

İSLÂM FELSEFESİ

TARİH ve PROBLEMLER

editör

M. Cüneyt Kaya



Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

Yayın No. 621

İSAM Yayınları 152

İlmî Araştırmalar Dizisi 63

© Her hakkı mahfuzdur.

İSLÂM FELSEFESİ -Tarih ve Problemler-
editör

M. Cüneyt Kaya



TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)

tarafından yayına hazırlanmıştır.

İcadiye-Bağlarbaşı Cad. 40 Üsküdar/İstanbul

Tel. 0216. 474 0850

www.isam.org.tr yayin@isam.org.tr

Bu kitap

İSAM Yönetim Kurulunun 21.10.2011 tarih

ve 2011/19 sayılı kararıyla basılmıştır.

Birinci Basım: Ekim 2013

Altıncı Basım: Eylül 2018

ISBN 978-975-389-862-1

Basım, Yayın ve Dağıtım

TDV Yayın Matbaacılık ve Tic. İşl.

Serhat Mah. Alınteri Bulvarı 1256. Sokak No. 11

Yenimahalle/Ankara

Tel. 0312. 354 91 31 Faks. 0312. 354 91 32

bilgi@diyanetvakfiyayin.com.tr

Sertifika No. 15402



İslâm felsefesi -tarih ve problemler- / M. Cüneyt Kaya (ed.). – 6. bs. – Ankara :

Türkiye Diyanet Vakfı, 2018.

879 s. ; hrt. ; 24 cm. – (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları ; 621. İSAM Yayınları ;

152 . İlmî Araştırmalar Dizisi ; 63)

Dizin ve kaynakça var.

ISBN 978-975-389-862-1

13

FAHREDDİN ER-RÂZÎ: KÜLLÎ PERSPEKTİFLER ARASINDA

Eşref Altaş

İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Fahreddin er-Râzî'yi (ö. 606/1210) İbn Sînâ (ö. 428/1037) sonrası İslâm düşüncesinin pek çok noktada istikametini belirleyen isim olarak nitelemek yanlış olmayacaktır. Onun İslâm felsefesi açısından önemi, İbn Sînâ felsefesine yönelttiği eleştiriler dolayısıyladır ve bu eleştiriler, İslâm düşüncesinin üç ana damarı, yani kelâm, felsefe ve tasavvuf açısından farklı sonuçlar doğurmuştur. Kelâm kendi içindeki yöntem eleştirilerini ikmal ederek mantıkî kıyası kabul etmiş, tertibini ve içeriğini felsefî *mebhasları* da (*mebâhis*) içerecek şekilde düzenleyerek kendini *küllî bir ilim* olarak tanımlamıştır. Felsefe, kelâmla birlikte medreselerde okutularak İslâm düşüncesinin merkezine yerleşmiş, bağımsız bir zümre olarak varlığını sürdüremese de özellikle İbn Sînâ'nın eserleri ve felsefesinin yeniden üretimi yoluyla tedris edilmeye devam etmiştir. Râzî'nin felsefe ve kelâm konularını *tahkîke* imkân veren sisteminin *muhakkikler* tarafından sonraki yüzyıllarda takip edilmiş olması, *tehâfût* odaklı okumalar yoluyla klasik sonrası dönemde İslâm felsefesinin derin bir sessizliğe gömüldüğü, taklide düştüğü ve kendini tekrarladığı şeklindeki oryantalist iddiaları İslâm felsefesi tarihi açısından anlamsızlaştırmaktadır. Râzî'nin İslâm fırkalarına dahil ederek haklarındaki meşruiyet tartışmalarını sonlandırdığı irfan

ehli ise onun kelâmında yaptığını tasavvufa uygulayarak felsefenin imkânlarını kullanmak suretiyle tasavvufu *küllî bir disiplin* haline getirme yolunda büyük bir mesafe kat etmişlerdir.

Râzî'nin Hayatı ve Eserleri: Küllî Perspektifler Arasında Bir Yolculuk

Fahreddin er-Râzî, 25 Ramazan 544 (25 Ocak 1150) yılında Rey'de doğdu.¹ Râzî'nin bizzat zikrettiği hoca silsilesi, Rey hatibi babası Ziyâeddin Ömer'den (ö. 559/1164) başlayarak usul ilimlerinde özellikle Eş'arî, furû ilimlerde ise özellikle Şâfiî mezhebine mensup âlimlerden müteşekkildir. Râzî, her iki silsilede de Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) adına yer vermese de² hem babası hem Nişâbur'daki hocası Kemâleddin es-Simnânî'nin (ö. 575/1179) Gazzâlî çizgisine mensup âlimler olduğu bilinmektedir.³ Râzî eğitimini Rey, Nişâbur, Merâğa, Merend gibi Irak Selçuklularının hüküm sürdüğü Horasan ve Azerbaycan şehirlerinde tamamladı.⁴ Felsefî birikiminin oluşmasında kelâm ve felsefe alanında kendi zamanının üstadı Mecdüddin el-Cîlî'nin (ö. 584/1188) büyük etkisi oldu, zira Râzî, Cîlî'den Rey'de Antik-Helenistik dönemden İslâm dünyasına intikal eden felsefî-bilimsel birikimi (*ulûmü'l-evâil*) ve İbn Sînâ felsefesini öğrendi.⁵ Cîlî'nin davetiyle gittiği Merâğa'da⁶ ve Merend'de fıkıh tahsilinden sonra kendi kendine mantık, fizik ve metafizik üzerine çalıştı.⁷ Felsefenin alt dalı durumundaki tıp ve astroloji gibi alanlarda da araştırmalar yaptı.⁸

Râzî ilmfî kariyerinin başında *el-İşâre*, *er-Risâletü'l-me'âdiyye* gibi Eş'arî geleneğe sıkı sıkıya bağlı küçük kelâm kitapları yazdı. Bu eserlerini Hârizmşâh Sultan Tekiş'e (slt. 569-596/1172-1200) sunduğu *es-Sırru'l-mektûm* ve *el-İhtiyârâtü'l-Alâiyye* gibi astroloji kitaplarıyla bir ilimler ansiklopedisi olan *Câmi'u'l-ülûm* takip etti. Râzî, bazı eserlerinde hayatının ilk döneminde bütün dikkatini kelâm

•••••

1 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, IV, 252.

2 Râzî, *Tahsil*, vr. 2^{a-b}; a.mlf., *er-Riyâz*, s.174-185.

3 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, VIII, 86.

4 Griffel, "On Fakhr al-Dîn al-Râzî's Life", s. 315-324.

5 İbnü'l-Kiftî, *Târîhu'l-hükemâ'*, s. 291.

6 İbnü's-Şa'âr, *Uküdü'l-cümân*, VI, 107.

7 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 462.

8 İbnü'l-Kiftî, *Târîhu'l-hükemâ'*, s. 292.

tahsili ile felsefenin reddine verdiğini belirtmektedir ki⁹ bu gayret ilmi planda meyvelerini kısa süre içinde vermiştir. Felsefeyi ret amacıyla *Cevâbâtü'l-mesâilü'l-Buhâriyye*, *el-Beyân ve'l-burhân*, *el-Mebâhisü'l-imâdiyye* ve *Tehzîbü'd-delâil* gibi bir dizi kitap kaleme aldı. Tıp, geometri, astroloji, simya ve firâset gibi felsefenin alt dalları da dahil olmak üzere, felsefenin tetkiki ve tenkidi açısından onun en verimli olduğu dönem, Sadreddin es-Serahsî (ö. 622/1225'ten sonra), İmâdüddin Müeyyed Ay-apa ve Ebû'l-Meâlî Süheyl b. Azîz el-Müstevfî gibi Horasan bölgesi vezirlerinin teşvikleriyle¹⁰ farklı ilim dallarına dair muhalled eserlerini yazdığı 570/1174 ile 580/1184 yılları arasındaki dönemidir.

Râzî'nin bu dönemde yazdığı *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye* ve *el-Mûlahhas fi'l-mantık ve'l-hikme* adlı eserleri esasen İbn Sînâ'nın muhtelif eserlerine dağılmış görüşlerinin yeniden tertibi, tetkiki ve tenkidini muhtevirdir. Bu eserlerin tertibi, hem felsefenin amelî ve nazarî şeklindeki temel tasnifinden hem de müttekaddimînün müttekâmil devir kelâm eserlerinin nazariyyât, ilahiyyât, nübüvvet ve sem'îyyât şeklindeki tertibinden farklıdır. Bununla birlikte Râzî sonrası düşünürlerin aynı metinlerde hem felsefe ve hem kelâmın meselelerini tartışabilmelerine imkân vermiştir. Râzî'nin *Muhassal*'da filozoflara atfettiği varlık anlayışına dayanan bu tertip, *el-Mebâhis* ve *el-Mûlahhas* esas alınarak bir tablo halinde şöyle gösterilebilir:

<i>el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye</i> ve <i>el-Mûlahhas</i>			
Mantık ve Nazar Bahisleri* *(<i>el-Mûlahhas</i> ve <i>Muhassal</i> 'da)	Birinci Kitap: Genel Kavramlar (<i>el-Umûru'l-âmme</i>) Varlık-yokluk-mahiyet Birlik-çokluk Zorunluluk- imkân-imkânsızlık Kıdem ve hudüs	İkinci Kitap: Cevher ve Arazların Hükümleri Birinci Cümle: Arazların Ahkâmı 1. Fen: Nicelik: Sonlu, sonsuz, çizgi, satır ve cisim, mekânın gerçekliği, yönler, merkez, muhit. 2. Fen: Nitelik: Duyular, duygular. 3. Fen: Nisbet Kategorileri: İzafet, durum, nerede, ne zaman, sahiplik, etki ve edilgi. 4. Fen: İletler ve mâlûlleri: Fâil, maddî, sîrî, gât sebepler. 5. Fen: Hareket ve zaman İkinci Cümle: Cevher 1. Fen: Cisimler: Basit ve bileşik cisimlerdeki etkileşimler, unsurlar, oluşlar. 2. Fen: Nefis 3. Fen: Akıl (Soyut Cevherler)	Üçüncü Kitap: İlahiyyât Allah'ın Zâtı Allah'ın Sıfatları Allah'ın Fiilleri Nübüvvet İmâmet ve meâd* *(<i>Muhassal</i> 'da)

••••••••••

9 Râzî, *İ'tikâdât*, s. 91; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât: Mantık*, I, 2.

10 Eşkiveri, *Mahbûbü'l-kulûb*, II, 415.

Râzî sonrası nazar-istidlâl ehlinin araştırma meselelerini içeren bu tertibiyle *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*; Nasîruddin et-Tüsî'nin (ö. 672/1274) *Tecrîdü'l-i'tikâd*, Urmevî'nin (ö. 682/1283) *Metâli'u'l-envâr*, Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Tavâli'u'l-envâr*, Semerkandî'nin (ö. XIII. yüzyılın sonu) *es-Sahâifü'l-ilâhiyye* isimli eserleri gibi Şîfî, Eş'arî ve Mâtürîdî mezheplerine mensup birçok müellifin eserleri yanında müteahhir dönem kelâmının ana eserleri durumundaki Cürçânî'nin (816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf* ve Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Makâsîd*'inin konu tertibi, usul ve meseleler açısından takip ettiği klasik eseri haline gelmiştir.

Râzî, felsefî eserlerini telif ettiği dönemde tıp konusunda *Şerhu'l-Kânûn*'u; mantık metinleri *el-Âyâtü'l-beyyinât* ve *el-Mantiku'l-kebîr*'den sonra, İbn Sînâ eleştirilerinin zirveye ulaştığı *Şerhu'l-İşârât*'ı yazmıştır. Doğu'da İslâm düşüncesinin İbn Sînâ felsefesi ve özellikle *el-İşârât* şerhleri üzerinden devam etmesinde *Şerhu'l-İşârât*'ın payı, başka bir metinle kıyaslanmayacak kadar büyüktür. Râzî yine bu dönemde fıkıh usulüne dair *el-Mahsûl fî usûli'l-fıkh* ile kelâmî delilleri sorgulayan *Nihâyetü'l-ukûl* ve *Muhassal* adlı eserlerini yazdı.

