürekli onunla birlikte var olması (*deverân*), sürekli diğeriyle birlikte var olan şeyin (*dâir*) diğeriyle (*medâr*) illeti olmasını gerektirir. Adudüddin el-Îcî ve Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin eleştirisine göre bu doğru olduğu takdirde illetine eşit mâlûlün de illet olduğunu gösterir. Çünkü illet, mâlûlün varlığıyla var ve onun yokluğuyla yok olmaktadır. Oysa mâlûlün illetin illeti olması imkânsızdır. Aynı durum şart ve meşrût için de geçerlidir. Yine mâlûl aynı şekilde illetin son parçasıyla sürekli birlikte devreder. Şu halde devretme ile istidlâl bu surette nakzedilmektedir. Müşterek illeti tespitin ikinci yolu sebr ve taksimdir. Bu, bütün kısımları tespit edilmeye çalışılan şeyin bütün kısımlarını içermeyen bir bölümlenmedir. Meselâ “Siyahın görülür olmasının illeti ya varlığıdır veya araz olmasıdır veya muhdes olmasıdır veya renk olmasıdır veya siyah olmasıdır; ama varlıktan başka bunların hepsi bâtıldır; Allah mevcuttur şu halde görülmesi mümkündür” bölümlenmesi buna örnek verilebilir. Taksim yapıp görüş ortaya konulduğunda ve “Belki de meselâ görmeyi gerektiren bu kısımların dışında bir başka bir durum olabilir” denildiğinde onlar “Bunun olduğuna dair bir delil yoktur” diye reddederler. Böylece delil, ilk olarak değerlendirilen delile döner. Yani “hakkında delil olmayan şeyin reddedilmesi” şıkında zikredilen sorunla karşılaşır. Bu eleştiride Râzî, Cüveynî'nin “ittifak edilenden ihtilâf edilene istidlâl” şikkı dışındaki eleştirilerini tek esasa bağlayıp daha da belirginleştirmiştir.

Râzî'nin eleştirdiği zayıf yöntemlerden üçüncüsü ilzamlardır. Bunlar hasmın sözünden hareketle onun kabul ettiği aslında bulunan ancak kıyaslanılan fer'de bulunmayan farklı bir illet sebebiyle kıyas yapmaktır. Fahreddin er-Râzî'ye göre ilzamlar hakiki olarak kıyas türlerindedir ve bazan “tard kıyası” şeklinde uygulanır. Eş'arîler'in, “Allah ilim sıfatıyla bilmektedir çünkü o ittifakla irade sıfatıyla irade edendir” sözleri bunun örneğidir. Bazan da ilzamlar, “aks kıyası” şeklinde olur. Yine Eş'arîler'in fiillerin yaratılması konusundaki, “Eğer kul fiilleri yaratmaya kadir olsaydı yaratıcı gibi onları yeniden yaratmaya da kadir olurdu; yeniden yaratmaya ittifakla kadir olmadığına göre yaratmaya da kadir değildir” sözleri aks kıyasının örneğidir. Ancak ilzam adı verilen bu istidlâl türü, kesin bilgi ifade etmez. Çünkü aslın hükmü kesin olmayıp, hasımlar arasında ittifakla kabul edilmiştir. Yine ilzam da kesinlik ifade etmez, çünkü hasım

aslın illetinin fer'de varlığını reddedebileceği gibi aslın hükmünün sübûtunu da reddedebilir. Zira aslın illetini kabul etse bu illet fer'de bulunmaz. Aslın illetini kabul etmediğinde onun hükmünü reddeder. Kanaatimce bu eleştiride Râzî, Gazzâlî'nin *el-Munkız*'da kelâmı karakterize eden bir durum olarak takdim ettiği ispat yöntemini çok doğru tevcihle "ilzamlar" başlığı altında vererek bu yöntemin kelâmı karakterize etmediğini, bilakis yalnızca hasımlar arasında ikna vasıtası olarak kullanıldığını göstermektedir. Gerçekten de ilzamlar, herhangi bir meseleye ilişkin kesinliğe ulaşmanın değil, varılan neticenin hasma kabul ettirilmesinin bir yoludur.

Râzî'nin eleştirdiği dördüncü yöntem ise kesin bilginin amaçlandığı aklı bahislerde naklî delillerin kullanımınıdır. Nitekim bunun erken dönem kelâm tartışmalarında çeşitli örneklerine rastlamak mümkündür.<sup>10</sup> Oysa naklî deliller, delâletin zannîliğinden dolayı kesin bilgi ifade etmezler. Bu tespit Râzî'nin daha sonra İbn Teymiyye tarafından da eleştirilmesine sebep olacaktır. Fakat Râzî, kelâmın varlık olmak bakımından varlığın bilgisine ulaşmayı amaçladığını, tahkik edilmeyen anlamın lafzî delâletle doğrulanmasının imkânsız olduğunu fark etmiştir. Bu, ilk bakışta zannedildiği gibi kelâmın İslâm dininin esaslarını dikkate alarak nazarî araştırma yapmasıyla çelişmemektedir. Tam aksine nazarî araştırma sürecinin doğasının dayattığı bir zorunluluktur.<sup>11</sup> Fahreddin er-Râzî'nin yönetime ilişkin değerlendirmeleri, sonraki kelâm eserlerinde eleştiriye konu olan delillerin de elenmesine yol açacaktır.

