

FAHREDDİN RÂZÎ'NİN FELSEFİ KELAMINDA ZORUNLU VARLIK KAVRAMI*

Shalahudin Kafrawi

Binghamton University,

NY, USA ve Sunan Gunung Djati, Bandung, Indonesia

Çev. Yrd.Doç.Dr. Mustafa BOZKURT

İnönü Ü. İlahiyat Fakültesi.

e.posta: mustafa.bozkurt@inonu.edu.tr

Abstract *The Notion of Necessary Being in Fakhr al-Dîn al-Râzî's Philosophical Theology- The notion of Necessary Being (wâjib al-wujûd) is so significant in Islamic intellectual tradition that it plays a major role in every single system of the tradition. We can see this very clearly in both Islamic philosophy and theology, where Necessary Being is placed in relation to cosmogony and cosmology. This article discusses the function of Necessary Being in the philosophical theology of Fakhr al-Dîn al-Râzî in which Necessary Being is regarded as the axis mundo of the system. An examination of his works, especially Al-muhassal and Al-tafsîr al-kabîr, demonstrates that Necessary Being serves as the source of cosmogony, the principle of cosmology, the source of valuation and moral judgment, and the object of rituals.*

Özet: zorunlu varlık kavramı (*Vâcibü'l-Vücûd*), geleneksel entelektüel İslam'ın öylesine önemli bir kavramıdır ki, geleneksel her müstakil sistemlerde önemli rol oynar. Biz bu vacibü'l- vücûd kavramının kozmogoni ve kozmoloji ile ilgili olarak İslam felsefesi ve kelamının her ikisinde de yer aldığını(kullanıldığını) görmekteyiz. Bu makale, Fahreddin Râzî'nin felsefî kelam sisteminin temel ekseni olarak görülen zorunlu varlığın fonksiyonunu tartışmaktadır. Onun çalışmaları özellikle, *el-Muhassal* ve *et-Tefsirü'l-Kebir*'in incelenmesi, zorunlu varlığın kozmogoninin kaynağı, kozmolojinin prensibi, değerlerin ve ahlaki değerlerin kaynağı ve ritüellerin objesi olarak hizmet ettiğini göstermektedir.

İslam entelektüel geleneğindeki zorunlu varlık¹ kavramı, İbn Sina ile yakından ilişkilidir. Bununla birlikte, İbn Sina etkisi çerçevesinde bu kavra-

* Bu makale, *Islam and Christian-Muslim Relations*, c. 15, No. 1, 125-133, Ocak 2004, dergisinde İngilizce olarak yayınlanmıştır.

¹ Arapça'da "zorunlu varlık" kavramı, kendisinden başka hiçbir şeye bağlı olmayan varlık anlamında "vacibü'l-vücud" veya "vacibü's-sübut" kavramları ile ifa-

mın Kalam'da ve tasavvufta da kullanıldığını görmekteyiz. Bu makale Fahreddin Râzî'nin Kalam sisteminde vacibü'l-vücud kavramının nasıl irdendiğini ele alacak ve bu çerçevede İbn Sina ve Razi'nin sistemlerinde gördüğü işlev dikkate alınarak bir karşılaştırmaya gidilecektir.

Fahreddin Râzî'de zorunlu varlık kavramı hiç çalışılmamıştır. Bu şaşırıcı değildir, çünkü Râzî'nin görüşleri, bir bütün olarak pek çalışılmış değildir. Tam ismi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. El-Hüseyin b. Ali el-Teymî el-Bekrî el-Taberistanî el-Razî² (544/1150-606/1210)³ olan bu âlimin Kuran Tefsiri, felsefe, kelim, dilbilim ve astronomi, mantık ve tubba⁴ kadar

de edilir. Bu anlamda gerçekte "zorunlu varlık"la kastedilen "zatından dolayı zorunlu varlık" veya vacibü'l-vücûd li-zatihi" veya "vacibü's-sübut li-zatihi" olup "zatından dolayı değil de başkasından dolayı zorunlu olan" veya "vacibü'l-vücûd li-gayrihi" olan varlığa zıt bir kavramdır. Son olarak zikredilen kavram (vacibü'l-vücûd li-gayrihi), "mümkün varlık" veya "mümkünü'l-vücûd li-zatihi" kavramları ile aynı anlamdadır. Aksi belirtilmedikçe, "zorunlu varlık" ve "zatından dolayı/kendi kendine zorunlu olan varlık" kavramları, bu makalenin tamamında, "zatından dolayı zorunlu varlık" veya "vacibü'l-vücûd li-zatihi" anlamlarında birbirinin yerine kullanılmıştır. Bu kural "mümkün varlık" kavramı içinde aynı şekilde geçerlidir. Bu anlam "mümkünü'l-vücûd li-zatihi" ve "vacibü'l-vücûd li-gayrihi" kavramlarında da aynıdır.