Râzî orta yaşlarından itibaren hâmi arayışları için Hârizm ve Mâverâünnehir bölgelerine yolculuklar yaptı. Daha sonra Gurlu Emîr Bahâeddin Sâm b. Muhammed'in (slt. 588/1192-602/1206) himayesinde Bâmiyân'da, 596/1199 yılından itibaren Sultan Gıyâseddin Muhammed'in (slt. 558/1163-599/1203) himayesinde Herat'ta ikamet etti. Sultan Şehâbeddin (Muizzüddin Muhammed) (slt. 599-602) ile birlikte Hint beldelerine yapılan seferlere katıldı. 603/1206'dan ölümüne kadar Hârizmşah Sultanı Alâeddin Muhammed b. Tekiş'in (slt. 596-1117/1200-1220) himâyesinde Hârizm ülkesinde Gürgenç'te ve Herat'ta yaşayan Râzî¹¹ 1 Şevval 606/29 Mart 1210 Pazartesi Herat'ta vefat etti.¹²

Râzî hayatının son döneminde kazâ ve kader, yaratılış ve diriliş gibi belirli konulara münhasır birçok risâle kaleme aldıysa da bu dönemde onun bütün dikkatinin ahlâkî konulara ve Kur'an'ı tefsir etmeye yöneldiği söylenebilir. Hayatının son on beş yılını verdiği şaheseri *et-Tefsîrû'l-kebîr*'le paralel onlarca kitap ortaya çıktı. Hem

•••••

11 Griffel, "On Fakhr al-Dîn al-Râzî's Life", tür. yer.

12 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 466.

kendi düşünce gelişimini ifade eden hem İslâm kelâm ve düşünce tarihi için önemli veriler sunan *Münâzarât fî bilâdi Mâverâinnehr, Münâzarât ma'a'n- Nasârâ, Tahsilü'l-hakk, er-Riyâzü'l-mûnika, İ'tikâdâtü fırakî'l-müslimîn ve'l-müşrikîn, Menâkibü'l-İmâm eş-Şâfi'î* gibi eserler yazdı. *Esrârü't-tenzil*'i İslâm'ın inanç, ibadet ve ahlâk konularını içeren bir eser olarak tasarladıysa da bitiremedi. *Me'âlim*'i de benzer bir içeriği kelâm ve fıkha uygulamak üzere kaleme aldı. *el-Erba'în ve el-Hamsûn* gibi eserlerle kelâmî öğretilerle bir forma sokmaya çalışan Râzî, *el-Berâhînü'l-bahâiyye, el-Letâifü'l-gıyâsiyye* gibi bazı eserlerini Gurlu sultanlar için Farsça olarak yayınladı. *en-Nefs ve'r-rûh, Aksâmü'l-lezzât, İsbâtü'n-nefs* ve başka bazı küçük risâlelerinde akli nefsin metafiziğine yoğunlaşan Râzî, *Levâmî'u'l-beyyinât şerhu esmâillâhi teâlâ ve's-sfât ve Esâsü't-takdîs* gibi Allah'ın isim ve sıfatlarını ele alan eserlerini ya hükümdarlara ithaf etti ya da onlardan gelen siparişler üzerine kaleme aldı. Bu eserlerden biri de Râzî'nin, girişinde öğretilerine tamamıyla muhalif olduğunu belirttiği İbn Sînâ'nın *Uyûnü'l-hikme* adlı eserine yazdığı şerhtir. Onun en önemli eserlerinden biri kuşkusuz, felsefî meseleleri de içeren ve müteahhir dönem kelâmının müşahhas hale geldiği *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*'dir.

Râzî, çağındaki dinî-felsefî *nazar* ya da dinî-felsefî *riyâzet* yöntemlerini kullanan küllî perspektiflerin dördüyle de doğrudan temas etti. Mensup olduğu Eş'arî ve Şâfiî mezhepleri dışında çağındaki diğer mezheplerin müntesipleriyle münazaralarda bulundu. Buhara ve Sermerkant'ta Nüreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184) gibi Mâtürîdî-Hanefî âlimlerle, Hârizm'de Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) Mu'tezilî-Hanefî öğrencileriyle,¹³ Herat'ta Kerrâmî âlim İbnü'l-Kudve'yle fikhî ve kelâmî konularda münazaralarda bulundu.¹⁴ Rey'de Mahmûd el-Himmisî (ö. 585/1189) gibi Şiî-İsnâşerî âlimlerle imâmet konusunda tartıştı.¹⁵ Haşevîler'le tartışmaları neticesinde iftiraya uğradı,¹⁶ derslerini takip eden Şiî-Bâtınî Alamut fedailerinden tarafından tehdit edildi.¹⁷ İrfanî-Ekberî geleneğin kurucusu İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), büyük sûfî Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî (ö. 602/1234) ve daha başka sûfîlerle

•••••

13 Râzî, *Münâzarât*, tür. yer.

14 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, X, 262.

15 Râzî, *et-Tefstr*, VIII, 89-90; a.mlf., *er-Riyâz*, s. 403 vd.

16 Safedî, *el-Vâfî*, IV, 176.

17 Reşidüddin Fazlullah, *Câmi'u't-tevârih*, s. 170-173.

mektuplaştı.¹⁸ Necmeddin el-Kübrâ'nın (ö. 618/1221) tasavvufa intisabını sağlayan sûfî Baba Ferec ile Tebrîz'de,¹⁹ Necmeddin el-Kübrâ ile Hârizm'de *nazar* ve *keşf* yöntemlerinin hakikate ulaştırmadaki rollerine dair sohbetler etti.²⁰ Türk illerine ve Hint ülkelerine seyahat edip diğer din müntesiplerinin tanrı inançlarını gözlemledi,²¹ yahudi ve hıristiyan din adamlarıyla münazaralarda bulundu.²²

Râzî'nin hayatının müteahhir dönem İslâm düşünce tarihinde hakikate ulaştırdığı düşünülen yolların kesişim noktasında geçtiği söylenebilir. O, kelâm kadar felsefe de tahsil etmiş olsa da, felsefe eğitiminin kaynakları hakkında ketum davranmasıyla dikkat çekmektedir. Bununla birlikte felsefî birikiminin oluşmasında Cîlî'nin etkili olduğu söylenebilir.²³ Râzî gibi İshrâkî felsefenin pîri Şehâbeddin es-Sühreverdî de (ö. 587/1191) Merâğa'da Cîlî'den ders almıştı. Şehrezûrî'nin (ö. 687/1288) rivayetine göre Râzî ve Sühreverdî birbirlerinin ilmi istidatları hakkında fikir yürütebilecek kadar tanışıyorlardı.²⁴ Râzî, İbn Sînâcı tedrisat geleneğinin de bir müntesibiydi; bu geleneğin temel metni *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ı İbn Sînâ takipçisi Şerefeddin el-Mes'ûdî'den (ö. 585/1189 ile 590/1194 arası) okumuş ve Kutbuddin el-Mısırî (ö. 618/1221) gibi bazı öğrencilerine de okutmuştu.²⁵ Râzî'nin *el-Mebâhis*, *el-Mûlahhas* ve *Şerhu'l-İşârât* gibi eserleri, daha kırk yaşına varmadan, daha sonra kendisiyle Mâverâünnehir'de münazaralarda bulunduğu Ferîd el-Gilânî (ö. ykl. 590/1194) gibi âlimler tarafından tetkik edilip öğrencilerine okutulmak suretiyle felsefî tedrisatın bir parçası haline getirildi.²⁶ Kutbuddin el-Mısırî ve Şemsüddin Hüsrevşâhî (ö. 652/1254) gibi öğrencileri onun vefatından sonra İbn Sînâ metinlerini okuttular.²⁷ Râzî, Esîrüddin el-Ebherî (ö. 663/1265), Necmeddin el-Kâtibî (ö. 675/1277) ve

•••••

18 Kaplan, "Baha Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri", s. 323.

19 Âl-i Dâvûd, "İmam Fahr-i Râzî der Tebrîz", s. 50-57.

20 Pürcevâdî, "Râbitâ-ı Fahr-i Râzî bâ-Meşâyih-i Sûfiyye", s. 29-80.

21 Râzî, *et-Tefsîr*, XVIII, 11; a.mlf., *el-Metâlib*, VII, 389-391.

22 Râzî, *et-Tefsîr*, VIII, 86 vd.

23 İbnü'l-Kiftî, *Târîhu'l-hükemâ'*, s. 291.

24 Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, s. 381.

25 Safedî, *el-Vâfî*, II, 101.

26 Râzî, *Münâzarât*, s. 60.

27 İbnü'l-İbrî, *Târîh*, s. 445; Safedî, *el-Vâfî*, II, 101.

Nasrûddin et-Tûsî gibi İbn Sînâcı düşünürlerin de hoca silsilelerinde yer almaktadır.²⁸

Râzî'nin Yöntem Eleştirileri ve Küllî Yöntemlerin Tasnifi

İbn Sînâ burhân yöntemine sahip metafiziği, var olması bakımından varlığı ve en genel eklentilerini (*levâhık*) konu edinen, bilimlere ilkelerini veren, en uzak sebepleri inceleyen küllî ilim olarak tasvir ederken, “var olmak bakımından varlık” hakkında konuşmaları açısından cedel ve safsata ile metafizik arasında bir ortaklık bulunduğunu belirtir. Fakat ona göre metafizik, zan ifade eden meşhur öncülleri kullanan cedelden kesinlik bakımından, mugâlataya dayanan ve hakikat peşinde olmayan safsatadan ise amacı bakımından ayrılmaktadır.²⁹

İbn Sînâ'nın vefatından sonra yaklaşık iki yüzyıl içinde kelâm ve tasavvuf da tıpkı İbn Sînâ'nın metafiziği gibi varolmak bakımından varlığı konu edindiklerini ve hakikati amaçladıklarını belirtmişlerdir. Kelâm ve tasavvufun metafizik gibi küllî bir ilim oldukları iddiasında İbn Sînâ felsefesinin *el-İşârât*'taki perspektifi ile Gazzâlî'nin büyük etkisinin olduğu söylenebilir. Bu süreçte müteahhir dönemin kurucu otoritelerinden biri (*el-imâm*) olarak Râzî'nin işlevi ise iki yönlüdür; i) Var olmak bakımından varlığı araştıran küllî ilimlerin üzerinde yürüyeceği bir yol olarak küllî bir ilmin konu ve meselelerini tertip ederek standart bir araştırma alanı belirlemek, ii) Bu ilimlerin yöntemlerini tasnif etmek suretiyle meşruiyetlerini ifade etmek. Yukarıda geçtiği üzere konu ve meselelerin tertibinde *el-Mebâhis*, yöntemlerin tasnifi ve dolayısıyla küllî ilimlerin hakikate ulaşma yolunda meşruiyetlerinin tespitinde ise *el-Metâlib* önemli bir fonksiyon icra etmiştir. *el-Metâlib*'deki küllî ilimlerin yöntemlerinin temelde ikiye indirgenebileceği tespiti, sonraki *muhakkiklere*, İslâm düşüncesinin bütün ana damarlarını kuşatan tasnifler yapma imkânı vermiştir.³⁰ Meselâ Cürcânî, *el-İşârât*'ın “Makâmâtü'l-ârifin” bölümünün şerhine atıf yaparak Râzî'nin yöntemler tasnifinden ve bu yöntemlerin ulaşmak istedikleri “nâtık nefsin amelî

•••••

28 İbnü'l-İbrî, *Târîh*, s. 445; Arıcı, *Necmeddin el-Kâtibî*, s. 23; Safedî, *el-Vâfi*, II, 101.

29 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 11-14.

30 Râzî, *el-Metâlib*, I, 53.

ve nazarî istikmâli” şeklindeki gaye fikrinden hareketle, Allah’ın kemal sıfatlarını ve fiillerini, *mebde’* ve *me’âd* itibariyle bilmenin en büyük saadet olduğunu, bunun ise iki yoldan gerçekleşeceğini belirtmektedir: i) Nazar ve istidlâl, ii) Riyâzet ve mücâhede. Birinci yöntemi benimseyenler aynı zamanda bir peygamberin yolunu izliyorlarsa Cürcânî’ye göre “kelâmcı”, izlemiyorlarsa “Meşşâî filozof”tur. İkinci yol olan riyâzet ve mücâhedenin ise İslâm’ın öngördüğü sınırlar dâhilinde olması durumunda bunu gerçekleştiren “şeriatı izleyen (*müteşerri’*) sûfi”, riyâzet ve mücâhede yöntemini İslâm’la sınırlandırmayan ise “İşrâkî filozof”tur.³¹ Cürcânî’ye uzanan bu formülasyonun nasıl gerçekleştiğini anlamak için Râzî’nin bu meseleyi nasıl ele aldığına biraz daha yakından bakmak yerinde olacaktır.

Genellikle kelâmın “mütেকaddimîn” ve “müteahhirîn” şeklinde iki ana döneme ayrılmasında, Gazzâlî dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Bu ayırım noktasının tespitinde ise nazar ve istidlâlin değişimine dair değerlendirmeler öne çıkmaktadır. Zira nazar ve istidlâlin *temsili* esas alan yöntemleri, Cüveynî (ö. 478/1085) ve onun öğrencisi Gazzâlî gibi bizzat mütেকellimler tarafından eleştirilmiştir. Cüveynî, gâibin şâhide kıyasının kâdir-i mutlak bir Tanrı tasavvuruna ulaştırmadaki yetersizliğini dile getirmiş,³² Gazzâlî ise orta terimde ifade edilen illeti araştırmadan gâibin şâhide kıyası şeklindeki benzerlik ilkesine (*mümâselet*) dayanarak yapılan kelâmî-fikhî kıyasla (*temsil* ya da *analoji*) kesin kanıtlamanın mümkün olmadığını, kelâmî kıyasın içerik açısından da meşhur önermelere dayanması nedeniyle bu tür bir kıyastan zarurî ve yakînî bilgilerin elde edilemeyeceğini ifade etmiştir.³³ Mütেকaddim dönem kelâmının içeriğinden ziyade yöntemine yönelik eleştirileri Gazzâlî’yi, bir yandan mevcut kelâmın yöntem noktasındaki yetersizliğini aşmak için mantığı dinî ilimlerin yöntemi haline getirmeye, diğer yandan da “hak yolu”nu muhafaza için filozoflarla ve diğer bid’atçı akımlarla epistemolojik yapısı mantıkla güçlendirilmiş bu yeni kelâmı kullanarak etkin bir şekilde mücadele etmeye yöneltmiştir.³⁴

•••••

31 Cürcânî, *Hâşiye*, s. 12-13.

32 Türker, “Eş’arî Kelâmının Kırılma Noktası”, s. 1-23; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 129-130.

33 Durusoy, “Gazzâlî’de Mantık”, s. 306 vd.

34 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 74.