### 3. Varlık Olmak Bakımından Varlığın Bilgisine Ulaşmanın Sorunları

Fahreddin er-Râzî'nin temayüz ettiği üçüncü husus, metafizik bilginin imkânına ilişkin tartışmalarda görünür. Bu hususta da kelâm geleneğinde Fahreddin er-Râzî'ye uzanan zincirin kilit noktasında Cüveynî durur. Cüveynî yine *el-Burhân*'da nazar hakkındaki açıklamalarının ardından aklın yetersiz kalacağı meseleler bulunduğunu ileri sürmektedir. Ona göre akıl yani nazar gücü, ilâhiyyât

••••••••  
10 Fahreddin er-Râzî'nin eleştirileri için bk. *Nihâyetü'l-uhûl*, Râğıp Paşa Ktp., nr. 597, vr. 13<sup>b</sup>-16<sup>b</sup>, ayrıca bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 194-203.

11 Bu hususta bk. Ömer Türker, "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci", s. 75-92.

meselelerini hakikatleri ve özellikleriyle kuşatmaz, yalnızca genel birtakım şeylere (*umûr cümliyye*) ulaşabilir. Çünkü insan sonradanlığından ötürü sınırlı ve sonlu bir varlıktır. Sonlu olanın sonsuz olanı veya parçanın bütünü kuşatması mümkün olmadığından ilâhiyyât meselelerini tam olarak kuşatmak imkân dahilinde değildir. Fakat bu, insanın hiçbir şekilde bilgi elde edemeyeceği anlamına da gelmemektedir. İnsan doğa ötesine dair bilgi edinebilir ama onun hakikatini kuşatamaz.<sup>12</sup> Diğer deyişle, “Aklî hüküm sahibi tabii bir parça olan insanın, tabiatlar âleminin ötesini (*mâ verâi't-tabâi'*) bütünüyle kuşatması ve idrak etmesi imkânsızdır.”<sup>13</sup> Bunun sonucu olarak akıl, metafizik meselelerin çoğunluğunda olumlama ve olumsuzlama arasını kuşatmakta yetersiz kalmaktadır. Fakat bu durum, aklın kuşatabildiği meselelerde ulaştığı bilginin kesinliğini ortadan kaldırmamaktadır. Cüveynî bu kısım için “aklın insanın taşıyabileceği miktarını feyz etmesi” ifadesini kullanır ve elde edilen bilginin Meşşâf felsefenin nefis teorisini hatırlatacak şekilde bir feyz sonucu olduğunu belirtir. Ancak cisimlerin hakikatleri ve özellikleri söz konusu olduğunda Cüveynî aklın cüzîsinin tabiatların küllîsini idrak edebileceğini belirtir. Burada hayatî olan şey, “tabii özellik dediğimiz şeyin saf tabii bir mesele olmadığıdır (فليست الخاصة قضية طبيعية محضة). ‘Özellik’ dediğimiz şey, özel mahalde nefsin hâkimiyetidir. Cüzî bir aklın, nefsin hükümranlığından yetersiz kalması mümkündür.”<sup>14</sup> Cüveynî'nin cüzî akıl ifadesi, söz konusu tabii parçada bulunan bir kuvveyi dile getirmektedir. “Aklın feyzi” ifadesi ise bu kuvvenin o parçayı tabiatların bütünü veya tabiatların ötesi hakkında bilgi sahibi kılması anlamına gelmektedir. Nefis ise tabiatın bütünü söz konusu olduğunda tabii bir parça olan insandaki aklın -ki bu akıl da bir parçadır- mukabilidir ve aklın insana nispetle konumu ile nefsin tabiatın bütününe nispetle konumu aynıdır. Eğer bu açıklama doğruysa Cüveynî'nin, “Özellik, saf tabii bir mesele değildir (فليست الخاصة قضية طبيعية محضة), özel mahalde nefsin hâkimiyetidir;

••••••••••

12 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 142. Cüveynî delilin sonuç vermesinde aklın sahih olmasını yani herhangi bir hastalık ve bozulma içinde olmamasını şart koştuğu gibi aklın durup ötesine geçemeyeceği sınır tespitinde de yani nazarın veya delilin sonuç vermeyeceğini tespitinde de aynı şartı koşturmaktadır; bk. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 143.

13 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 142.