- 2 Muhammed ibn Ali el-Dâvûdî (ö.945), *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, (ed. Ali Muhammed Ömer) Kahire Mektebetü'l-Vehbe 1972, II/214; Yine bkz. Celaleddin Abdurrahman es-Suyuti, *Tabakâtü'l-Müfessirîn* (ed. A. Meursinge) Tahran : M.H. Asadi, 1960, s.39.
- 3 Bkz. Ebu Bekr İbn Halikan, *Vefeyât-ül-Ayân ve Enbâu Ebnâ-iz-Zemân*, Darü'l-Sadr, Beyrut 1978 , IV,248-249 ; Halil b. Aybek Safedi, *el-Vafl bi'l-Vefeyat*, İstanbul, Devlet Matbaası, IV,248; El-Davudi, *Tabakatü'l-Müfessirin*, II,214-217; Celaleddin es-Süyuti, *Tabakatü'l-Müfessirin*, s.39
- 4 Fahreddin Râzî'nin çeşitli disiplinler hakkında yazmış olduğu eserlerinin bazısını listeleyelim, **Kuran çalışmaları alanında:** *et-Tefsiru'l-Kebir veya Mefatihü'l-Gayb, Esrarü't-Tenzil ve Envarü't-Tevil veya Tefsiru'l-Kur'an'i-Sagir, Tefsir-u Sureti'l-Fatiha, Tefsir-u Sureti'l-Bakara, Tefsir-u Sureti'l-İhlas, ve Risale fi't-Tenbih ala Ba'zı'l-Esrâri'l-Mûdeati fi Ba'zı Ayate'l-Kurani'l-Kerim. Kelam alanında:* *el-Erbaîn fi Usûli'd-Din, el-Hamsûn fi Usûli'd-Din, Esasü't-Takdîs, Tahsîlü'l-Hak, el-Cebr ve'l-Kader veya el-Kaza ve'l-Kader, Şerhu Esmâillahi'l-Hüsna, İsmetü'l-Enbiya, el-Mahsûl fi İlmi'l-Kelam, el-Meâlim fi Usuli'd-Din, Nihâyetü'l-Ukûl fi Dirâyeti'l-Usûl, Ecvîbâtü'l-Mesâilü'n-Neccariyye, Mantık, Felsefe ve Ahlak alanında:* *el-Âyâtü'l-Beyyinât fi'l-Mantık, el-Mantiku'l-Kebîr, Ta'cizü'l-Felasife, Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât(İbn Sina), Şerh-u Uyuni'l-Hikme(İbn Sina), el-Mebâhîsu'l-Meşrikiyye fi İlmi'l-İlahiyyât ve't-Tabi'îyyât, Muhassalu Efkâri'l-Mütekkaddimûn ve'l-Müteahhirûn Mine'l-Hükemâ ve'l-Mütekkellimîn, el-Metâlibü'l-Âliye min İlmi'l-İlâhiye, el-Ahlâk, daha geniş bilgi için*

birçok konu hakkında telifleri olmasına rağmen, onun eserleri hak ettiğinden daha az teveccühe layık olmuştur.

O bu disiplinlerde geniş bir uzmanlık alanına sahiptir ve kendisine řu künyeler (lakaplar) verilmişti: “Fahreddin”, Fahru’r-Râzî’, “Fahreddin el-Râzî”⁵, “İbnü’l-Hatib”, İbnü’l-Hatibî’r-Rey”⁶, “el-İmam”, “Şeyhu’l-İslam”, “Sultânü’l-Mütekellimin”⁷, “İmam veya Şeyhu’l- Müşekkikin” (imam veya şüphecilerin hocası) fakat o daha ziyade bir tefsirci ve kelimci olarak bilinir. Bu onun 32 ciltlik *Mefatihü’l-Gayb* veya *Tefsiru’l-Kebir* isimli tefsirinden ve 9 ciltlik, *el-Metalibü’l-Aliye*, *Muhassalü’l-Efkâri’l-Mütekaddimîn* ve *el-Mebahisül-Meşrikiyye*⁸ isimli eserlerinden kaynaklanmaktadır. O bu eserlerinin bazılarında felsefe ve kelamı birbirinden ayırmaksızın ele alır, baştan sona yazılarında felsefi konular ve analiz yöntemlerindeki ilgisi ve uzmanlığı onun Kuran tefsirinde bile aşikârdır.