Râzî, “burhanî deliller”i ikame ettiğini belirttiği kelâmî eseri *Nihâyetü'l-ukûl*'de Cüveynî ve Gazzâlî'nin yaptığı gibi nazar ve istidlâlin bazı delillerine yönelik eleştirileri sürdürmüştür.³⁵ Râzî “Zayıf Yolların Tezyifî” başlığıyla kelâmcıların kullandığı dört delili tenkit etmektedir. Bunlardan birincisi, “Delilin geçersizliği delillendirilenin (*medlûl*) geçersizliğini gerektirir” şeklinde ifade edilen, hakkında delil bulunmayan şeyin olumsuzlanması gerektiğidir. Zira Râzî'ye göre ezelde Allah'ın varlığına delil olan şeyler yoktu ve eğer bu kural kabul edilseydi delilin yokluğunda Allah'ın da yokluğuna ya da onun hâdis olduğuna hükmetmek gerekecekti.³⁶ İkinci delil ise gâibin şâhide kıyasıdır. Buna göre aslın hükmünün fer'e nakledilmesi için ortak illetin tespitinde *et-tard ve'l-aks* ile *es-sebr ve't-takstım* yolları kullanılmaktadır ki bunların ikisi de eksik akıl yürütme yollarıdır. Temelde bir temsil (analoji) olan bu delilin tenkidini gerektiren hususlardan biri, Mu'tezile'den Ebû Hâşim el-Cübbâr'nin (ö. 321/933) “Allah'ın zatının diğer zatlardan ancak zorunluluk, kudretlilik, hayatiyet, bilgelik gibi hallerle ayrıldığı”nı iddia etmesidir. Oysa Râzî'ye göre, Allah sadece kendine özgü halleriyle değil, hakikatinin zatına mahsus varlığından dolayı bütün diğer mahlûklardan farklıdır. Bunun için gâibin şâhide kıyasında hükmün bir mahiyet için geçerli olması, aynı hükmün ontolojik olarak farklı olan başka bir mahiyet için de geçerli olmasını gerektirmemektedir.³⁷ Eleştirilen üçüncü delil ise *ilzâm*dir. İlzâm, Eş'arîler'in amellerin yaratılması ve kulun güç yetirmesi (*istitâ'at*), Allah'ın bilgi ile âlim ve kudret ile kâdir olması konusundaki akıl yürütmeleri örneklerinde olduğu gibi ya *kıyâsü'l-aks* ya da *kıyâsü't-tard* şeklinde gerçekleşmektedir. Bu delilin zayıflığı, aslın illetinin tam olarak tespit edilemeyip sadece hasımlar arasındaki ortak kabule dayanmasıdır. Dördüncü delil aklî konularda kesin bilgiye ulaşmak için naklî deliller kullanmaktır³⁸ ki artık Râzî ile birlikte kelâmıda aklî meselelerde naklî delillere dayanmanın kesin bilgi sağlamadığı tartışmasız olarak kabul edilmiştir.³⁹

.....

35 Shihadeh, “From al-Ghazâlî to al-Râzî”, s. 141-179.

36 Râzî, *Me'âlim*, s. 58-59.

37 Râzî, *el-Erba'in*, I, 138; a.mlf., *Muhassal*, s. 154.

38 Râzî, *Nihâye*, vr. 7^b-15^a; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 194 vd.

39 Râzî, *Me'âlim*, s. 9; a. mlf., *Muhassal*, s. 51-52.

Delillere yönelik eleştiri, genelde kelâmıda, özel olarak da Râzî'nin düşüncesinde mantığın kıyas formuna giden yolu da açmıştır. Nitekim onun nazar yöntemi; temsil, gâibin şâhîde kıyası ve ilzâmı değil, bunların yerine mantığın öncüllerden tertip edilmiş, formu bakımından tutarlı ve maddesi bakımından doğru, sonucunu zorunlu olarak gerektiren kıyaslarından oluşmaktadır. Râzî kıyasların form ve maddesine gönderme yaparak nazarın dört şeye yani i) madde ve formuna göre tertip edilen öncüllerin bilgisine, ii) öncüllerin tertibinin doğru olduğu bilgisine, iii) istenen şeyin bu öncüllerden ve tertibinden zorunlu olarak çıkacağı bilgisine ve iv) sonucun doğruluğunun bilgisine dayandığını belirtir. Buna göre sonuçta, formu ve maddesi bakımından doğru tertip ya da telif edilmiş bir nazardan meydana gelen bilgi zorunludur.⁴⁰

Râzî de hayatının ilk döneminden itibaren -Gazzâlî gibi- mantık üzerine müstakil çalışmalar kaleme almıştır. Bu durum İbn Haldûn'a (ö. 808/1406) göre hem müteahhir dönem kelâmının bir hususiyetidir; hem de mantığın dönüşümünün bir başlangıcıdır. Râzî'nin mantık çalışmaları İbn Sînâ'nın metinlerine dayanır, fakat mantığın kabulü Râzî'yi aynı zamanda mantığın metafizik cephesiyle de karşı karşıya getirmiştir. Râzî'nin bilginin tanımına ve imkânına yönelik görüşleri, tasavvur ve tasdik konusunda farklı tasnifleri, metafizik karakterleri sebebiyle kategorilerin İbn Sînâ'yı takiben reddi, illiyete dayanan metafizik karakteri sebebiyle tam tanıma yönelik eleştirileri, kelâmın verili içeriği itibara alındığından kıyasın maddesi hakkında incelemelerini kısa tutması ile burhanî kıyasın mukaddimelerine yönelik bazı eleştirileri bu bakımdan anlamlıdır. Râzî'nin mantıkla ilgili eserleri incelendiğinde artık onun, kelâmının delillerinin yegâne formunu belirleyen kıyasların şekli üzerinde ayrıntılı bir şekilde durduğunu, ancak kelâmın verili içeriği sebebiyle kıyasların maddesinin uzun uzadıya işlenmesine itiraz ettiğini ve kıyasların burhânî öncülleri hakkındaki şüphelerini de yeri geldiğinde açıkça belirttiğini görürüz.

Mantıkta bilinmeyenlerin bilinenlerden çıkarılması şeklindeki nazar sürecinin teselsüle mâruz kalmadan bir noktada nihayet bulması açısından varlık ve birlik gibi bazı kavramların (*tasavvur*) ve "Bütün parçadan büyüktür" gibi bazı yargıların (*tasdik*) ispata ihtiyacı yoktur. Bunlar aklın kendiliğinde apaçık olan bedîhî bilgiler olup zorunludurlar.

•••••

40 Râzî, *Nihâye*, vr. 20^b; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I,125.

İster tasavvur ister tasdik olsun bütün bilgiler teselsüle düşülmeksizin ancak bedihî tasavvur ve tasdiklere dayanırlar. Fakat bilginin tanımına ve tasavvur-tasdik şeklindeki ayırımına ilişkin Râzî'nin fikirleri, mantığı bir yöntem olarak kullanan *ehl-i nazarın* (kelâm geleneği ve Meşşâf felsefe) tasavvur ve tasdik anlayışlarından farklıdır. Bir mahiyetin zatî özellikleriyle tanımlanmasının kısır döngü oluşturduğu, arazî özellikleriyle tanımlanmasının da ancak tanıtımını verdiği düşüncesi, bir başka açıdan bilginin kendisiyle tanımlanmasının da başka şeylerle tanımlanmasının da kısır döngü olduğu düşüncesi Râzî'yi bilginin tam anlamıyla tasavvurunun zorunlu olduğu fikrine götürmüştür. Buna göre ya başlangıçta zorunlu olduklarından ya da başlangıçta zorunlu olan bilgilere dayandıklarından bütün bilgiler zorunludur. Benzer bir akıl yürütmeyi Râzî, Eflâtun'un *Menon* diyalogunun ayırımlarını kullanarak tasavvurlar için de yapar. Bir tasavvur, i) Bütünüyle bilindiği için talep edilemez, zira zaten bilinmektedir; dolayısıyla "elde etmek" (*tahsil*) imkânsızdır;- ii) Bütünüyle bilinmiyorsa talep edilmez, zira mutlak bilinmeyi talep etmek mümkün değildir; bir tasavvurun iki yönü varsa bilinen yönü (i) şıkkı gereği, bilinmeyen yönü (ii) şıkkı gereği talep edilemez ve dahası bilinen ile bilinmeyen yönün "iki zıttın birlikteliğinin imkânsızlığı" sebebiyle bir tasavvurda meydana gelmesi de düşünülemez. Sonradan elde edilmiş (*mükteseb*) tasavvurların imkânına yöneltmiş bu itirazın esasında tam tanıma yöneltmiş bir itiraz olduğu dikkate alınmalıdır. Nitekim Râzî'nin tümel kavramları bazı eserlerinde anlaşma ve konuşmada "umumî isimler" olarak tanımlaması onun, mütekaddim dönemin, mânaların umumî isimler olduğu ve fertleri içine alan ve başkalarını dışarıda bırakan *hasr* ve *temyiz* olduğu anlayışıyla paraleldir. Nitekim Râzî, erken dönem mantık eserlerinden *el-Âyâtü'l-beyyinât*'ta faslın, cinsin kurucusu ve illeti olduğu şeklindeki illiyet fikrine dayanan tam tanımın imkânsızlığına işaret etmek üzere dört ihtimali değerlendirir: i) Bir mahiyetin kendisiyle tanımlanması kısır döngüdür. Bir başka açıdan bir mahiyetin kendisinin, kendisinden önce bilinmesi gibi bir durum sebebiyle böyle bir tanım mümkün değildir. ii) Bir mahiyetin kendisine dahil olan bütün parçaları ile tanım (*hadd-i tâmm*) bu parçaların toplamı demek olan mahiyetle tanımdır. Bu yukarıda da belirtildiği gibi bir şeyin kendisiyle tanımlanmasıdır ki, o da kısır döngüdür. Bu mahiyete dahil olan parçaların bir kısmı ile tanım (*hadd-i nâkis*), mahiyetin tamamını vermeyeceğinden bu da tanım olmayacaktır.

iii) Bir mahiyet kendisinin dışındaki parçalarla tanımlanırsa (*resm-i nâkis*) -ki bunlar başka mahiyetlerin de iştirak ettiği lâzımlardır- hâricî sıfatların mahiyetin tanımını vermesi söz konusu olmaz. (iv) Bir mahiyet, içinde ve dışında olanlarla tanımlanırsa (*resm-i tâmm*) ikinci ve üçüncü sıklarda geçen sebeplerle bu tanım da mümkün değildir.⁴¹ Râzî son üç itirazın geçersiz olmasının tek yolunun, mahiyetin tanımından maksadın “ismin, genel olarak (*icmâl*) delâlet ettiği şeyin ayrıntılandırılmasıdır (*tafsîl*)” şeklinde olmasıyla mümkün olacağını belirtir.⁴² Râzî'nin sonradan elde edilmiş tasavvurlar ve tam tanıma yönelik eleştirileriyle varlığın bedîhiliği konusundaki farklı tutumu aslında onun tasdik tanımıyla yakından ilgilidir. Nitekim Ebherî, Kazvîni ve Tûsî gibi Râzî sonrası müteahhir dönemin muhakkik düşünürleri, Râzî'nin konu ve yüklem tasavvurları, bunlar arasındaki nispetin tasavvuru ve hükmün toplamından (*mecmû'*) meydana gelen *tasdik* tanımının, onu birçok konuda nasıl muğâlata yapmak zorunda bıraktığını ayrıntılarıyla ortaya koymuşlardır. Muhakkik kelâmcılar Râzî'nin, bilginin zorunluluğu gibi bazı görüşlerinden döndüğünü belirtse de Râzî'nin kronolojik açıdan farklı dönemlerde kaleme alınmış eserlerinde onun bu görüşünü bulmak mümkündür.

Râzî'nin kategoriler, cüz'î ilimlere dair burhanda ele alınan kısımlar, kıyasın maddesinin ayrıntılı bir şekilde işlenmesi gibi kendi amacı için zait gördüğü kısımları mantığın dışında tutması ve kıyasların formuna yoğunlaşması, kelâmın küllî ilim olarak tasarlanmasında mantığın yöntem fonksiyonu görmesini daha da kolaylaştırmıştır. Nitekim Gazzâlî tarafından mantık ve metafizik de dahil edilerek varlık hakkında konuşan küllî bir ilim olarak tasarlanan kelâmın,⁴³ tamamıyla cüz'î dini ilimlerin ilkelerini veren ve “varlık ve eklentilerini nazar yöntemiyle araştıran küllî ilim (*el-ilmü'l-külliyü'n-nâzirü fî'l-mevcûd ve levâhikihâ*)”⁴⁴ olarak ortaya çıkması Râzî tarafından felsefenin yardımıyla gerçekleştirilmiştir. Her ne kadar nazar yöntemine dair mantıkî bahisler *en-Nihâye*, *el-Mûlahhas* ve *Muhassal*'in girişinde daha sonra ortaya konulmuş olsa da- *el-Mebâhis*, Meşşâî felsefesinin ve kelâmın meselelerini tahkik eden, müteahhir dönem kelâmının tertip,

•••••

41 Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s. 123; a.mlf., *Mantiku'l-Mûlahhas*, s. 101 vd.

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

43 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 5-6.

44 Râzî, *el-Mahsûl*, I, 82.

usul ve meselelerini belirleyen bir eserdir ve “felsefileşmiş kelâm”ın ya da daha doğru bir ifadeyle “küllî bir ilim olarak kelâm”ın âdeta mücessem halidir. Artık Râzî’nin eserleri ve özellikle de *el-Mebâhis* sonrasında *kelâm*, İbn Sînâ felsefesinin fonksiyonunu üstlenmiş, cüz’î dinî ilimlere ilkelerini veren, varlık ve eklentileri hakkında araştırma yapan (*el-umûrû’l-âmmeh*), fizikî âlemî felsefî kategorilerin araz kısmına göre inceleyen, cevher başlığıyla cisim, nefis ve aklı ele alan, teolojiden (*ilâhiyyât-ı hâssa*), nübüvvetten/sem’iyyâtтан bahseden *küllî bir ilimdir*.