14 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 144.

cüzî bir aklın, nefsin hükümranlığından yetersiz kalması mümkündür” sözünde “nefsin hâkimiyeti” (سلطنة النفس) ifadesi, onun unsurlar âlemi için küllî akla benzer bir şey kabul ettiğini dile getirmektedir. Bu sebeple olsa gerek Cüveynî, metafizik meselelerin tam olarak kuşatılamayacağı görüşünü önce “İslâmiyyîn” kelimesiyle ifade ettiği kelâmcıların diliyle açıklar: “Hâdis olmakla nitelenen şey, sonludur ve sonsuz olanın hakikatini idrak etmesi imkânsızdır.”<sup>15</sup> Ardından “evâil” dediği düşünürlerin aynı düşünceyi şu sözlerle ifade ettiğini belirtir: “İnsanın mâkullerdeki tasarrufu, akıldan onun kaldırılabileceği kadar gelen feyizle gerçekleşir ve parçanın bütünü idrak etmesi ve aklî hükme sahip tabii parçanın tabiatlar ötesi âlemi kuşatması imkânsızdır.”<sup>16</sup> Cüveynî’nin “evâil” dediği kimseler anlaşıldığı kadarıyla İslâm öncesinde özellikle bir grup geometrici filozoftur (*mühendisün*).<sup>17</sup> Bu sebeple o, “onların sözlerinin İslâm’da yadırgansa da hakikatleri dile getirdiğini” belirtmektedir. Dahası Cüveynî, tabiata hükmeden küllî bir nefsin kuşatılamazlığından hareketle insan aklının yetersizliğinin metafizik meselelerle sınırlı kalmadığını, bizzat fiziksel dünyada da böyle bir durumun varlığını iddia etmektedir. Çünkü Cüveynî, nefis kavramına, bütün tabiatları kuşatan bir

•••••

15 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 142.

16 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 142.

17 Nitekim Fahreddin er-Râzî, metafizik bilginin imkânıyla ilgili Cüveynî’nin dile getirdiğine benzer bir görüşü bir kısım geometrici filozofa (*mühendisün*) nispet eder. O, *el-Metâlibü’l-âliye*’de “Hikmet büyüklerinden ve felsefenin önemli şahsiyetlerinden nakledildiğine göre onlar demişlerdir ki, bu meselede (yani metafizik meselelerde) ulaşılabilecek en son gaye, daha uygun ve daha lâıyk olanın alınması ve daha üstün ve daha tam olana tutunulmasıdır; çelişiğe muhtemel olmayan kesinliğin bu meselelerde elde edilmesi mümkün değildir” demektedir; bk. *el-Metâlibü’l-âliye*, I, 41. *el-Muhassal*’da ise bilgiyi intaç eden fikrin metafizik meselelerde kesin bilgi vermeyeceği görüşünü bir grup geometrici filozofa nispet etmekte ve onların şunu iddia ettiklerini belirtmektedir: “Metafizik meselelerde ulaşılabilecek en son maksat, daha uygun ve daha lâıyk olanın alınmasıdır ama kesinliğe ulaşmanın yolu yoktur”; bk. *Muhassal*, s. 41. *Muhassal*’daki cümle, *el-Metâlibü’l-âliye*’dekinin daha özet bir ifadesidir ve her iki metin de bize istidlâl yönteminin metafizik meselelerde kesinliğe ulaştırmayacağını söylemektedir. Dolayısıyla Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü’l-âliye*’de “hikmet büyükleri ve felsefenin önemli şahsiyetleri” dediği kimseleri *Muhassal*’da “bir grup geometrici” şeklinde ifade etmektedir.



tümellik veya bütünlük vermektedir. Böyle olunca insan aklının tikelliği veya parça oluşu ile nefsin tümellik veya bütünlüğü arasında kapanması neredeyse imkânsız bir mesafe oluşturmaktadır.