Zorunlu varlık kavramı, onun eserlerinde kozmogoni ve kozmoloji prensibinin ve aynı zamanda ahlaki değerlerin kaynağıdır. Aynı zamanda onun felsefi kelamının da anahtar kavramıdır.

İlk önce Fahreddin Râzînin kelami konuları irdelerken felsefi terimleri kullanma gerekçesine bir göz atalım. Razi’nin yaşadığı dönem, birçok konu-

bk. Zerkan, Muhammed Salih (1963), *Fahrüddin er-Râzî, ve Arâuhu’l-Kelamiyye ve’l-Felsefiyye*, (Kahire:Darü’l-Fikr), ss.56-164.

⁵ Supkî, kitabının yedi bölümü boyunca yazarımızı İmam Fahreddin veya İmam Fahreddin Râzî olarak ifade etmektedir. Örneğın, el-Supkî, *Tabakâtü’l-Şâfiyyetü’l-Kübra*, III,22,26,159,242,372; VI, 138,140; ve VII, 29,242.

⁶ Ahmet Hicâzî es-Sekka, F.Râzî’nin *el-Metalib* isimli eserine yazdığı giriş yazısında onu nesep olarak iki farklı şekilde takdim etmiştir. Birisi, onun Ebubekir Sıddıktan geldiğı, diğeri ise, Halid ibn Velid den geldiğı şeklindedir. Bk. Fahreddin Râzî (1987) *el- Metalib’ü’l-Âliye min İlmi’l-İlahiye*, (ed. Ahmet Hicâzî es-Sekka), Beyrut: Darü’l-Kitâbü’l-Arabî, VIII,11.

⁷ el-Dâvûdî, *Tabakât’l-Müfessirîn*, II,214.

⁸ *Mebahisü’l-Meşrikiyye*deki konular, zaten İbn Sina’nın Ansiklopedik eseri *eş-Şifa*’da büyük ölçüde tartışılmıştır.. Bk. W. M. Watt (1991) *Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misconceptions* (New York: Routledge), ss.. 54-55. Aynı şekilde bk. G. C. Anawati, “Fakhr al-Din al-Râzî”, *EI2*, ss. 751-755.

Râzî, bu eserin büyük kısmını felsefenin temel konularına ve kelamî tartışmalara ayırdığı için, o felsefe ile kelamı tek bir disiplinmiş gibi birbirine mezceden kişi olarak bilinir. Bk. M. Fahri, (1983) *A History of Islamic Philosophy*, 2. Baskı (New York: Columbia Üniversitesi Baskısı), ss. 320-323 ve Muhammed el-Mutasım Billah el-Bağdâdî (1990) *Fahreddin Râzî, el-Mebâhîsu’l-Meşrikiyye fi İlmi’l-İlahiyyât ve’t-Tabi’iyyât*, (Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-Arabî), Giriş kısmında, I,71-82.

da eserler veren büyük Müslüman düşünürler, İbn Arabi(638/1240) ve Şahabeddin es-Sühreverdî el-Maktûl'ün (631/1234) yaşadığı dönemdir. Bu dönem aynı zamanda İslam düşüncesinin gelişim dönemi idi. Özellikle Sünîler -Şiiler⁹ ve kelamcılar- filozoflar¹⁰ arasındaki tartışmaların hareketli olduğu ve İslam ilahiyat sistemlerinin tamamının sistemleştiği bir dönemdi.¹¹ Râzî'nin babası Ziyaeddin Ömer, bir hadisçi¹² olmasına rağmen Râzî, dini ilimlere ilaveten felsefede de bireysel çabaları ile kendini yetiştirdi. Maverâünnehir (Transoxiana) ve Hindistandaki entelektüel tartışmalarının kayıt altına alındığı "*Münazarat-ü Fahreddin er-Râzî fi Bilad-i Maverâunnehr*"¹³ adlı eserinde görüldüğü gibi, onun anılan bölgede ve Hindistan'daki felsefi tartışmalardaki mahareti pek sürpriz değildir.