Kelâmın felsefenin meselelerini de içeren bir küllî ilim haline gelmesiyle felsefe ile kelâm -yine Râzî’nin çağında tasavvuf ile İshrâkî felsefe- var olması bakımından varlık hakkında konuşmak noktasında konu, hakikate ulaşmayı amaç edinmek bakımından gaye birlikteliğine kavuşmuştur. Bu konu ve gaye birlikteliği, müteahhir dönemde hem geleneksel anlamdaki filozof ve kelâmcı zümre ayırımlarının muğlâklaşmasına hem de İslâm düşüncesinin yöntem bakımından tasnifine götürmüştür.⁴⁵ Gazzâlî hakikati araştıran zümreleri kelâmcılar, filozoflar ve sûfiler olarak sayarken,⁴⁶ Râzî yöntemleri öne çıkararak daha temel bir ayırma ulaşmaktadır. Bu ayırma göre “mukaddes marifetler”in basiret sahiplerine açılması bakımından, yani metafizik bilgiye ulaşmakta kullandıkları yöntem (*tarik*) bakımından insanlar iki türlüdür: i) Ashâb-ı nazar ve istidlâl, ii) Ashâb-ı riyâzet ve mücâhade.⁴⁷

Râzî’ye göre nazarî bakımdan isbat-ı vâcib, filozofların imkân, kelâmcıların hudûs yollarından ya da hem imkân hem hudûs yollarından biriyle yapılabilir. Böylece Râzî’nin nazarın iki tarzını (kelâmî ve Meşşâî gelenek) tevârüs ettiği ve kelâmî felsefeyle aynı düzeyde kurguladığı dikkat çekmektedir. Râzî’nin, ashâb-ı riyâzet ve mücâhadeyi ilk defa müstakil olarak hem müslüman gruplar/mezhepler arasında zikretmesi; hem de varlığı araştırmak ve hakikate ulaşmak bakımından küllî ilim ehlinde sayması, tasavvuf tarihi bakımından da bir dönüm noktasıdır. Râzî, riyâzet ve mücâhede yolunun verdiği zevkin üstünlüğüne dikkat çekmekle birlikte, sonuca ulaşmada ancak nazar ve istidlâlle desteklendiğinde muğlâtalardan emin olacağını belirterek âdeta nazar-istidlâl ile riyâzet-mücâhede yollarının telifini önermektedir ki bu telifi gerçekleştirmiş felsefî-irfanî okullar, Râzî’nin

•••••

45 Türker, “Tehâfüt Tartışmaları”, s. 206.

46 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 69.

47 Râzî, *el-Metâlib*, I, 53.

önerdiği yolun tutarlı ve yeterli olduğunu, ancak mugâlatalardan emin olduğunu düşünerek peşinden gittiği “nazar ve istidlâl” yolunun hem tutarsız hem yetersiz olduğunu ifade edecektir. Böylece Râzî'nin ehl-i tasavvuf ve onların riyâzet ve mücâhede yöntemi hakkındaki hüsn-i şehâdetine karşın irfanî-sûfî literatürde Râzî atıfları genellikle olumsuzdur. Ancak sûfî literatürde Râzî'nin hayatının son evresinde kelâmdan pişman olduğu, marifetullah üzerine münazaralarında aciz duruma düştüğüne, marifete giden yolda son eşikte takılıp kaldığına, müşahede yönteminin ulaştığı mertebeyi ilimle anlamakta zorlandığına dair menâkıb, Râzî'nin şahsında nazar ve istidlâl yöntemine yönelik tenkitler olarak okunmalıdır⁴⁸

Yukarıda ifade edilen küllî ilimlerin konu ve gaye birlikteliği, Râzî örneğinde hem kelâmın hem felsefenin meselelerinin aynı literatürde tartışılması, kavramlarının, konularının ve meselelerinin aynı tertip içinde işlenmesi, “muhakkikler dönemi”ni yani *tahkik* kavramını öne çıkarmıştır. Böylece felsefe ve kelâm geleneğini tevârüs etmiş olan Râzî ve onun takipçisi muhakkik ulemâ kavramları, kavramların geleneklere göre farklı anlamlarını, ihtilaf edilen meseleleri, meselelerin dayandığı delilleri ve sonuçlarını bütün yönleriyle incelemişlerdir.⁴⁹ Râzî'nin *el-Mebâhis* ve *el-Metâlib* adlı eserleri bunun en erken örnekleri arasında yer almaktadır. Müteahhir dönem literatürün yazım tarzı haline gelen *tahkik* konusunda Râzî'nin düşünceleri dikkat çekicidir. Râzî, Ehl-i sünnet'ten uzaklaşıp filozofların görüşlerine meylettği eleştirilerine karşı, çalışmalarının iki ana hedefinin dinin asıllarının açıklanmasıyla filozofların ve diğer muhaliflerin şüphelerinin iptali olduğunu,⁵⁰ ancak bu yöndeki çabalarının kelâm ve felsefe üzerine yapılmış önceki çalışmalardan da farklılaştığını ifade etmektedir. Buna göre Râzî, İbn Sînâ ve Meşşâiler'i kastederek kendi yönteminin büyük filozofların görüşlerini her yönüyle onaylamak şeklinde olmayacağını; felsefeye reddiye yazan Gazzâlî ve Şehristânî gibi kelâmcıları kastederek, kendi yönteminin filozofların görüşlerine her yönüyle karşı çıkmak şeklinde de olmayacağını, orta bir yolla sorunların çözümüne uygun olan görüşleri seçeceğini ve bu yöntemin kendinden

•••••

48 İbnü'l-Arabî, *Resâil*, II/150; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, s. 133.

49 Türker, “Tehâfüt Tartışmaları”, s. 207.

50 Râzî, *İ'tikâdât*, s. 91-92.

önce hiç uygulanmadığını belirtmektedir.⁵¹ Nitekim onun birçok eserinde nazar yönteminin klasik naifliğinden kurtularak mantıkla nasıl güçlendirildiğini ve kendisinden sonraki Mâverâünnehir-Horasan bölgesi âlimlerinin isimlendirildiği şekliyle nasıl *tahkîke* dönüşüp uygulandığını anlatan ifadeleri vardır. Râzî, hakikate ister mütekaddim olsun ister müteahhir, ulemâ, hükemâ ve mütekellimûna mensup muhakkik âlimlerin hikmet ve şeriat arasını (*el-cem‘ beyne’l-hikmeti ve’ş-şerî‘a*), diğer ifadeyle nebevî hikmet ile felsefi kanunlar arasını (*el-cem‘ beyne’l-hikmeti’n-nebeviyye ve’l-kavânîni’l-felsefiyye*) birleştirmeleriyle ulaşılabileceğini düşünmektedir.⁵² Nitekim Râzî sonrasında kelâm literatüründe geçmiş eserler üzerinde titizlikle inceleme yapılması, eserlere şerhler ve hâşiyeler yazılması, ta‘likât (notlar) eklenmesi, özetler oluşturulması ve eserlerin yeniden düzenlenmesi (*tehzîb*) şeklindeki ilmî faaliyetleri yürüten âlimlere *müdekkikûn* ya da *muhakkikûn* adı verilmiştir. Râzî ile başlayan dönemde kelâmın içeriğinin mantıkla istidlâle göre yapılandırılması, tartışmalarda cedel ve münazara ilminin kullanılması ve kelâm eserlerinin münazara ilminin kurallarına göre telifi de *tahkîke* ilgilidir.⁵³ Râzî’nin eserlerinde ise tahkîk yöntemi, semantik olarak birbirine bağlanabilecek geniş bir kavramlar ağı ile tasvir edilir. Eserlerinin ismini ve metodolojik özelliklerini açıklayan bölümlerde geçen bu kavramlara göre tahkîkin temeli, kendisinin “zamanın ve mekânların farklılaşması, şeriat ve dinlerin değişmesiyle değişmeyen yakînî amaçlar (*el-metâlibu’l-yakîniyye*) ve hakiki bilgiler (*el-ulûmü’l-hakîkiyye*)” şeklinde ifade ettiği insanın amacının ve hakikatin evrenselliğidir.⁵⁴ Ulvî amaçlar ve hakiki bilgiler, *Muhassal*’ın tam isminde geçtiği üzere farklı dinlere ve milletlere ait önceki (*mütekaddimîn*) ve sonraki (*müteahhirîn*) bilginler (*ulemâ*), kelâmcılar (*mütekellimîn*) ve filozoflar (*hükemâ*) tarafından öteden beri bir gelenek içinde aranmakta, tevarüs edilmekte ve nakledilmektedir.⁵⁵ Hakikate tâlip olan kişi bir görüşün kesin delilleri ortaya konulduktan sonra onu kabul etmeli, doğru kabul edilen (*ma‘rûf*) bir görüşün doğru olmadığına dair deliller (*delîl*, *hüccet*, *burhân*) ortaya konulduğunda

•••••

51 Râzî, *el-Mebâhis*, I, 88-89.

52 Râzî, *el-Erba‘în*, II, 71-72; Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 13.

53 Görgün, “Fahreddin er-Râzî Ekolü”, s. 51; Topaloğlu, *Kelâm*, s. 34.

54 Râzî, *Şerhu’l-İşârât: Mantık*, I, 1.

55 Râzî, *Muhassal*, s. 15.

da bu görüşe rağbet etmemelidir. Araştırılması gereken problemleri (*metâlib*) ve meseleleri bütün incelikleriyle araştırmak (*tahkîk-tedkîk*), doğru olanları güçlendirmek (*ihkâm*), yanlış olarak ilân etmek (*nakz*), kişinin kendisinin doğruluğuna henüz karar veremediği durumları belirtmek (*şükûk*), muarızın delillerini şüpheler olarak sıralamak (*şübühât*), itirazlar (*i'tirâz*) ileri sürmek, sorular (*es'ile*) sormak ve bunların çözümlerinin (*hall*) olup olmadığını, cevaplarının (*ecvibe*) verilip verilemeyeceğini araştırmak bu yöntemin ayrıntılarının nasıl işlediğini anlatır. Felsefî gelenekten ulaşan eserler (*zübürü'l-evvelîn*) söz konusu olduğunda ise mutlak kabul ve mutlak ret 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 (*te'vîl*) ve gereğinden fazla olanları kısaltmak (*icmâl*, *telhis*) suretiyle öz olanı bulmaya (*zübde*) çaba göstermektir (*ictihâd*). Yoksa kendi tasviriyle, çağında bazılarının kör yarasa gibi taklitçi (*mukallid*), bazılarının da her şeyi reddeden (*mu'teriz*, *muhâlif*) bir tutuma gitmeleri doğrudur. Bu bakımdan Râzî hakikatın tecellisi için gelenekle irtibat kurarken yaygın olarak bilinen fikirlere muhalif olan ve bilginlerin çoğunun görüşlerini çürüten deliller ileri sürebileceğini belirtmektedir. Bu yöntem sayesinde Râzî kendi eserlerinin öncekilerin eserlerinden düzen (*tertîb*), doğru görüşleri seçme (*telfîk*), başlıklandırma (*tevbîb*: *ebvâb*, *füsûl*), ifade ve konu güzelliğine sahip olma ve eserleri yeniden düzenleme (*tehzîb*) nedeniyle şekil bakımından; küllî asılları (*el-usûlü'l-küllîyye*), gerçek kuralları (*el-kavâ'idü'l-hakikiyye*), ilmî incelikleri (*en-nüketül-ilmîyye*), hikemî sırları (*el-esrârü'l-hikemiyye*), araştırmaya yönelten soruları (*el-es'iletü'l-müteveccihe*) ve apaçık cevapları (*el-ecvibetü'l-vâziha*) muhtevi olması sebebiyle de içerik bakımından ayrıldığını ifade etmektedir.⁵⁶

Râzî'nin kelâmın zayıf delillerine ve mantığın metafizik veçhesine yönelik eleştirileri ile başlayan süreç, mantık ve varlık hakkındaki araştırmaların da kelâma eklenmesi sonucunu doğurmuştur. Râzî ile inşasını tamamlayan müteahhir dönem kelâmı, mütekaddim dönemde olduğu gibi sadece kelâmî mezheplerin görüşlerini tartışmak yerine

•••••

56 Râzî, *el-Mebâhis*, I, 88-89; a.mlf., *Nihâye*, vr. 2^a; a.mlf., *Mantiku'l-Mûlahhas*, s. 3-4; a.mlf., *Muhassal*, s. 15; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât: Mantık*, I, 1.

filozofların da görüşlerini içeren şekliyle felsefe ve tasavvufu da etkileyen bir sistem ortaya koymuştur. Felsefe, İbn Sînâ ile kelâmî görüşleri de dikkate alarak meseleleri tartışırken, Râzî'nin eserleriyle birlikte kelâm da felsefeyi dikkate alarak kelâmî meseleleri tartışmaya başlamıştır. Bunun sonucunda mütekaddim dönemdeki mütekellim ve filozof şeklindeki kesin ayrımlar ve tedrisat geleneği, hem felsefe hem de kelâmı mündemiç bir tedrisat geleneğine dönüşmüş, müteahhir dönem âlimleri hem felsefi hem kelâmî geleneği tevarüs etmişlerdir. Râzî'nin hakikatin evrenselliğine gönderme yaparak vurguladığı üzere, bir görüşün doğruluğu hangi geleneğe ait olursa olsun *tahkik* ile tebellür etmeye başlamıştır. Müteahhir dönem kelâm kitaplarının felsefi bahisleri içermesi de bu dönemdeki filozoflarının aynı zamanda birer mütekellim olması da bununla ilgilidir. Bu nedenle genellikle “taklit dönemi” adıyla mahkûm edilerek İslâm felsefesi tarihinin dışına itilen Râzî ve sonrası dönem, esasen bir *tahkik* ve *muhakkikler* dönemi olarak İslâm felsefesi tarihinin de doğal bir devamıdır.