Metafizik alanda nazarî aklın yetersizliğine ilişkin Cüveynî'nin bu tavrı, Gazzâlî'de açıkça bir nazarî metafizik eleştirisine dönüşmüştür. Gazzâlî gerek *el-Munkız*'da gerek *İhyâ*'nın yukarıda işaret edilen ilim bahsinde gerekse *er-Risâletü'l-ledünniyye*'de fizik ötesi varlık alanına ilişkin bilginin imkân ve yöntemini tartışır. *el-Munkız*'da kelâm, metafizik ve tasavvufun genel bir değerlendirmesini yapan Gazzâlî yalnızca sûfileri eşyanın hakikatlerini tahkik seviyesinde bilen zümre olarak görür ve açıkça sûfilerin yöntemini tercih eder. *İhyâ*'da ve *er-Risâletü'l-ledünniyye*'deki ilimler tasnifinin zirvesine tasavvufu yerleştirir. Çünkü Gazzâlî tahkik edilmiş dindarlık ile metafizik arasında zımnî bir ilişki kurarak Tanrı'nın zatı, sıfatları ve âlemlle ilişkisi, nefsin mahiyeti, ölüm sonrası hayat gibi metafiziğin aslı ve fer'î meselelerinin hakiki bilgisine nazarî aklın ulaşamayacağını ve ona müşahede yöntemini izleyen muhakkik sûfilerin ulaşabileceği sonucuna varmaktadır.<sup>18</sup> Bu bağlamda Gazzâlî sadece kelâm geleneğinin değil felsefe ve tasavvuf geleneğinin verilerini de ayrıntılı olarak dikkate alır. Cüveynî'den de önce Fârâbî ve İbn Sînâ metafizik bilginin imkânı ve vukuuna ilişkin görmezden gelinemeyecek bir tartışmayı miras bırakmıştır. Her iki filozof da ruhun bilmek ve eylemek suretiyle maddî ilgilerden soyutlanarak yetkin bir aklı cevhere dönüşebileceği ilkesinden hareketle metafizik bilgiyi soyutlanmış bir filozofun veya istisnâî mizacı sayesinde genel öğretim süreçlerine ihtiyaç duymayan filozof-peygamberin soyut nefsinin tekeline vermiştir. Bu anlamda varlık olmak bakımından varlığın bilgisine ancak soyutlanmış (*tecerrüt*) bir nefis ulaşabilir. Bununla birlikte iki filozof arasında sonuçları itibariyle ciddi ayrımlara yol açabilecek vurgu farklılıkları vardır. Farklılıklar esas itibariyle dinî disiplinlerin bir ilim olup olamayacağı noktasında ortaya çıkar. Bilindiği gibi Fârâbî'ye göre kendiliğinde soyut olan ve sadece ruh tarafından idrak edilebilen mâkul bilgi, duyulur formları algılamakla sınırlı olan mütehayyile gücüne geçmediği sürece bir peygamberde dile gelen vahiy sadece nazar gücüyle anlaşılabilir. Şayet bu soyut bilgi, mütehayyile gücüne intikal ederse sıradan

.....

18 Gazzâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, s. 15-23.

insanların anlayabileceği duyusal formlarda ifade edilmiş olur. Bu durumda peygamberin tebliğ ettiği vahyi ancak hakiki bir filozof anlayabilir ve bu anlam, hakiki bir felsefeye irca edildiğinde doğru anlaşılabilir olur. Kelâm ve fıkıh gibi bir peygambere tâbi olan ümmette ortaya çıkan dinî ilimler, gerçekte peygamber gibi tecerrüt ve tahayyüle veya sadece tahayyüle sahip olan kimseler bulunmadığı zaman ortaya çıkan ve vahyi mâkul gibi algılayan insanların ürettiği disiplinlerdir. Bu sebeple de ancak toplumun varlığının devamı ve insanların yönetimi için işlevsel olabilir. Şu halde bunların pratik felsefe dahilinde mütalaa edilmesi gerekir. Bu teori, temel ilkeleri itibariyle İbn Sînâ tarafından da benimsenmiştir. İbn Sînâ da kelâmcıları metafizikçi düşünürler olarak görmez, bilakis cedelci olarak kabul eder.<sup>19</sup> Fakat İbn Sînâ, Fârâbî'nin nübüvvet teorisinde esaslı sayılabilecek bir değişiklik yapmıştır. Ona göre “Nübüvvet aklın tamamlayıcısıdır. Çünkü akıl bir şeyin varlığına veya zorunluluğuna delille ulaşamadığı durumda onun sadece mümkün olduğu sonucuna varır. Nübüvvet ise onun varlığına veya yokluğuna ayrıntılı bir şekilde vâkıf olur. Böylece akıl bilmekte yetersiz kaldığı şeyi öğrenmiş olur.”<sup>20</sup> Her ne kadar bu düşünce Fârâbî'nin de hareket noktası olan “tecerrüt” fikrine dayansa da onun nübüvvet teorisine tamamen yabancıdır. Çünkü gerçek anlamda tecerrüdün filozofun temel yöntemi olan nazar ile elde edilmeyeceğini ima eder. Hatta *et-Ta'likât* adlı eserinde nazar yoluyla şeylerin hakikatinin gerçek anlamda kavranamayacağını söyleyerek bu düşünceyi daha açık ifade eden İbn Sînâ buradan hareketle nazar yönteminin yanı sıra İslâm dünyasında sūfîlerin temsil ettiği müşahede yöntemine yani birtakım dinî pratiklerle nefsin tecerrüdüne de kapı açar.<sup>21</sup> Dolayısıyla nazar yönteminin yanı sıra metafizik bilgiye ulaşmanın bir başka yolu olduğu düşüncesini kabul eder ve *el-İşârât*'ın “makâmâtü'l-ârifin” kısmında bu kabulü açıkça dile getirir. Böylece İbn Sînâ ile birlikte filozoflar tarafından da “fikir” gücüyle metafizik bilgiye ulaşmanın zorluğu ve dinî zümreler içinde bir zümrenin yönteminin metafizik bilgiye ulaştırmaya elverişli olduğu tanınmaya başlamıştır. İbn

•••••

19 İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Mantığa Giriş*, s. 7; a.mlf., *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, II, 187-204; a.mlf., *Uyûnü'l-hikme*, s. 63-64.