Râzî'nin Felsefe ve Kelamdaki derin vukufiyeti (uzmanlığı) yaygın olarak bilinmektedir. Watt, diğer kelamcılar- Gazzali, İcî (756/1355) ve Cür-canî (816/1413)- gibi, Râzî'nin esas kelâmî çalışması olan *Mebahisü'l-Meşrikiyye* adlı eserinin önemli bir kısmını muhtemelen yarısını felsefi konulara (giriş) ayırdığını vurgulamaktadır.¹⁴ Muhammed Bağdadî ve Hicazî el-Sakka, Râzî'nin felsefeyle kelâmı mezcetme¹⁵ girişiminden övgüyle bahsetmiştir;¹⁶ es-Sekka, Raz'ının felsefeyle kelâm arasında açık bir ayrıma gitme-

⁹ Bausani, Selçuklu dönemindeki entelektüel gelişmeleri araştırmıştır. Seyit Hüseyin Nasr gibi o da İran'daki İslam düşüncesini, Pers/İran ve İslam Kültürünün zengin bir kombinasyonunun bir semeresi olarak görmektedir. Bk. A. Bausani (1968) *Religion in the Saljuq period*, in: J. A. Boyle (Ed.) *The Cambridge History of Iran*, c. 5, *The Saljuq and Mongol Periods* (Cambridge: Cambridge Üniversitesi Basımevi). Aynı şekilde bk. S. H. Nasr (1996) *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, edit. Mehdi Amin Razavi (Londra : Curzon Basımevi), s. 108.

¹⁰ S. H. Nasr, (1993) *Islam*, in: A. Sharma (Ed.) *Our Religions* (New York: Harper Collins), s. 488.

¹¹ A. Bausani, 'Religion in the Saljuq period', s. 283.

¹² el-Subkî, *Tabakâtü'l-Şâfiyyetü'l-Kübra*, VII,242

¹³ Bk. Fahreddin Râzî (1966) *Münâzarât'ü Fahreddin er-Râzî fi Bilâd-i Maverâü'n-Nehr*, (ed. Fethullah Huleyf) Beyrut: Darü'l-Meşrik, s.7. yine bk. Fethullah Huleyf'in *Tecümesi* (1966) *A Study on Fakhr al-Dîn al-Râzî and His Controversies in Transoxiana*, Beyrut: Darü'l-Meşrik s. 29.

¹⁴ Watt, *Muslim-Christian Encounters*, ss. 54-55. Yine bk. Anawati, *Fakhr al-Dîn al-Râzî*, ss. 751-755.

¹⁵ Bk. El-Bağdadî, *Takdim*, ss. 71-82.

¹⁶ Ahmet Hicazî es-Sekka, , *Mukaddime*, in: Fakhr al-Dîn al-Râzî , *el-Metâlibü'l-Âliye*, *Mukaddimesinde*, ed. Es-Sekka, I,8.

diğini iddia etmektedir.¹⁷ Nasr, Râzî kelamının teolojik (itikadi) konuları diğer bilimlerle bütünlüştürmek suretiyle fark edildiğini gözlemlemektedir. Bu iddiasını desteklemek için Nasr, Râzî'nin *Esraru't-Tenzil* adlı eserinde kelamla ahlaki, *Levâmî* adlı eserinde kelamla tasavvufu, *Muhassalda*¹⁸ ise kelamla felsefeyi mezcettiğini ifade eder. Onun büyük bir filozof ve kelamcı olduğunu seslendirmeye ek olarak, Macid Fahri, XII. Asırda kelam ve felsefe alanında Gazzalî'nin dengi olan tek âlim onun olduğunu belirtir.

Râzî, kendisinden sonraki önemli İslam düşünürlerinden olan Nasu-reddin et-Tusi, İbn Teymiyye(729/1328), Taftazanî (791/1389) ve Cürçânî (816/1413) gibi âlimleri özellikle de kelam ve felsefe alanında büyük oranda etkilemiştir.¹⁹ Onun yorumları ve İbn Sina Felsefesini eleştirisi daha sonra onu takip eden İbn Haldun (808/1406) gibi daha sonraki filozofların İbn Sina'nın düşünce sistemine erişmelerine imkân verdiği için faydalıydı.²⁰