Râzî'nin İbn Sînâ Eleştirileri: Küllî İlimler Olarak Kelâm ve Felsefenin Karşılaşma Alanları

İbn Sînâ felsefesi, ölümünden sonra öğrencileri vasıtasıyla özellikle Doğu İslâm dünyasında hızla yayılmış ve eserleri müslüman bilginlerin felsefi alandaki çalışmalarının ana metinlerini oluşturmuş, kelâm ve tasavvuf gibi diğer küllî disiplinlerin de kendisiyle diyalojik sürece girdiği bir açıklama gücüne ve yaygınlığa kavuşmuştur. Bununla birlikte İbn Sînâ felsefesinin zorunlu varlık, nübüvvetin mahiyeti ve ispatı, ölüm sonrası hayat, ahlâkî arınma, rüyaların yorumları gibi dinî/kelâmî konulara ilgisi, birçok eleştirinin de kendisine yönelmesine neden olmuştur. Onun felsefesinin felsefi açıdan eleştirisi Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. ykl. 547/1152), İbn Rüşd (ö. 595/1198) ve Abdülatf el-Bağdâdî (ö. 629/1231) tarafından yapılmış, özellikle Ebü'l-Berekât'ın eleştirilerini içeren *el-Mu'teber*, Râzî'nin özellikle fizik konularında ve sudûr eleştirilerinde sık başvurduğu kaynaklardan biri olmuştur. Diğer yandan Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*, Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *Musâra'atü'l-felâsife* ve İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) *er-Redd ale'l-mantıkiyyîn* ve *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl* adlı eserleri dinî/kelâmî açıdan yapılmış eleştirileri içermektedir.⁵⁷

.....

57 Gutas, “Arap Felsefesinin Altın Çağı”, s. 142-143.

Kelâmî açıdan eleştiri yöneltenlerin başında ise Tûsî'nin tanımıyla “şerh değil cerh”⁵⁸ şeklinde şöhret kazanan *Şerhu'l-İşârât* ve *Şerhu Uyûni'l-hikme* adlı eserleri ile Râzî gelmektedir. Râzî kendisinden önce Gazzâlî, Sâvî (ö. 540/1145), Ebü'l-Berekât, Şehristânî ve Ferîd el-Gilânî gibi birçok müellifin İbn Sînâ tenkitlerini kendi eserlerinde cem etmeyi başarmıştır. Bu eleştiriler çoğunlukla iddia edildiği üzere İslâm felsefesini ortadan kaldıran, derin bir sessizliğe gömen, durgunluğa iten bir etki göstermemiştir. Müspet anlamda bir felsefî sisteme dönüşmemiş ve birçok sahte problem üretmiş olsa da Râzî'nin eleştirilerinin doğurduğu entelektüel hareketlilik, İbn Sînâ felsefesinin İslâm düşünce geleneğinde hem merkezîleşmesini sağlamış, hem de kendisinden sonra Molla Sadrâ'nın (ö. 1050/1640) cevherî hareket anlayışı gibi yeni teorilerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Her ne kadar Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü ve onun devamı niteliğindeki çalışmalar, esasen İslâm düşüncesinin müteahhir dönemdeki gelişimini takip edememekten ya da bilinçli bir şekilde göz ardı etmekten mütevellit günümüzde daha yaygın bilinip zikredilse de, XIII. ve XIV. yüzyıllarda Râzî'nin eserleri üzerine yapılan şerh, muhâkemât, telhîs ve hâşiye tarzındaki çalışmalar, müteahhir dönem İbn Sînâ felsefesi çalışmalarının ana eksenini oluşturmuştur.⁵⁹

Râzî, *el-Metâlib*'de -hangi yöntemi kullanırsa kullansın- insanın üç açıdan metafizik hakikatlerin düğümünü çözmek istediğini belirtir. Bunlardan birincisi geçmişte *mebde'* bakımından varlığın ilk ilkesine (*el-mebdeü'l-evvel*), sıfatlarına, fiillerine yani varlığın O'ndan nasıl ortaya çıktığına dair insanın neyi bilebileceği meselesidir. İkincisi ise en yüksek saadete ulaşmak amacıyla içinde bulunduğu anda neye inanıp hangi eylemleri yapabileceği meselesidir. Üçüncüsü ise gelecekteki *me'âd* bakımındandır ve me'âdın ruhanî mi cismanî mi olacağı, saadet ve şekâvet açısından insanın neyi ümit edebileceği meselesidir.⁶⁰ Râzî'nin İbn Sînâ felsefesine yönelik eleştirilerinin yer aldığı eserleri, temelde bu konuların İbn Sînâ felsefesiyle karşılaştırmalı bir değerlendirmesidir. *Mebde'* sorunu bağlamında İlk Sebeb'in varlığı, sıfatları ve fiilleri konusu, yani *ilâhiyyât-ı hâssa* (özel teoloji) alanı, İslâm dünyasındaki kelâmî, felsefî ve sûfî bütün küllî perspektiflerin

.....
58 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I, 162.

59 Gutas, “Arap Felsefesinin Altın Çağı”, s. 133, 144-149.

60 Râzî, *el-Metâlib*, I, 60 vd.

de ana tartışma ve ayrışma konularını oluşturur. Felsefe ve kelâm ilişkileri bakımından merkezî konumu göz önüne alındığında zat-sıfat-fiil ilişkileri, Râzî'nin düşüncesini örneklendirmek, incelemek ve küllî ilmî geleneklerle irtibatını anlamak bakımından merkezîdir. Râzî'nin üzerinde en fazla durduğu bu meseleler şu şekilde yeniden formüle edilebilir:

a) Tanrı'nın varlığı ile mahiyeti aynı mıdır, yoksa varlığı mahiyetine eklenmiş midir? Bu mesele, aynı zamanda İbn Sînâ'nın "Hakk'ın mahiyeti, onun varlığıdır" şeklinde ifadesini bulan metafizik kaidesinin eleştirisini içermektedir.

b) Tanrı'nın sıfatları selbî olarak mı yorumlanmalıdır? Yoksa sıfatlar, zata eklenmiş midir? Bu mesele, her yönden bir olması sebebiyle her türlü sıfatın O'na ancak selbî olarak yüklenebileceğini; ilâhî inâyeti ve fiilî ezeli bilgisi nedeniyle varlığın O'ndan zorunlu olarak sudûr ettiği görüşünün eleştirisine tekabül etmektedir

c) Tanrı'nın fiili zâtına mukârin midir? Yoksa iradesine bağlı olarak fiil öncesinde bir yokluk var mıdır? Bu aynı zamanda her yaratılanın imkân ve madde ile öncelenmesi gerektiği ile "Birden ancak bir çıkar" kaidesinin eleştirisine karşılık gelmektedir.

Bu üç mesele, Zorunlu Varlık'ın varlığı ile mahiyeti arasında ayırım yapılamayacağı, O'na nispet edilen her türlü sıfatın ancak selbî olarak nispet edilebileceği ve nihayet fiilî olarak âlemin sudûrunun O'nun varlığına mukârin olduğuna dair İbn Sînâ'nın görüşlerinin bir yansıması olarak görülebilir. Bununla birlikte özellikle ilk iki problem, mütekaddim dönemde mezheplerin, son konu ise müteahhir dönemde kelâm ve felsefenin temel ayırım noktalarıdır. Zira kelâmda ister mütekaddim ister müteahhir olsun yoktan yaratma, irade sıfatına sahip fâil-i muhtâr ve kâdir-i mutlak bir Allah ile âlem arasındaki doğrudan ve sürekli irtibat vazgeçilmez esaslardır. Bu konular Râzî'nin hem mütekaddim dönem kelâmı ile ortak noktalarının, hem de felsefe ve diğer küllî geleneklerden ayrıldığı noktaların tespitinde dikkate değer veriler barındırmaktadır.

Zorunlu Varlık'ın Varlığı ve Mahiyeti

Klasik kelâm geleneğinde varlık-yokluk üzerinden tartışılan varlık-mahiyet ilişkileri, küllî kavramların kabulü ile birlikte Râzî

tarafından kelâm geleneğinde geriye doğru yeniden inşa edilmiştir. Buna göre i) Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936) ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044), zorunlu ve mümkün varlıkta varlık mahiyet ayırımı yapmamışlardır. Çünkü onlara göre her şeyin varlığı, kendi hakikatinin de aynısı olduğundan varlık, lafzen müşterek bir isimdir, sıfatlar ise bir şeyin varlığının kendisi olmayıp ona eklenmiştir. ii) Râzî'ye göre anlamsal ortaklığa sahip (mânevî müşterek) olan varlık kavramı, varlıklara eşit derecede (*mütevâtî'*) yüklenir. iii) Filozoflar ise varlığın, hakikatleri bakımından farklı varlıklara anlamsal ortaklıkla fakat öncelik, kuvvetlilik ve şiddetlilik gibi derece farklarıyla (*müşekkek*) yüklendiğini belirtirler. İbn Sînâ felsefesinde anlamsal ortaklığa sahip varlık kavramının hakikatleri farklı olan (*mütebâyin*) varlıklara *teşkikî* olarak yüklendiği düşüncesine karşılık, iv) sûfî-İşrâkî ve aşkın hikmet okulunun anlamsal ortaklığa sahip varlık kavramının aynı hakikatin farklı mertebelerine (*merâtib*) *teşkikî* olarak yüklendiği görüşü, Râzî eleştirilerinde bir yansıması olmaması sebebiyle burada göz ardı edilebilir. Bu durumda farklı geleneklere göre varlık kavramının dilsel düzeydeki farklı tanımlarının; varlığın bedâheti, varlık-mahiyet ilişkileriyle zorunlu varlık ve mümkün varlıkta varlığın mahiyete zâit olup olmadığı konularıyla da ilgisi vardır.

İbn Sînâ ve Râzî varlığın, en genel olması sebebiyle tanımlanamaz ve fakat tasavvur edilen ilk kavram olduğu konusunda aynı düşünceye sahiptirler.⁶¹ Varlık-mahiyet ilişkileri ise mümkün varlıklar ve zorunlu varlık için ayrı ayrı ele alınmıştır. Varlığı da yokluğu da düşünölebilen mümkün varlıklarda mahiyetin varlıktan ayrı olduğu ve varlığın mümkün varlıkların mahiyetine ârız olduğu konusunda İbn Sînâ ve Râzî'nin düşünceleri arasında bir farklılık yoktur.⁶² Ancak Râzî'nin aksine İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ta varlık ve mahiyetin aynı olduğunu, onun varlığının mahiyetine eklenmediğini, onun varlığının mahiyeti, mahiyetinin de varlığı olduğunu düşünmektedir. Râzî, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığı ve mahiyetiyle ilgili düşüncelerini şöyle açıklar:

İbn Sînâ O'nun mahiyetinin varlığının aynısı olduğunu ve varlığın bütün varlıklar arasında ortak bir isimlendirme olduğunu iddia etmektedir. Yine O'nun mümkünlerden ancak selbî bir kayıtlı ayrıldığını, onun

•••••••••

61 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 11, 27-34; Râzî, *el-Mebâhis*, I, 97-98.

62 Râzî, *el-Erba'în*, I, 146-147.

varlığının hiçbir mahiyete ârız olmadığını, diğer varlıkların ise [mahiyetlerine] ârız olduğunu iddia etmektedir.⁶³

İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ta (*vâcibü'l-vücûd*) varlık ve mahiyetin aynılığına yönelik düşüncelerinin Râzî tarafından yapılan bu tasviri, onun eleştirilerinin yöneldiği temel noktaları da göstermektedir. Bu metinde tasvirini bulan İbn Sînâ düşüncesine göre, Zorunlu Varlık'ın varlığı dışında bir mahiyeti yoktur ve bu, O'nun sebebinin olmaması ve birliği ile ilgilidir. Mümkün varlıklarda varlık-mahiyet ayırımının yapılması 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 oluşturmaktadır. Bir mahiyetin varlığa gelmesi, bir sebebi gerektirir ve bu durumda varlık ve mahiyet ayırımı yapılabilen her mevcut nedenlidir (*ma'lûl*). Eğer Zorunlu Varlık'ın varlığından ayrı bir mahiyeti olsaydı, O'nun mahiyetine varlık veren bir sebep olması ve dolayısıyla O'nun da nedenli olması gerekirdi. Oysa O'nun *inniyyeti* (varlığı) mahiyetinin aynısıdır, yani varlığı dışında bir mahiyeti yoktur. Mahiyet sahibi olan mümkünlere varlık O'ndan taşmaktadır. Zorunlu Varlık, yokluk ve diğer vasıfların kendisinden olumsuzlanması şartıyla “mücerret varlık”tır, O'nun varlığında hiçbir fazlalık söz konusu değildir.⁶⁴

İbn Sînâ'nın “Zorunlu Varlık'ın zorunlu varlık olmak dışında bir mahiyeti yoktur” şeklinde ifade edebileceğimiz bu görüşü, Râzî'nin konuyla ilgili hemen bütün eserlerinde üzerinde durup eleştirdiği bir konudur. Râzî ilk kelâmî eseri *el-İşâre*'de, Eş'arî'nin varlığın varlıklara lafzî ortaklık yoluyla söylendiğinden hareketle hiçbir varlıkta varlık-mahiyet ayırımı yapılamayacağını ilişkin görüşüne katılırken,⁶⁵ Zorunlu Varlık'ta varlık-mahiyet ayırımı yapılamayacağı ile ilgili İbn Sînâ eleştirilerini onlarca madde halinde farklı kitaplarında sıralamıştır.⁶⁶ Bu eleştirilerden temel birkaç tanesi, felsefî ve kelâmî gelenek açısından karşılaştırmayı mümkün kılması açısından kendilerine yöneltilen eleştirilerle birlikte kısaca aşağıdaki gibi tasvir edilebilir.