20 İbn Sînâ, *Risâle ft aksâmi'l-hikme*, s. 24.

21 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 34-35; a.mlf., *İşaretler ve Tenbihler*, s. 180-204.

Sînâ'nın bu tavrının neticeleri, İbnü'l-Ekfânî'den itibaren felsefî tasnif geleneğinde açıkça görülebilir.<sup>22</sup>

Gazzâlî'nin metafizik bilginin imkâmı ve bir disiplin olarak metafiziğin meşruluğuna ilişkin tespitleri *el-Munkız*'da değerlendirdiği her üç akımın da verilerine dayalıdır. O da İbn Sînâ ve bilhassa Cüveynî gibi nazarı aklın sınırlılığına dikkat çeker. Fakat Gazzâlî bu tespitten daha İbn Sînâcı bir sonuç çıkararak Meşşâî felsefenin soyutlanma anlayışını tevarüs eder. Nasıl ki Fârâbî ve İbn Sînâ metafizik bilgiyi insanın ruhuna münhasır kılmış ve bunu soyutlanmış filozofların tekeline vermişse Gazzâlî de metafizik bilgiyi soyut ruha münhasır kılarak bunu aynı şekilde soyutlanmış sûfilerin tekeline verir. Fakat Fârâbî ve İbn Sînâ'da akıl-diğer güçler ilişkisi, varlıktaki hiyerarşik sıralanmaya dayalı zorunlu bir durum iken Gazzâlî'nin terorisinde kalp-diğer güçler ilişkisi, iradî bir ilişki olarak görünür. Zira Gazzâlî, kâdir-i muhtar tanrı anlayışından ve buna dayalı dinî düşünceden hiçbir zaman vazgeçmemiştir. Bu bağlamda Gazzâlî'nin sûfileri tecerrüt ederek metafizik bilgiye ulaşmış kimseler ve tasavvufu metafizik bir disiplin olarak takdimi, İbn Sînâ'nın da “makâmâtü'l-ârifin”deki görüşleriyle paralellik arzeder. Ancak Gazzâlî filozofların nazar gücünün imkânlarından ziyade imkânsızlıklarına ilişkin görüşlerine katılır. Bu sebeple hem Fârâbî ve İbn Sînâ gibi kelâmı bir cedel olarak görür hem de bu iki filozoftan farklı olarak nazar gücünün metafizik alanda kesinliğe ulaşamadığını düşündüğünden felsefî metafiziğin özü itibariyle kelâmı aynı derecede bulunduğunu, çünkü kelâmcıların da filozofların da hakikate ulaşamadığını düşünür. Doğrusu *Tehâfütü'l-felâsife* sebebiyle Gazzâlî'nin felsefeye öldürücü darbe vurduğu galatı meşhur olmuştur fakat onun kelâma ilişkin eleştirileri çok daha keskin ve öldürücüdür. Zira Gazzâlî kelâmı cedel saymaktadır ve kelâmcıların işinin “hakkını vermekten âciz oldukları” hakikat araştırması değil, dinin savunusu olduğu tespitinde ısrarlıdır. Bu sebeple Gazzâlî gerçekte felsefenin “temelsiz” olduğunu,<sup>23</sup> kelâmın ise “kifayetsiz” olduğunu düşünür. Eğer Fahreddin

••••••••

22 Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerinin felsefî tasnif geleneğindeki uzantıları bk. Türker, “İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, s. 533-556.

23 “Tehâfüt” kelimesi Türkçe'ye hep “tutarsızlık” şeklinde çevrilmiştir. Oysa kitap incelendiğinde Gazzâlî'nin filozofların nâdiren tutarsızlıkla nitelediği ve neredeyse bütün bahislerde onların görüşlerinin temelsiz olduğunu ☞

er-Râzî gibi kelâma yeniden yön veren ve kelâmcıların nazarı araştırmalarının her ne kadar kendi aralarındaki ilzamî ve naklî delillerle nazar gücünün sınırlarının altında kaldığı izlenimi verse de gerçekte bir hakikat araştırması olduğunu bütün bir felsefeyle karşılaştırarak ortaya koyan etkili bir şahıs çıkmasaydı kelâm ilmini önceki dönemde sahip olduğu gözde konumunu kaybedebilirdi.