Râzî, Onun eserlerine şerh yazmak suretiyle - özellikle de *el-İşarat ve't-Tenbihat* üzerine yaptığı şerhle - İbn Sina düşüncesini iyi bildiğini gösteriyordu. Onun bu çalışması bir şerhten öte eleştiri olmasına rağmen, yine de, felsefi terminoloji ve kavramlarla meşgul olduğunu kanıtlamakta, tefsir ve kelam içerikli eserlerinin tamamında onun felsefi kavram ve analiz hazinesine katkı sağlamaktadır. Aslında İbni Teymiyye, Onun tefsirinde tefsirden başka her şey vardır diyerek, Fahreddin Râzî'yi tefsirinde felsefe gibi yabancı disiplinlere çok yer verdiği için eleştirir.²¹

Fahreddin Râzî'nin, İbn Sina'dan ödünç aldığı en önemli terimlerden birisi, anlamını değiştirmekle birlikte rağmen "zorunlu varlık" veya "vacibü'l-vücud" kavramıdır. F.Râzî'nin, bu terimin (vacibü'l-vücûd) anlamını

¹⁷ Nasr, *Islamic Intellectual Tradition*, s. 109.

¹⁸ *A.g.e.*, ss. 109-110.

¹⁹ S. H. Nasr (1996) *Ayn-ul Guzat-i Hemadani ve döneminin entelektüel ortamı*, S. H. Nasr - O. Leaman (Ed.) *History of Islamic Philosophy*, Bölüm 1 (New York: Routledge), içerisinde s. 381. el-Tûsî, Fahreddin Râzî'nin Öğrencisi Kutbü'd-Din el-Misri den görerek İbn Sina'nın *Kanun* 'unu çalıştı. Bk. H. Dabashi, *Hoca Nasreddin et-Tûsî*, Düşünür/ filozof ve döneminin entelektüel ortamı, Nasr (Ed.) *History of Islamic Philosophy*, bölüm. 1, İçerisinde, s. 530.

²⁰ A. Lakhshassi, İbn Haldun, Nasr (Ed.) *History of Islamic Philosophy*, Bölüm 1, İçerisinde s. 360.

²¹ Bk. J. D. McAuliffe (1991) *Qur'ānic Christians: an Analysis of Classical and Modern Exegesis* (Cambridge: Cambridge Üniversitesi Basımevi), s. 68; es-Safadî, *Vafl*, 4:254; el-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, (Kahire: Abdurrahman Muhammed) VII,172; VIII,171.

nasıl değiştirdiğini göstermek üzere İbn Sina'nın sistemine kısaca göz atacağız. "Vacibü'l-vücûd", "mümkünü'l-vücûd/mümkün varlık" ve "mümteniü'l-vücûd veya muhalü'l-vücûd", varlık bölümlerinin yapıldığı bu sistemde, vacibü'l-vücûd anılan diğer varlık tarzlarıyla tezat oluşturmaktadır.

Bu sonuca ulaşmak için İbn Sina, herşeyden evvel, bütün diğer şeylerin kendisinden türetildiği²² bir şey olarak kabul ettiği *varlık* kavramını ve bunun zorunluluk (vacib), mümkün ve imkânsızlık (mümteni) gibi mantıksal dizilimini tahlile girerir.²³ İbn Sina, Kadı Abdulcebbar b. Ahmet el-Hemedanî (415/1024)'nin ele aldığı şekilde, varlık'ı tanımlanabilir ve anlamlı bir kavram olarak ele alır. Kadı Abdulcebbar'a göre, tanımı hüküm ve sıfat içeren her şey varlık olarak addedilmektedir.²⁴ Yani, varlık kavramı hissedilir âlemin bir parçası olup olmadığına bakmaksızın, zihnimizin kavrayabileceği tüm var olanları içerir. Böylece hissedilebilen maddi objelerin yanında geometrik ve matematik objeleri de içeren düşünce nesnelерinin tamamı, varlığın örnekleridirler. İbn Sina'nın hissi ve vehmi algılar olarak bize kendini gösteren bütün varlık tarzlarını üç kısma ayırır: Zorunlu varlık (vacibü'l-vücûd), mümkün varlık (mümkünü'l-vücûd) ve imkânsız varlık (mümteniü'l-vücûd veya muhalü'l-vücûd)²⁵. Onlar sudur yoluyla evrenin ortaya çıkmasındaki tartışmalarımızda da görüleceği gibi zihinsel varlıktan (vücudu'l-mantikî)²⁶ daha fazlasını ihtiva eder.