•••••

63 Râzî, *Muhassal*, s. 154.

64 İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 88-92.

65 Râzî, *el-İşâre*, s. 76.

66 Bk. Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu*, s. 394 vd.

Varlık, mümkün ve Zorunlu Varlık'ta aynı anlama (*mânevî müşterek*) sahip olduğundan i) İbn Sînâ'nın mümkün varlıklar için iddia ettiği üzere varlık mahiyete eklenmiş ise hem Zorunlu Varlık'ta hem mümkün varlıklarda eklenmiştir. ii) Yine Zorunlu Varlık'ta varlık mahiyete ârız olmuyorsa, aynı anlama gelmesi sebebiyle mümkünlere de ârız olmaması gerekir ki bu İbn Sînâ'nın da kabul ettiği üzere, bütün mümkün varlıkların zorunlu olması anlamına gelir. iii) "Varlık mahiyete ne ârızdır ne de ârız değildir" şeklindeki bir hüküm ise üçüncü bir sebebi gerektirir. Böylece Zorunlu Varlık başka bir sebebe muhtaç olur. Çünkü varlığın mahiyete ârız olması ya da olmamasına hükmedilmediği zaman bu, onun varlık haline de yokluk haline de müsait bir imkân olacağından Zorunlu Varlık, zorunlu varlık olmaktan çıkar. Râzî'nin bir başka eleştirisi de şudur: İbn Sînâ türsel tabiatın herhangi bir ferdi için doğru olanın, türün diğer fertleri için de doğru olduğunu kabul eder. Çünkü türün tek bir tabiatı vardır, tek türün lâzımları da değişiklik göstermez. Buna göre mümkün varlıklarda mahiyete ihtiyaç duyan bir araz olarak varlık, hangi değişimle ve nasıl oluyor da Zorunlu Varlık için mahiyete ihtiyaç duymuyor?⁶⁷ Râzî'nin her iki eleştirisinin temel dayanağı, varlık kavramının söylendiği bütün fertlerinde ortak bir anlama sahip tümel bir kavram olduğu ve İbn Sînâ'nın da bu düşünceye sahip olduğu bilgisine dayanmaktadır. İbn Sînâ felsefesi açısından ise durum farklıdır. İbn Sînâ varlık kavramının *mânevî müşterek* olduğunu söylemektedir, ancak o bundan daha fazla olarak varlık kavramının *müşekkek* olduğunu da kabul etmektedir. Buna göre Râzî'nin temel yanılması, *teşhik* ile söylenen varlık kavramını *mütevâtî*' yüklemesi kabul ederek yüklediği bütün fertlere eşit derecede delâlet eden bir cins gibi düşünmesidir. Oysa anlamsal ortaklığı barındırmakla birlikte zorunlu ve mümkün varlıklara dereceli şekilde yüklenen varlık, bu sebeple bir cins olarak değerlendirilemeyeceği için ve varlıkların mahiyetlerinin bir kurucu unsuru olmadığı için varlığın mahiyete ârız olması, Râzî'nin eleştirilerinde olduğu gibi Zorunlu Varlık'ta ve mümkün varlıklarda aynı şekilde gerçekleşmek zorunda değildir.⁶⁸

•••••

67 Râzî, *el-Metâlib*, I, 295-296; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, s. 306-307; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, III, 117; a.mlf., *el-Erba'în*, I, 144-145; a.mlf., *el-Mebâhis*, I, 121-122; a.mlf., *el-Mûlahhas*, vr. 46^{a-b}.

68 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 30-31; a.mlf., *Telhis*, s. 69; İbn Mübârekşah, *Şerh alâ Hikmeti'l-ayn*, s. 6.

Râzî'nin benzer bir düşünceden hareketle oluşturduğu başka eleştirileri de vardır. Bunlardan biri, varlık ve mahiyetin bilinebilirliği üzerine kuruludur. İbn Sînâ beşerî aklın Zorunlu Varlık'ın hakikatini idrak edemeyeceğini, oysa varlığın ilksel tasavvurla bilindiğini söylemektedir. Bu, O'nun bilinmeyen hakikatinin, bilinen varlığından başka olduğuna hükmetmektir. Eğer varlık ve mahiyet O'nun için aynı şey ise bilinme ve bilinmeme zıtlığı nasıl izah edilecektir? Râzî, İbn Sînâ'ya ait dört öncülü şöyle ortaya koyar: "Varlık, bedihî olarak bilinir / Tanrı, mücerret 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 *a priori* olarak biliyoruz, ama varlıktan başka bir mahiyeti olmayan Tanrı'nın hakikatini bilmiyoruz? Râzî'ye göre bu durumda İbn Sînâ, ya Tanrı'nın varlık ve mahiyetinin aynı olduğu düşüncesinden, ya Tanrı'nın hakikatinin beşer tarafından bilinmeyeceği iddiasından ya da varlığın bedihî olarak bilindiği fikrinden vazgeçmek zorundadır.⁶⁹

Râzî'nin kendi görüşünü de ortaya koyması bakımından diğer önemli bir eleştirisi, Zorunlu Varlık'ın illet olmasıyla mahiyeti olmayan salt varlığın dış dünyada varlık kazanmasının ve kavranmasının imkânsızlığı ile ilgilidir. Buna göre mahiyeti varlık olan bir Zorunlu Varlık'ın bilinmesi ve başka varlıklardan hüviyetiyle ayrılıp taayyün etmesi mümkün olmadığı gibi, mahiyeti olmayan ve selbî kayıtlarla birlikte salt mücerret olan varlığın, sırf selbî kayıtlarla kayıtlanmış olmak bakımından mümkün varlıkların illeti olması da imkânsızdır. Mahiyeti olmayan bir varlık, dış dünyada diğer varlıklardan farklılaşamaz ve bireysel olarak varlık kazanamaz. Gazzâlî'nin de belirttiği üzere⁷⁰ aklın bir şeyin dış dünyada var olduğuna hükmedebilmesi için bir mahiyet ve bir hakikat farzetmesi gerekir. Varlık, hem Zorunlu hem mümkün varlıkta aynı anlamda olduğuna göre, nasıl oluyor da Zorunlu Varlık kendi dışındakilere muhtaç olmaması bakımından kuvvette en üst noktaya ulaşıyor? Diğer yandan da nasıl oluyor da mümkünler dış

•••••

69 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 259-260, 306-307; a.mlf., *el-Erbâ'în*, I, 146-147; a.mlf., *el-Mebâhis*, I, 124; a.mlf., *el-Metâlib*, I, 301-302; a.mlf., *el-Mûlahhas*, vr. 46^a.

70 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 190-192.

dünyada ve zihinde mahiyete muhtaç olmak bakımından zayıflığın ve muhtaçlığın zirvesine ulaşabiliyor?⁷¹

Râzî, Zorunlu Varlık'ın varlığının mahiyetine eklendiğini düşünmektedir. Mahiyetin asaletini savunan bir mütekellim olarak Râzî'ye göre Zorunlu Varlık'ın mahiyetinin illet, varlığının ise mâlûl olması, onun mahiyetinin varlığından önce olduğu anlamına gelmemelidir. Nitekim İbn Sînâ da mümkün mahiyetlerin illet, varlıklarının ise mâlûl olmasına rağmen mahiyetin varlıktan önce gelmesi gerektiğini ifade etmiştir. İbn Sînâ'nın, "Şayet mahiyet kendi varlığının illeti olsaydı kendi varlığını öncelemesi gerekirdi. Çünkü illet malûle varlığıyla önceldir" şeklindeki mukaddimesinde illetin varlığı sebebiyle malûle öncelliği ifadesi, illetin ancak varlığından sonra mâlûlde tesir edeceği anlayışından kaynaklanıyor ise bu, ispat edilmesi gerekeni delil diye sunmaktır (*musâdere ale'l-matlûb*). Ona göre mahiyetin önce gelen bir başka varlığı olmaksızın, Tanrı'nın varlığına tesir edici sebep sadece yine O'nun kendi mahiyetidir. Nitekim illetin mâlûle varlık olarak önceliğini savunan İbn Sînâ, mümkünlerin mahiyetlerinin varlıklarını herhangi bir varlıksal önceleme olmaksızın kabul ettiklerini söylemektedir. Aynı şey niçin, fâil illet olan Tanrı için de söz konusu olmasın? Diğer yandan İbn Sînâ, bazan bir şeyin mahiyetinin sıfatlarından bir sıfatın sebebi olmasının câiz olduğunu söylemektedir. İlet olan bu mahiyetin varlık olarak sıfatın önüne geçirilmesi câiz değildir. Aksi halde illet, mahiyetin sadece kendisi değil, var olan bir mahiyet olurdu. Fakat illetin mahiyet olduğu kabul edilmektedir ve dolayısıyla İbn Sînâ'nın "Mahiyet, sıfatlarından bir sıfatın sebebi olabilir" sözü, sebebin sonucu öncelemesinin varlık bakımından olması gerektiğini göstermektedir.⁷²

İbn Sînâcı felsefî geleneğin Râzî'ye karşı savunmasını üstlenen Tûsî ise 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 anlayışının olduğunu ifade eder. Ona göre yanlışlığın bir başka kaynağı da Râzî'nin varlığın mahiyete ârız olmasını, beyazın varlığa araz olmasıyla karıştırmış olmasıdır. Burada varlığın mahiyete ârız olması

.....

71 Râzî, *el-Metâlib*, I, 301-303.

72 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 308; a.mlf., *el-Erbâ'in*, I, 148.

ile beyazın mahiyete ârız olması arasında fark vardır; zira herhangi bir varlık, beyaz kendisine yüklenmeksizin de var olabilir. İbn Sînâ'ya göre metafiziksel düzlemde varlığın mahiyete eklenen bir araz olması, varlığın imkânını ifade ederken, mantık düzleminde mahiyetin bir bileşeni ya da parçası değildir, yani tanımın dışındadır. Bu sebeple mantıkta varlık, konu olarak belirtilen bir mahiyetin karşısındadır ve sadece teknik anlamda bir arazdır.⁷³

Zorunlu Varlık'ta Zat-Sıfat İlişkisi

Eş'ariler'e göre zatî olumlu sıfatlar, mânalar olarak Allah'ın zatına eklenmiştir, onun zatıyla kâimdir ve onun kıdemiyle kadîmdirler. Sıfatlar, zatın "ayn"ı değildirler. Böylece insan, gücü nispetinde onun zatının aynı olmayan sıfatlarla marifetullaha ulaşabilir. Fakat zâtтан ayrı kadim varlıklar olarak taayyün etmiş olmadıklarından, sıfatlar zatın gayrı da değildirler.⁷⁴

İbn Sînâ'ya göre varlığı ve mahiyeti aynı olduğundan, Zorunlu Varlık'ın cinsi, faslı, türü, eşi, benzeri ve ortağı yoktur. Bu sebeple O'nun zorunlu varlık (*vâcibü'l-vücûd*), ilk varlık (*el-mevcûdü'l-evvel*), ilk prensip (*el-mebdeü'l-evvel*), ilk sebep (*el-illetü'l-ülâ*), salt iyilik (*el-hayrû'l-mahz*), akıl, akleden (*âkil*) ve akledilen (*ma'kûl*), aşk, âşık ve mâşuk gibi isimlerle isimlendirilmesi, O'nda çokluk gerektirmeyecek tarzda selbîdir. O'na atfedilen isimler, O'nun zatında bir ikilik gerektirmediği gibi farklı yönlerden bir niteleme de değildir. O aynı zat olarak akıl, âkil ve ma'kûldur ki, âlim, hâkim, hakk ve hayy oluşu da bu şekildedir.⁷⁵ Râzî, "filozoflar"ın zat-sıfat ayırımının niçin yapılamayacağına ilişkin görüşlerini şu şekilde anlatır:

O'nun zatına hulûl etmiş sıfatlar olsa, bu sıfatlar kendileriyle zorunlu iseler, Zorunlu Varlık birden fazla olur. (O'nun zatına hulûl etmiş sıfatlar) eğer kendileriyle mümkün iseler, o zaman da Zorunlu Varlık sebebiyle zorunlu olurlar. Dolayısıyla onun zatı hem onun fâili hem de onun kabul edeni olur. Bu ise imkânsızdır. Çünkü tek bir fert, hem fâil hem de kabul eden olmaz.⁷⁶ Eğer bir sıfatı olsa bu sıfat zata ihtiyaç duyacağından mümkün nitelikte olur. Mümkün için bir etkin (*fâ'il*)

.....

73 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 34; a.mlf., *Telhis*, s. 155.

74 Râzî, *er-Riyâz*, s. 173.

75 İbn Sînâ, *Tevhidin Hakikati*, s. 311-313; a.mlf., *en-Necât*, s. 280-283.