Fahreddin er-Râzî *el-Metâlibü'l-âliye*'de metafizik bilginin nazar ve müşahede olmak üzere iki yolla elde edildiğini söyler ve aynı sorunu tartışan çağdaşı Şehâbeddin es-Sühreverdi'den farklı olarak<sup>24</sup> nazar yolunu kullanan metafizikçilere mütekellimleri de dahil eder. Bu sebeple İslâm'da metafizik düşüncenin tarihi, Fahreddin er-Râzî'yle birlikte yeni bir seyir kazanmıştır. Fahreddin er-Râzî o zamana kadar hiçbir filozof ve kelâmcıda görülmedik şekilde nazarı geleneklerin yani kelâmî ve felsefî görüşlerin ayrıntılı bir tahlilini yaparak *Muhassal* ve *el-Mebâhis*'te kelâmcı ve filozofların görüşlerini derinlikli bir eleştirel okumaya tâbi tutmuştur. Bu görüşleri desteklemek amacıyla söz konusu görüşleri ileri sürenlerin veya bizzat kendisinin ortaya koyduğu delilleri iki açıdan sorgulamıştır. Birincisi, Râzî'nin kendi döneminde kelâm ve felsefenin ortak yöntemi haline gelen mantık disiplinin kurallarını tatbik ederek öncüllerin beş sanat açısından değerini benzersiz ve takip edilmesi çok güç bir biçimde belirlemesi ve buradan hareketle kelâm ve felsefede öne sürülen delillerin kesinlik derecesini tayin etmesidir. Râzî'nin delillere mantık disiplininin kurallarını tatbiki sadece kıyasın formel kurallarına dayanmakla kalmaz, ayrıca önermelerin burhanî, hababî, cedelf, sofistik ve şirsiel değerlerini belirlemeyi sağlayan güçlü bir kategoriler bilgisi ile tikel disiplinler alt yapısına dayalıdır. İkincisi ise kelâm ve İbn Sînâ felsefesinin karşılıklı bir okumasından Râzî'nin bizzat kendisinin istihraç ettiği eleştirel bir teorinin tatbiki-dir. Râzî'nin kelâmcıların ve filozofların çeşitli meselelerde öne sürdükleri görüşleri eleştiri süzgecinden geçirmesine imkân veren bu eleştirel teori, esas itibariyle vücudî-ademî karşıtlığı ile mahiyet

•••••

ispatlamaya çalıştığı görülür. Ona göre kelâm ise *el-Munkız*'da söylediği gibi hakikat araştırmasına niyetlenen ama bir türlü başaramayan kifayetsiz bir disiplindir.

24 Sühreverdi, *Hikmetü'l-işrak*, I, 9-13; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I, 53-59.

kavramının parça-bütün ilişkisi bakımından ele alınmasına dayalıdır. Böylece nazarı geleneklerin ayrıntılı bir tahlilini yapan Râzî son dönem eserlerinden biri olan *el-Metâlibü'l-âliye*'de bütün kelâm ve felsefe geleneklerini etkileyen esaslı bir sonuç çıkarmıştır: Metafizik meselelere ilişkin görüş ve delillerin ayrıntılı bir tahlili, insan aklının bu meselelerde nihaî bir kesinliğe ulaşmadığını göstermektedir. Dolayısıyla metafizik alanda *evlâ* ve *elyak* olan tercih edilmelidir.

Aslında *el-Metâlibü'l-âliye*'de nazar ve müşahede yöntemlerinin imkân ve sınırlarını tartıştığını hatırlarsak Râzî'nin sadece nazar yönteminin değil, aynı zamanda müşahede yönteminin de aynı sorunla mâlûl olduğu sonucuna vardığı görülür. Kanımca Râzî'nin geldiği nokta, metafizik bilginin inkârı veya kavram ve önerme formuna aktarılıp bir disiplin haline getirilemeyeceği değildir. Aksine Râzî, metafiziğin meşruluğunu varlık, imkân, hudûs gibi apaçık kavramlar ile “Bir şey ya vardır ya da yoktur” gibi apaçık önermeler üzerine kurulmasından aldığını, ama aklın bu kavram ve önermelerden hareketle oluşturduğu akıl yürütmelerin tek bir seyir izlemediğini farketmiştir. Bu tespit Râzî'nin en büyük başarısı, herhangi bir meseleye ilişkin psikolojik bir durum olarak kesinlik ve itminan hissi ile akıl yürütmenin kendinde burhanî oluşunu ayırt etmesidir. Sonradan çokça eleştirilmesine de sebep olan bu farkındalık, Râzî'ye her bir görüş hakkında mantıken kusursuz ama burhanîlik şartlarını taşımadığı için yanlış olan deliller serdetme imkânı vermiştir. Mantıken kusursuz olmak tamamen formel olarak tespit edilebilir iken burhanîlik şartlarını taşımak, önermelerin yüklemeleriyle konuları arasındaki ilişkinin mahiyet teorisi açısından belirlenmesini gerektirir. Râzî, duyu algılarına konu olmayan ve tamamen istidlallerle bildiğimiz mevcutlar söz konusu olduğunda mahiyet teorisinin kusursuz bir şekilde uygulanamadığını, yani yüklemelerin konu için varlığının önemli ölçüde varlık tespiti düzeyinde kaldığını açıkça görmüştür.