²² Bk. İbn Sina'nın *Danış Nâme -i Alâîsi*. P. Morewedge, *Danış Nâme -i Alâî : the Metaphysica of Avicenna (İbn Sina) : a Critical Translation-Commentary and Analysis of the Fundamental Arguments in Avicenna's Metaphysica in the Danış Nâme -i Alâî (The Book of Scientific Knowledge)* (London: Routledge), içerisinde s. 15.

²³ P. Morewedge (1992) *The neoplatonic structure of some Islamic mystical doctrines*, P. Morewedge (Ed.) *Neoplatonism and Islamic Thought* (Albany, NY: State University of New York Press), içerisinde ss. 57-58.

²⁴ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usulü'l-Hamse*, (Nşr. Abdulkerim Osman) Matbaay-ı İstiklali'l-Kübra, Kahire 1965, s.176.

²⁵ P. Morewedge, *The Mystical Philosophy of Avicenna*, Binghamton 2001, (NY: Global Publications), s. 38;

Aynı zamanda bk. F. Rahman (1958) *Essence and existence in Avicenna, Mediaeval and Renaissance Studies*, IV, 41.

²⁶ I. Madkur (1952): İbn Sina, *el-Şifa: el-Mantık*: 1 (el-Methal) içerisinde (ed. İbrahim Medkur-G.Anawati, Mahmud el-Kuşeyrî ve Fuad el-Ahvani) Kahire: el-Matbâatü'l-Âmire, ss.63-64.

Fahredden Râzî'de zorunlu varlık kavramını tartışmak için, onun *Muhassal*'da sunduğu varlık sınıflandırmasını detaylı olarak inceleyeceğiz. Bilinebilir Şeylerin (*malumat*) *mevcud* (var) ve *madum* (yok) olduğunu ortaya koyduktan sonra, o varlık kavramının ya *vacibü's-subut lizatıhi* (kendi kendine var olan) yani yüce Allah ya da *mümkünü'l-vücüd lizatıhi* (mümkün varlık) yani Allah'ın dışındaki her Şey olduğunu iddia eder.²⁷ Râzî'nin bu açıklamaları onun varlığı temel olarak İbn Sina'dan farklı kabul ettiğini gösterir. Çünkü İbn Sina'da varlık aynı Şekilde Râzî'deki "*bilinen*" (malumat) gibi tanımlanıyor. İbn Sina'da varlık kavramı, hissedilebilir âlemde olan varlıkları dikkate almayan bir manayı içeren bir kavram olurken, Râzî'de ki varlık kavramı ise bizim duyularla idrak ettiğimiz görülebilir varlıklarla sınırlı olmamasına rağmen bilfiil (gerçekte) var olan varlıkla sınırlıdır.²⁸ Bu nedenle İbn Sina'nın imkansız (mümteni) varlık anlayışı- ki bu onun varlık türlerinden biridir- Râzî'nin anlayışından farklıdır. Zira mümteni varlık Râzî'de yokluktur (*adem*). Râzî'nin yokluk kategorisi, zorunlu varlığın özü ve özellikleri ile ters düşen tanımlamaları içermektedir: Bu özellikler ona göre *cisim*, *cevhâr*²⁹, *araz*, *hal* veya *mahal*'dir.³⁰

Aşağıda biz, Râzî'nin sisteminde bu varlık kategorilerinin özelliklerini ve yerini tartışacağız. O zorunlu varlığı, kendi dışında diğer bütün her Şeyin kendisine bağlı olduğu bir Şey olarak; mümkün varlığı da zorunlu varlıktan başka her Şey olarak tanımlar. Tefsir-i Kebir'de de zorunlu varlıkla ilgili olarak, varlığı kendiliğinden olan (*vacibü'l-vücüd lizatıhi*), mahiyeti ve hakikati, varlığını gerektirendir, tanımlamasını yapmaktadır. Bu nedenle, kendiliğinden var olan zorunlu varlık, yokluğu ve fenası imkansız olan *vacibü'l-vücüd* (zatından dolayı var olan) ile tanımlanmıştır.³¹ Benzer Şekilde, onun mahiyeti açısından zorunlu varlık *adem* (yok) olamayacağından zorunlu var olanla aynıdır. Râzî, aynı zamanda varlığının zorunlu oluşunu onun diğer bağlı bulunduğu özelliklerden daha üst bir Şey olduğunu iddia

²⁷ Fahreddin Râzî, (1984) *Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimûn ve'l-Müteahhirûn Mine'l-Hükemâ ve'l-Mütekellimîn* Bir mukaddimeyle birlikte (ed. Taha Abdurraûf Sad), Beyrut: Dârü'l-Kitâbü'l-Arabî, s.93.