76 Râzî, *Lübâbu'l-İşârât*, s. 147; a.mlf., *Muhassal*, s. 182. a.mlf., *Me'âlim*, s. 49.

lâzımdır. Bu etkin zatın kendisidir. Onu kabul eden de zattır. Bir şeyin ise aynı anda hem etkin hem de kabul eden olması muhaldir.⁷⁷

Buna karşın Râzî aynı ferdin hem fâil hem de kabul eden olmasının imkânsızlığından dolayı, sıfatların Allah için olumsuzlanmasına karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre üçün tek ve dördün çift olmasının etkin ve kabul eden olması, söz konusu mahiyetlerden başka bir şey değildir. Allah'ın var olduğu bilgisinden sonra onun âlim ve kâdir olduğuna dair başka delillere ihtiyaç vardır. Bu da O'nun varlığı ile sıfatın başka olduğunu ve sıfatın onun üzerine zâit olduğunu ifade etmektedir. Ancak kudret ve ilim diye isimlendirilen özel nispet ve izâfetlerin kendiliklerinden taayyün etmiş varlıklar olmadıkları kesindir. Kendiliğinden var olan zorunlu zat bulunmadığı sürece, bunlar varlıkları imkânsız olan sıfat kavramlardır. Bu durumda sıfatlar başkasına muhtaçtırlar; kendileri bakımından mümkündürler ve bir fâile ihtiyaç duyarlar. Allah'ın zatından başka fâil olmadığına göre, Allah bu özel nispet ve izâfetleri gerekli kılmaktadır. O'nun zatının başından beri sıfatları diğer bir deyişle hakikî ve izafî sıfatları gerektirmesi aklın kabul edeceği bir durumdur.⁷⁸

İbn Sînâ'ya göre irade ve kudret gibi zata zâit bir sıfat yoktur; Tanrı zatiyla bilendir (*el-âlim bi'z-zât*). O'nun zamana bağlı olmayan fiilî bilgisi, zorunlu olarak varlığın kendinden sudûr etmesini gerektirdiğinden, insandaki anlamıyla bir irade ve kudret sıfatından da söz edilemez. Bu sebeple ilâhî bilgi, irade, kudret ve fiil birbirinden ayrı değildir. O'nun iradesi, kudreti ve ilmi, gerçekte aynı olup kendisinden sudûr edenleri var eden fiilinden başka bir şey değildir. Tanrı'nın kâdir, mürîd, âlim, hay gibi isimleri "başkasından dolayı değil, kendisi sebebiyle/kendisi için"dir. Sıfatların bu şekilde yorumlanması, O'nun bir ve Zorunlu Varlık olduğu, O'nda hiçbir şekilde çokluk bulunmadığı, O'nun iç ya da dış sebebinin olmadığı, bu sebeple de sıfatların zatına zâit olmadığı anlamındadır.⁷⁹

Râzî ise sıfatları dışta bırakan bu tür bir zat anlayışının Tanrı'nın cüz'leri bilmediği, âlemin ezeliyeti ve Tanrı'nın fiillerinde muhtâr olmayıp zatı gereği zorunlu olarak yarattığı sonucunu doğuracağını

•••••
77 Râzî, *Muhassal*, 182; a.mlf., *Me'âlim*, s. 49.

78 Râzî, *Muhassal*, 181; a.mlf., *Me'âlim*, s. 49-50.

79 İbn Sînâ, *Tevhidin Hakikati*, s. 311-313; a.mlf., *en-Necât*, s. 280-283.

belirtir. Konu ilim sıfatı özelinde incelenecek olursa, İbn Sînâ, Tanrı'nın âlim olmasını, mücerret bir varlık olarak zatının bilgisine ve her şeyin ilkesi olmasına dayandırmaktadır. Buna göre Tanrı zâtını bilmektedir; zatını bilen her varlık, zatının gerektirdiği yakın lâzımlarını da bilir. Onun gerektirdiği birinci şeyi bilen, onun gerektirdiği ikinci şeyi de bilir ve böylece hiyerarşik bir şekilde ona bağlı olan bütün lâzımlar bilinmiş olur. Özetle "Tanrı zatını bilir" ve "Tanrı'nın *zât-ı mahsûsasını* bilmesi, kendisinden sudûr eden diğer şeyleri de onların ilkesi olması bakımından bilmesini gerektirir".⁸⁰ Râzî'ye göre sudûra ve illeti bilmenin mâlûlü bilmek olduğu şeklindeki Meşşâf illet anlayışına dayanan bu anlayış, kadim illetin varlığı anında varlığın da kadim olarak meydana geleceğini, bu sebeple de Tanrı'nın iradesini ve kudretini dışta bırakıp O'nu zatiyla zorunlu kılan (*mûcib bi'z-zât*) kabul ettiği için reddedilmelidir.⁸¹ Diğer taraftan İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın varlığında bir değişimin imkânsızlığı nedeniyle bütün cüz'ileri tümel tarzda bildiği şeklindeki anlayışına karşı Râzî, ilmin tanımının İbn Sînâ'daki problemlerini göstermek suretiyle ve değişimin Tanrı'nın zatında değil, sırf bir izâfet olan ilimde meydana geleceğini kabul ederek reddetmektedir. Ancak Râzî, problemi Gazzâlî'de olduğu gibi Allah'ın cüz'ileri bilmediği şeklinde değil, İbn Sînâ'da olduğu gibi Zorunlu Varlık'ın değişime konu olmaması şeklinde vazetmiş, dolayısıyla eleştirilerini Gazzâlî'de olduğu gibi bir iman-küfür meselesi olarak değil, ilmin tanımı ve Tanrı'nın bilmesi üzerine yoğunlaştırarak üretken bir diyalogu esas almıştır.⁸²

Tanrı'nın âlemin yaratılışında tesir ettiği, filozoflar ve kelâmcılar tarafından ortak kabul edilmektedir. Bu tesirin iradeye bağlı olarak gerçekleşmesi Allah'ın fâil-i muhtâr olduğu anlamına gelirken, bu tesirin zatı gereği zorunlu olarak gerçekleşmesi ise O'nun zatiyla zorunlu kılan (*mûcib bi'z-zât*) olduğu anlamına gelmektedir. Râzî'nin örneğiyle, insanın dilediği bir şeyi yapması ve dilemediği bir şeyi de yapmaması onun *muhtâr* olduğunun göstergesi iken, ateşin sıcaklıktaki tesiri, kendi zatının bir gereği olup, onun iradesine bağlı değildir. Râzî, Allah'ın iradesiyle fâil olduğunu belirterek onun fâil-i muhtâr olduğunu savunurken, Tanrı'nın zatiyla zorunlu olarak yarattığı şeklindeki İbn

•••••

80 Râzî, *el-Metâlib*, III, 119; İbn Sînâ, *İşâretler*, s. 165.

81 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 428; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, III, 121-122.

82 Râzî, *el-Metâlib*, III, 151; a.mlf., *el-Mebâhis*, II, 498-499.

Sînâ düşüncesini filozoflar hariç, bütün din ve mezheplerin Allah'ın iradesine bağlı olarak yaptığı ve yapmadığı şeklindeki inançlarına aykırı olmakla niteler.⁸³

İrade sıfatı bakımından meselenin bir başka yönü âlemin kadim mi hâdis mi olduğu tartışmasıyla ilgilidir. Zira İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın birliğine vurgu çerçevesinde Zorunlu Varlık zatiyla zorunlu varlıktır, bütün sıfatlarında ve ilk durumlarında zorunludur.⁸⁴ İrade ile yapılan fiiller belli bir amaca ve kemale yönelik olduğundan O'nun hakkında insandaki anlamıyla bir irade reddedilmelidir.⁸⁵ Filozofların bu anlayışları Râzî tarafından hemen bütün eserlerinde genelde filozofların ve özelde de İbn Sînâ'nın Tanrı'nın mürîd olduğunu inkâr ettikleri şeklinde sunulmaktadır.⁸⁶ Çünkü ona göre bu anlayış, âlemin Tanrı'dan zorunlu olarak sudûr ettiğine ve âlemin kıdemine hükmetmeyi gerektirir. Oysa Râzî'ye göre, Allah kesin olarak irade sıfatı ile muttasıftır, çünkü sonradan olanlar daha önce ve daha sonra var olmaları mümkün olduğu halde belirli bir vakitte ortaya çıkmışlardır. Bu belirlenmiş vakitte ortaya çıkmalarını (*tahsis*) sağlayan bir belirleyici vardır. Bu zamansal belirleme ise kudretten farklıdır, çünkü kudret bir şeyin meydana getirilmesinde bir sebeptir, zamanın değişmesiyle değişmez ve vakitlerle ilgili bir sıfat değildir. İrade, ilim sıfatından da farklıdır, zira bilgi bilinene bağlıdır. Diğer yandan hayat, sem', basar ve kelâm sıfatları da bir belirleme (*ta'yîn* ve *tahsis*) özelliği taşımazlar. O halde belirleme için başka bir sıfat gerekir ki, bu da irade sıfatıdır. Bu anlamda *muhasıs* ve *müessir* kavramları birbirinden farklı anlamlara sahiptir. Belirleyici (*muhasıs*) olmak irade sıfatıyla ilgili iken, yaratan (*müessir*) olmak ise kudret sıfatıyla ilgilidir.⁸⁷

Tahsis, ilim, irade ve kudret sıfatlarıyla bağlantılı olarak kelâmcılarla filozoflar arasındaki ana farklılık noktalarından biridir. *Tahsis*, kelâmcılar tarafından Allah'ın âlemi başka bir zamanda ve başka türlü yaratması mümkünken, belirlenmiş bir zamanda ve belirlenmiş bir şekilde yarattığını, mümkün bütün alternatifler içerisinde birini

•••••

83 Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, III, 125; a.mlf., *el-Metâlib*, III, 77.

84 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 361.

85 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 365-367.

86 Râzî, *el-Erba'în*, I, 211; a.mlf., *Muhassal*, 161; a.mlf., *el-Mûlahhas*, 181b; a.mlf., *el-Mebâhis*, II, 508.

87 Râzî, *Me'âlim*, s. 45.

tercih ettiğini ifade etmektedir. Buna göre var olan âlem, mümkün âlemlerden biri olarak sonsuz zaman ve mekânlar içerisinde belirlenmiş bir zamanda ve mekânda *tahsîs* ve *tercih* edilmiştir. Âlemin zorunluluk olarak varlığa gelişi, filozoflar tarafından başka bir düzen içerisinde olması imkânsız olarak en mükemmel bir nizam üzere varlıkların *tertibini* zorunlu kılan *ilâhî inâyet* ile açıklanırken; yine âlemin cevâzı ya da imkânı kelâmcılar tarafından Allah'ın bildiği nizam üzere varlıkların *tahsîsini* gerektiren *ezelî irade* ile açıklanmaktadır.⁸⁸

Netice olarak hayat, ilim, irade, kudret, kelâm, sem‘ ve basar gibi master formundaki mânevî sıfatları kabul eden Râzî, sıfatların Tanrı'ya nispetinin ancak olumsuz yorumlanmaları kaydıyla mümkün olabileceği şeklindeki İbn Sînâ öğretisini reddetmektedir.

Zorunlu Varlık'ta Zat-Fiil İlişkisi

Kelâmcılarla filozoflar arasındaki ana tartışma konularından biri, Tanrı'nın, varlığıyla zorunlu kılan bir varlık olması kabulü bakımından zatına mukârin olarak sudûr eden (zamansal olarak) kadim bir âlem tasavvuruyla Allah'ın ilmi, iradesi ve kudretiyle yarattığı hâdis bir âlem tasavvurudur. Öyle ki İbn Sînâ'nın metinlerinde “Âlem kadimdir” hükmü lafzen geçmemekle birlikte Gazzâlî'nin filozofları tekfir ettiği üç noktadan biri de âlemin kîdemidir.⁸⁹

Âlemin yaratılışı konusunda kelâmcılara göre mümkünleri illete muhtaç kılan hudûs, İbn Sînâ'ya göre ise mümkünü illete muhtaç kılan imkândır. Râzî'ye göre, İbn Sînâ'nın konuyla ilgili perspektifi “âlemin, Tanrı'nın devamlılığı ile varlığının devamlı ve ezelî olduğunu açıklamak”tır. Diğer yandan filozoflar âlemin hudûsunun reddini, fiillerini kasıt ve irade ile yapan bir fâilin fiili olamayacağına dayandırmaktadırlar. Ezelî olan âlem ise mûcibe dayanır, kâdir-i muhtâr bir fâile değil. En mükemmel âlem olarak başka türlü düşünemeyen şu andaki âlem, kelâmcıların, “Dilerse yapar, dilemezse yapmaz” şeklindeki telakkilerinin tersine onun dileyip yaptığını dilemeyip yamadığını göstermektedir. Kelâmî açıdan konuyla ilgili sorun şudur: Şayet âlem filozofların düşündüğü gibi ezeli ise, ezeli olanın fâil ve sâni‘ olana muhtaç olmasının imkânsız

•••••

88 Râzî, *el-Mûlahhas*, vr. 181^b-182^a; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 12, 14, 43.

89 Gazzâlî, *Tehâfût*, s. 88-92.

olması kuralı gereği, âlemin fâil ve sâni' olan Tanrı'ya ihtiyacının olmaması gerekir.