Bu sebeple Râzî bedîhî kavramlardan yapılan akıl yürütmelerin tıpkı tikel ilimlerde olduğu gibi “tikel mahiyetin doğrudan bir araştırmasını veya akli müşahedesini gerektiren” durumlarda hiçbir işe yaramadığını ve yalnızca mukabil görüşlerin eşit derecede kanıtlanabilir sonuçlara ulaştırdığını farketmiştir. Böylece o, daha önce Cüveynî'nin sadece yöntem düzeyinde yaptığı tespitleri metafiziğin

alt meselelerinde açık seçik ortaya koymuştur. Bu sebeple Râzî'nin bir görüşün tercihe şayan olmasıyla o görüşü destekleyen delillerin formel değerini sağ duyuya aykırı bir şekilde değerlendirdiği sıklıkla görülür: O, uzun uzadıya delillerle desteklediği bir görüşü iki cümleyle reddedebilir. Bununla birlikte Râzî genel bir yöntem olarak kelâm ve felsefenin temel meselelerini Kant'ın antinomilerini andırarak şekilde vazetmiştir: Her bir meseleye ilişkin aynı değerde olduğu düşünülebilecek bir deliller dizisi inşası. Delilin cedelî gücüyle, delillendirilen görüşün doğruluğu arasında herhangi bir ilişki bulunmadığı, o döneme kadar hiçbir eserde Râzî'nin eserlerinde görüldüğü kadar açıklıkla görülmez.

Eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla Râzî, metafizik meselelere ilişkin bilgi ister filozofların düşündüğü gibi ruhun akli bir cevher olduğuna isterse Ehl-i sünnet kelâmcılarının düşündüğü gibi nazar sonucunda Allah'ın yaratmasına dayansın, metafiziğin esas itibariyle akıl yürütmenin kusursuzlaştırılmasıyla doğruluğu idrak edilebilecek kısmı ile birikimsel olarak gelişen ve tek tek filozof ve kelâmcıların katkılarıyla süreç içinde burhanleşen kısmını ayırtmıştır. Bedâhetin bulunduğu kısmı metafiziğin varlığını meşrulaştıran ve bir ilim olarak tesisini mümkün kılan kısım olarak görürken, değişime açık ve dolayısıyla da tarihsel kısmı, tamamlayıcı alan olarak görmüştür. Bu sebeple Râzî, metafizik metinlerine tarihçiliği taşıyan ve bir disiplin olarak metafiziğin tarihsel süreçte yetkinleşmeye elverişli alan olduğunu ortaya koyan ilk düşünürdür. *el-Metâlibü'l-âliye*'de yönetime ilişkin değerlendirmeleri göz önüne alınacak olursa Râzî felsefe ve tasavvuftaki tecerrüt düşüncesinin de metafiziğin bu yapısını değiştirmedini düşünmektedir. Bu bağlamda Râzî, Kant'ın metafiziğin temelsizliğini göstermek için yaptığı mukabil akıl yürütmelerin neredeyse aynılarını ama niceliksel olarak kıyaslanamayacak miktarını, metafizik düşüncenin geliştirilebilirliğini göstermek için kullanır.

Râzî'nin bu yöntemi, sonraki dönemde iki önemli sonuca yol açmıştır. Birincisi felsefî ve kelâmî görüşlerin ayrımı devam etmekle birlikte nazari düşünce gelenekleri arasında zümre ayrımının ortadan kalkmasıdır. Çünkü anlaşıldığı kadarıyla Râzî, Gazzâlî'ye benzer şekilde bütün bir felsefe ve kelâm mesaisinin sonucu olarak bilgi de tümelliğin imkânını sorgulayıp filozof ve kelâmcıların arasında

gerçek bir zümre ayrışmasının bulunmadığı sonucuna varmıştır. Bu sebeple Râzî sonrasında metafizik, aklın bir imkân sahası olarak görülüp kelâmî ve felsefî görüşlerin birlikte tartışılacağı ortak bir üretim alanına dönüşmüştür. İkincisi, bir mesele hakkındaki delillerin diyalektik gücüyle delillendirilen görüşün doğruluğu arasında ilişki bulunmadığı düşüncesinin, Râzî'nin eserlerinden hareketle onun takipçileri tarafından yöntemleştirilmesidir. Aslında İbn Haldûn'un muhtemelen Râzî'nin eserlerinde farkedip "Delilin yanlışlığı medlûlün yanlışlığını gerektirmez" cümlesiyle ifade ederek bu görüşün aksini son derece yanlış bir şekilde mütekaddimîn kelâmının tamamına mal ettiği ilke budur. Gerçekte bu, bir kısım Mu'tezilîler hariç, önceki kelâmcılar tarafından da böyle kabul ediliyordu. Hatta bazı Mu'tezilî düşünürler, "Aklen bir zorunlu varlığı ispatlasak bile onun dışta bulunduğunu göstermek için ilâve deliller gerekir" diyerek aklın işleyişiyle dış dünyanın akıla mutabakatı arasında kesin bir ayırım dahi yapmıştır.<sup>25</sup> Râzî'nin yeniliği, bu düşüncüyü kendisi tarafından istihraç edilen yöntemlerle desteklemesi ve bütün kelâm ve felsefe meselelerinde uygulaması olmuştur. Böylece Râzî felsefî ve kelâmî kabullerin zorunlu sonuçlarını takip ederek felsefe ve kelâmın gücü ve sınırlarına ilişkin herhangi bir filozof veya kelâmcının müstağni kalamayacağı tespitler yapmıştır.