²⁸ Bk. Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, I,71.

²⁹ Bk. Fahredin Râzî (ts.) *et-Tefsîru'l-kebîr*, Kahire el-Matbâatü'l-Bahriyye el-Mısriyye, I,125.

³⁰ Bk. Fahredin Râzî, Taha Abdurraûf Sad (Ed.)(1976) *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsna li'r-Râzî* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye) içerisinde, ss.356-357.

³¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, I, 129.

eder.³² Başka bir yerde, zorunlu varlığı hakikatle özdeşleştirir. Çünkü hakikat, “zorunlu olarak kendi kendine var olan bir değer”dir.³³ Zorunlu Varlık’ın kendi dışındaki her şeyden müstağni olması, Râzî’yi, “zorunlu varlık, aynı zamanda, diğer tüm varlıkların kendisine muhtaç olduğu varlıktır”, şeklinde tanımlamaya götürmüştür.³⁴ Kısaca, zorunlu varlık ve mümkün varlık, kesinlikle farklı özelliklere sahiptir. Zorunlu varlık kendi kendine yeterli iken, mümkün varlık mutlaka bir zorunlu varlığa bağlıdır.

Zorunlu varlığın ve mümkün varlığın benzer bir anlamı, Râzî’nin İhlas suresindeki “kul hüve Allahü ahad” “O Allah birdir” ifadesini yorumunda öne çıkar. Ona göre bu konuda hakikati arayanlar için üç farklı mertebeye(makam) vardır. Birincisi: ariflerin (agnostikler) makamıdır: Onlara göre sadece Tanrı gerçek onun dışındaki her şey yok hükmündedir. Çünkü Tanrıdan başka her şey mümkün varlık(mümkünü’l-vücûd)tr. Mümkün varlık (mümkün lizatihî) mahiyeti gereği yok (madum) olduğundan onlar (agnostikler) Tanrıdan başka hiçbir varlık olmadığını ileri sürerler.³⁵ İkinci makam, makamı ashabü’l-yemin olarak isimlendirilen insanlardır. Bu insanlar, hem Tanrı’nın hem de mahlukatın var olduğunu kabul ederler: Allah kaynak, diğer varlıklar var oluşlarında O’na muhtaçtırlar. Üçüncü kısım ise makamı ashabü’l-şimal olarak isimlendirilen insanlardır. Bunlara göre zorunlu varlık (vacibu’l-vücûd) birden fazla olabilir ve Tanrı, olabildiği kadar birden fazla olabilir.³⁶

Râzî, aynı surenin ikinci ayetiyle ilgili tefsirinde “Allahu’s-samed”, Allah’ın bütün ihtiyaçların kendisine başvurularak tamamlandığı zat olduğunu söyleyerek “samed” başlığı altında İbn Abbas’ın yorumunu (tefsirini) takip eder.³⁷ O, aynı zamanda Allah’ın değişime ve harekete konu olmaktan, zaman ve mekanda³⁸ yer almaktan veya yapıp etmelerinde bir ortak veya yardımcıya ihtiyaç duymaktan uzak olduğunu kabul eder. Allah hakkında ileri sürülen bütün bu hükümler, onun tek ve dünyadakilerden farklı aşkın(metafizik) varlık olduğunu gösterir.

³² Bk. Râzî’nin *İhlas suresinin* tefsiri 114:1 *et-Tefsîru’l-kebîr*, (Kahire: Mektebât-ı Abdurrahman) içerisinde XXXII,180

³³ A.g.e., s. 179.

³⁴ A.g.e., s. 180.

³⁵ A.g.e., s. 179.

³⁶ A.g.e., s. 180.

³⁷ Bk. Râzî’nin *ihlas suresinin* tefsiri, 112:1-4 a.g.e., s. 181. içerisinde

³⁸ A.g.e., s. 182.