Râzî'ye göre ise filozoflarla kelâmcılar arasındaki kıdem-hudûs probleminin başlangıç noktası kıdem ya da hudûs değil, Tanrı'nın mûcib ya da muhtâr olduğu kabulünün bir yansımasıdır. Buna göre filozoflar ve mütekellimler, beraberce onu mûcib kabul etselerdi âlemin kıdemine, muhtâr olarak kabul etselerdi âlemin hudûsuna hükmederlerdi. Kısaca Râzî'ye göre kelâmcılar mûcib bir illeti kabul etmediklerinden ezeli bir mâlûlû reddetmekte; filozoflar ise onun muhtâr olduğunu kabul etmediklerinden hudûsu reddetmektedirler.⁹⁰ Fakat Tûsî ve sonraki muhakkikler, bunu lafzî ihtilâf şeklinde nitelemekle bütün süreçlerin Râzî tarafından tersyüz edildiğini söylemektedirler. Çünkü Râzî kelâmcıların hudûsu fâil-i muhtâr bir tanrı anlayışından hareketle savunduklarını zannetmektedir. Oysa Tûsî'ye göre gerçekte kelâmcılar âlemin hudûsu konusundaki tezlerini ortaya koyduktan sonra onun bir muhdise muhtaç olduğunu ve üçüncü aşamada da bu muhdisin hür irade sahibi olması gerektiğini ifade etmişlerdir (Râzî'ye göre kelâmcılar: kâdir-i muhtâr → âlemin hudûsu; Tûsî'ye göre ise âlemin hudûsu → muhdis → kâdir-i muhtâr). Râzî'nin İbn Sînâ ile ilgili dayandığı temeller de yanlıştır. İlk olarak filozoflar, varlığıyla zorunlu kılan Tanrı'nın doğal bir cismin tabiatının gerektirdiği tarzda olması gibi muhtâr olmadığını değil, sadece onun iradesinin bizim anladığımız anlamda bir ihtiyâr olmadığını, onun ihtiyârının zatında bir çokluk gerektirmeyen tarzda olduğunu belirtmektedirler. Diğer yandan; İbn Sînâ'nın hareket noktası, âlemin kıdemi değil, Tanrı'nın fâilliğinin ezeli oluşudur. Filozoflar ezeli olanın muhtâr fâilin fiili olmasını imkânsız görmemişlerdir, aksine filozoflara göre i) Ezeli fiil, ancak fâilliğinde mükemmel ve ezeli olan bir fâilden sudûr edebilir. ii) Fâilliğinde mükemmel ve ezeli olan İlk İlke, fâilliğinde mükemmel ve ezeli olduğundan, varlık verme fiilinin ezeli olmaması mümkün değildir; O'nun fiili olan âlem zamansal olarak ezeldir. iii) Ezeli bir fiil olan âlem, fâilliğinde mükemmel ve ezeli olan fâile dayanır (Râzî'ye göre filozoflar: kıdem → Tanrı'nın fâilliğinin ezeliği; Tûsî'ye göre ise: Tanrı'nın fâilliğinin ezeli oluşu → kıdem).⁹¹ Buna göre filozoflar açısından âlemin ezeliği, Tanrı'nın ontolojik kıdemi gibi ontolojik

••••••••••

90 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 335.

91 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 69-71.

bir önceliği değil, Tanrı'nın ezeli fiili olduğu anlamına gelmektedir. O'nun fiili ezeli ve mükemmel olduğuna göre, O'nun fiili olan âlemin de O'nun 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 kıdeme sahip olduğu anlamına gelmemektedir.⁹²

Râzî'nin *el-Metâlib*'de âlemin kıdemi ile ilgili kelâmcıların ve filozofların görüşlerini değerlendirerek bir tür antinomi fikrine ulaşması, onun filozoflarla kelâmcılar arasındaki ihtilafın, kavramların farklı tanımlanmasına dayandığına inanmasıyla ilgilidir. Râzî, âlemin yaratılışı konusunda fikir yürütmenin zorluğuna dikkat çekmekte ve Gazzâlî'nin âlemin yaratılması fikrinden hareketle filozofları tekfir eden düşüncesine⁹³ karşı çıkan İbn Rüşd'le⁹⁴ benzer bir noktayı vurgulamaktadır. Ona göre kelâmcıların, “Âlem, maddesi ve süretiyle bütünüyle muhdestir” şeklindeki iddialarının Kur'an ya da Tevrat, gibi ilâhî bir kitaba dayanılarak açıkça ispatı mümkün değildir, peygamberlerin de suskun kaldığı bir konunun çözümü insan idraki için gerçekten zordur. Âlemin yoktan yaratıldığı düşüncesi filozofların ezeli âlem düşüncesi gibi Kur'an'ın belli bir yorumuna dayanmaktadır. Bu sebeple hem kelâmcıların kâdir-i muhtâra dayanan âlemin hudûsu ile ilgili düşünceleri ve hem de filozofların Tanrı'nın ezeli fiiline dayanan ezeli âlem düşüncesi dinî açıdan aynı derecede meşrû ve aklen aynı derecede savunulabilir ve geçerlidir.⁹⁵ Bununla birlikte Tanrı'nın zatına mukârin olarak onun fiilinin ortaya çıkışının ifadesi olan sudûr teorisi, Râzî'nin istisnasız konuyla ilgili bütün eserlerinde şiddetle eleştirildiğinden Râzî'nin fiillerin zâta mukârin olmadığına inandığını belirtmemiz gerekir.

•••••

92 Kutluer, *İbn Sinâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 104-105.

93 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 83-84.

94 İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 87-88.

95 Râzî, *el-Metâlib*, IV, 29; İskenderoğlu, *Fakhr al-Dîn al-Râzî*, s. 69-73; 122-124.

Bibliyografya

- Âl-i Dâvûd, Seyyid Ali, “İmam Fahr-i Râzî der Tebrîz”, *Ma’ârif*, 58 (1382), 50-57.
- Altaş, Eşref, *Fahredden er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Arıcı, Müstakim, *Necmeddin el-Kâtibî ve Metafizik Düşüncesi* (doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2011.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Haşiyetü's-Seyyid 'alâ Şerhi'l-Metâli'*, İstanbul: Dârü't-tübâ'ati'l-âmire, 1277.
-, *Şerhu'l-Mevâkif*, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dârü'l-cîl, 1417/1997.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *el-Burhân ft usûli'l-fıkh*, nşr. Abdülazim ed-Dîb, Kahire: Dârü'l-ensâr, 1400.
- Durusoy, Ali, “Gazzâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi”, *İslâmî Araştırmalar*, XIII/3-4 (2000), 303-320.
- Eşkiverî, Kutbuddin, *Mahbûbü'l-kulûb: el-Makâlatü's-sânî*, nşr. İbrâhim ed-Dîbâcî - Hâmid Sıdkî, Tahran: Defter-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 1382 hş.
- Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, nşr. Cemîl Salîbâ - Kâmil İyâd, Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1967.
-, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, I-II, Bulak: el-Matbaâtü'l-Emriyye, 1322-1324.
-, *Tehâfütü'l-felâsife*, nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire: Dârü'l-ma'ârif, 1980.
- Görgün, Tahsin, “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 17 (2007), 49-78.
- Griffel, Frank, “On Fakhr al-Dîn al-Râzî's Life and the Patronage He Received”, *Journal of Islamic Studies*, XVIII/3 (2007), 313-344.
- Gutas, Dimitri, “İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı (1000-yaklaşık 1350)”, *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2004, s. 133-152.

- İbn Ebî Usaybî'a, *Uyûnü'l-enbâ' fi tabakâti'l-etibbâ'*, nşr. Nizâr Rızâ, Beyrut: Dârü'l-mektebeti'l-hayât, ts.
- İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Dârü Sâdır, 1968.
- İbn Mübârekşah, *Şerh alâ Hikmeti'l-ayn*, Kazan: Şerif Can - Hasan Can Matbaası, 1319/1901.
- İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, trc. Kemal Işık - Mehmet Dağ, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1992.
- İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, nşr. ve trc. Ali Durusoy v.dğr., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
-, *Kitâbü'n-Necât*, nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1985.
-, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik I-II*, trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004-2005.
-, *Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 307-323.
- İbnü'l-Arabî, *Resâilü İbn el-Arabî: İbn'i Arabî'nin Risâleleri*, trc. Vahdettin İnce, İstanbul: Kitsan, ts.
- İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, nşr. Muhammed Yûsuf ed-Dekkâke, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003.
- İbnü'l-İbrî, *Târîhu muhtasari'd-düvel*, nşr. el-Eb Antûn Sâlihânî el-Yesû'î, Beyrut: Dârü'r-râdi'l-Lübnânî, 1994.
- İbnü'l-Kiftî, *Târîhu'l-hükemâ'*, nşr. Julius Lippert, Leipzig: Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903.
- İbnü'ş-Şa'âr, *Ukûdü'l-cümân fi ferâidi şu'arâi hâze'z-zamân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi nr. 2327'den tıpkıbasım, nşr. Fuad Sezgin, Frankfurt: Ma'hedu Târîhi'l-ulûmi'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1990.
- İskenderoğlu, Muammer, *Fakhr al-Dîn al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World*, Leiden: Brill, 2002.
- Kaplan, Hayri, "Baha Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfilere/Tasavvufa Bakışı", *Tasavvuf*, VI/14 (2005), 285-330.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık 2002.
-, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Pürcevâdî, Nasrullah, "Râbitâ-i Fahr-i Râzî bâ-Meşâyih-i Sûfiyye", *Ma'ârif*, III/1 (1365), 29-80.
- Râzî, Fahreddin, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, nşr. Muhtâr Cebli, Beyrut: Dârü Sâdır, 1996 (İbn Ebî'l-Hadîd'in *Şerhu'l-Âyâti'l-beyyinât*'ıyla birlikte).

-, *el-İşâre fî ilmi'l-keîâm*, nşr. Hâni Muhammed Hâmid Muhammed, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2007.
-, *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, 1938.
-, *Kitâbü'l-erba'in fî usûli'd-dîn*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
-, *Lübâbü'l-İşârât*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
-, *Mantıku'l-Mûlahhas*, nşr. Ahad Ferâmerz Karamelekî-Âdîne Asgarînejâd, Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 2003.
-, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, Kahire: Matba'atül-Hüseyniyye el-Mısriyye, 1323.
-, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1990.
-, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1987.
-, *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ' ve'l-hükemâ' ve'l-mütekellimîn*, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, ts.
-, *el-Mûlahhas fî'l-mantık ve'l-hikme*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1730.
-, *Münâzarâtü Fahriddin er-Râzî fî bilâdi Mâverâinnehr*, nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1984.
-, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, Süleymaniye Ktp., Râğb Paşa, nr. 596.
-, *er-Riyâzü'l-mûnika fî arâi ehli'l-ilm*, nşr. Es'ad Cum'a, Tunus: Merkezü'n-neşri'l-câmi'î, 2004.
-, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, İstanbul: Dârü't-tibâ'ati'l-âmire, 1290.
-, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât: Mantık*, nşr. Ali Rızâ Necefzâde, Tahran: Encümen-i Âsâr, 2005.
-, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1415.
-, *Tahsilü'l-hakk fî'l-keîâm*, Amasya Beyazıt İl Halk Ktp., nr. 1407/2.
-, *Tefsîrül-Fahri'r-Râzî*, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1981.
- Reşidüddin Fazlullâh, *Câmi'u't-tevârîh*, haz. İhsan Yârşâtür, Tahran: Büngâh-ı Terceme ve Neşr-i Kitâb, 1977.
- Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnâüd - Türkî Mustafa, Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2000.

- Shihadeh, Ayman, "From al-Ghazâlî to al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, 15 (2005), 141-179.
- Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1383/1964.
- Şehrezûrî, *Târîhu'l-hükemâ: Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh*, nşr. Abdülkerim Ebû Şüveyrib, Trablus: Cemiyetü'd-da'veti'l-İslâmiyye el-âlemiyye, 1988.
- Şehristânî, *Kitâbü Nihâyeti'l-ikdâm fî ilmi'l-kelem*, nşr. Alfred Guillaume, London: Oxford University Press, 1934.
- Taşköprüzâde, Ahmed Mustafa, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-ulûm*, nşr. K. Kâmil Bekrî - Abdülvehhâb Ebû'n-Nûr, Kahire: Dârü'l-kütübi'l-hadîse, ts.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul: Damla Yayınevi, 1993.
- Tûsî, Nasîruddin, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire: Dârü'l-ma'ârif, 1960.
-, *Telhîsu'l-Muhassal*, Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, ts.
- Türker, Ömer, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19 (2008), 1-23.
-, "Tehâfüt Tartışmaları Bir Gelenek Sayılabilir mi?", *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu (22-24 Ekim 2010 Bursa) -Bildiriler-*, Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2011, s. 203-210.

İleri Okuma Önerileri

- Altaş, Eşref, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sinâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Arıcı, Mustakim, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibi Örneği*, İstanbul: Klasik, 2015.
- Görgün, Tahsin, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 17 (2007), 49-78.
- İskenderoğlu, Muammer, *Fakhr al-Dîn al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World*, Leiden: Brill, 2002.
- Jaffer, Tariq, *Râzî: Master of Qur'anic Interpretation and Theological Reasoning*, New York: Oxford University Press, 2015.
- Setia, Adi, "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*, III/2 (2005), 127-151.

Shihadeh, Ayman, “From al-Ghazâlî to al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 15 (2005), 141-179.

..... , *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dîn al-Râzî*, Leiden: Brill, 2006.

Türker, Ömer – Osman Demir (ed.), *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Zerkân, Muhammed Sâlih, *Fahrüddin er-Râzî ve arâuhü'l-kelebiyye ve'l-felsefiyye*, Kahire: Dârü'l-fikr, 1383/1963.