Metafizik meselelere ilişkin delillerin sorunlarına ve kimi görüşlerin nazar yoluyla tahkikini yapmanın "müteazzir" oluşuna rağmen Râzî ve takipçileri metafiziğin ve kelâmın bir disiplin olarak varlıklarını sürdürebileceğini düşündüler. Çünkü metafiziğin de kelâmın da nihaî gayesi Tanrı bilgisine ulaşmaktı. Her iki disiplinin de konusu olan "mevcut olmak bakımından mevcut" ancak Tanrı bilindiği zaman kavranacak bir şeydir. Kelâm açısından bu bilgi ise hem Peygamber tarafından hem genel kavramların bedâheti tarafından garanti ediliyordu. Bu bağlamda Gazzâlî'nin kelâm hakkındaki olumsuz tespitleri her ne kadar Fahreddin er-Râzî'nin etkisiyle kelâmcılar tarafından takip edilmemişse de kelâm-felsefe ilişkisine dair görüşleri yine Fahreddin er-Râzî'nin *Muhassal* ve *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* adlı eserlerinde karşılık bularak kelâm tarihini derinden etkilemiştir. Fahreddin er-Râzî sadece kelâmı yeniden düzenlemekle kalmamış aynı zamanda İbn Sînâ'da en güçlü ifadesini bulan

.....

25 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 287.

Meşşâî felsefeyi yeni bir tertibe sokarak sistemleştirmiştir. Bu sebeple Râzî sonrasında onun düşüncelerinden bağımsız bir kelâm ve felsefe geleneği yoktur ve Râzî dikkate alınmadan XII. yüzyıl sonrasındaki kelâm ve felsefenin tarihini kavramak imkânsızdır. Felsefe ve kelâm eserleri onun sorduğu sorularla şekillenmiş ve *Hidâyetü'l-hikme*, *Hikmetü'l-ayn*, *el-Mevâkif*, *el-Makâsîd* ve bunların meşhur şerhleri gibi XIX. yüzyıla kadar etkisini sürdüren kelâm ve felsefenin yeni klasikleri Râzî'nin yaklaşımını benimseyen düşünürler tarafından kaleme alınmıştır.



## Bibliyografya

- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2010.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb, Devha: Câmîatu Katar, 1399/1978.
- Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1403/1983.
- ....., *el-İktisâd fi'l-i'tikâd: İtikadda Orta Yol*, nşr. ve trc. Osman Demir, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- ....., *el-Münkız mine'd-dalâl, Mecmûatü resâili İmâm el-Gazzâlî* içinde, nşr. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dârü'l-mektebeti'l-ilmiyye, 1409/1988.
- ....., *er-Risâletü'l-ledünniyye*, nşr. Muhyiddin el-Kürdî el-Ezherî, Kahire : Matbaatü Kürdistan el-ilmiyye, 1328.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât: İşaretler ve Tenbihler*, trc. Ali Durusoy v.dğr., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- ....., *Kitâbü'ş-Şifâ: Mantığa Giriş, Medhal*, trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- ....., *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- ....., *Risâle fi aksâmi'l-hikme: İbn Sînâ'da İlimler Tasnifi*, haz. Halide Yenen (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2001.
- ....., *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kum: Mektebetü'l-i'lâmi'l-İslâmî, ts.
- ....., *Uyûnü'l-hikme*, nşr. Muvaffak Fevzî el-Cebr, Dımaşk: Dârü'l-yenâbî, 1996, s. 63-64.
- İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, Riyad 1981.

- Râzî, Fahreddin, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.
- ....., *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, ts.
- ....., *Nihâyetü'l-ukûl*, Râgıb Paşa Ktp., nr. 597.
- Sühreverdî, Şehâbeddin, *Hikmetü'l-işrâk*, nşr. Henry Corbin, Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-ı İnsanî ve Mutâleât-ı Ferhengî, 1373.
- Türker, Ömer, "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *İstanbul Sosyoloji Dergisi*, 3. dizi, sy. 22 (2011), s. 533-556.
- ....., "Kelamın Metafizikleşme Süreci", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, XII/23 (2007), s. 75-92.