Râzî mümkün varlığın, zorunlu varlığa bağlı olduğunu iddia etmesine rağmen, bu bağlı olma zorunluluğu doğrudan zorunlu varlığın müdahale-siyle mi yoksa tabi nedenselliğin bir sonucu olarak mı geręekleřtięi konu-sunda detaylı tartışmalara girmez. Felsefe ve kelamı böylesine birbirine mezceden ve neyin felsefe neyin kelam olduğu çoğu zaman seğilemez hale gelen bir yazarın bu detaylara girmemesi, hem felsefi hem de kelami açıdan oldukça sorunludur.³⁹ Zira bu eksiklik, ne felsefi merakı tatmin etmekte ne de müdâhil bir Tanrı karşısında insan sorumluluğu ile ilgili kelâmî probleme deva olabilmektedir. Râzî, sisteminde mümkün varlığı zorunlu varlığa bağ-ladığı için, “mümkünül-vücûd lizatıhi”de bir illiyet ve te’sirde bulunma gücü görmez.⁴⁰ Bu açıdan Râzî, İbn Sina’nın mümkün varlığı Zorunlu varlı-ğa bağlayan ve yine mümkün varlığı başka varlıkların ortaya çıkışına aracı olarak gören sudur anlatımından oldukça farklı bir yerde durmaktadır. Zo-runlu varlığın ezeli düşünme faaliyeti, İlk Akıl’ı doğurur. İlk Akıl’ın hem kendini düşünmesi hem de mümkün bir varlık olarak kensini bağladığı Zorunlu Varlığı ve bu varlığın zatını düşünmesiyle İlk Akıl, İkinci Akıl’ı doğurur, ki bu da ilk sferin cisim ve nefsinin oluşması demektir. Bu sudur Dokuzuncu Akıl’a ulaşana kadar bu şekilde devam eder. Faal Akıl olarak adlandırılan Onuncu Akıl, dokuzuncu akıldan sudur eder. Ancak, akletme gücü, bu uzayan teselsül sebebiyle gittikçe azalır ve artık en son halka yeni bir gayr-ı maddi akli yahut semavi akli ve nefsi üretecek güçten yoksun kalır.⁴¹ Burada şuna dikkat çekmek önemlidir: Sudur süreci, aslında bir tür nedensellik, netice olarak bu sebep ve sonuç eşzamanlı var olmalıdır. Di-ęer bir ifadeyle, sebep ve sonucun her biri ezeldir, bu da sebebin ve sonu-cun ezeli olduğu bir süreç demektir. İşte bu husus Fahreddin Râzî’nin, İbn Sina’dan ayrıldığı noktadır. Eğer yaratma Tanrının ezeli bir sıfatı olsaydı o zaman bu sıfat Onunla beraber ezeli bir cevher olurdu. Bu, Allah ezeli şeyle-ri yaratıyordu ve yaratılmış olanlar da ezeli olarak var oluyordardı, anlamına

³⁹ Fahri, *A History of Islamic Philosophy*, ss. 319–322.

⁴⁰ Râzî, *el-Metâlibü’l-Âliye*, I,154.

⁴¹ Bk. H. A. Davidson (1992) *Al-farabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cos-mologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (Oxford: Oxford Üniversitesi basımevi), ss. 74–83. Yine bk. S. H. Nasr (1978) *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for its Study by the Ikhwa’ n al-Safâ’, al-Bîrûnî, and Ibn Sînâ*, yeniden ed. (Bath: Thames & Hudson), ss. 202–212.

gelirdi. Böylece varlıklar Allah'ın seçimine bağlı olarak değil, zorunlu olarak var olmaktaydılar, demektir.⁴²

Zorunlu ve mümkün varlığın ana farklı özelliklerini tartıştıktan sonra biz, şimdi zorunlu varlığın diğer özelliklerini ve Râzî'nin isimler ve sıfatlarla ilgili tartışmasına değinelim. Diğer birçok Müslüman kelimacı gibi, O da Allah'ın hem isimlerinin hem de sıfatlarının olduğunu iddia eder. Bir şeyi o şey yapanı 'isim', o şeyi bir sıfatla tanımla durumunu ise 'sıfat' olarak adlandırarak isim ve sıfat arasında bir ayrım yapar.⁴³

Allahın hem isimlere hem de sıfatlara sahip olduğunu söyleyen Râzî, isim ve sıfatların bir ve aynı şey olup olmadıklarını belirlemede zorlanmaktadır.⁴⁴ O, bu problem için iki gerekçe öne sürer. Birincisi, hadiste yer aldığı gibi Allah'ın 99 ismi bir taraftan isimler olarak adlandırılmaktadır, fakat diğer taraftan Allah lafzı hariç, bunlar sıfatlar olarak isimlendirilmektedir. İkincisi, bu isimler bir şeye delalet etse bile sıkıntı devam etmektedir. Bu isimler ister isim olsun ister sıfat, kesinlikle Allah'a aittir. Çünkü Allahın sıfatları sonsuzdur(gayri mütenahi).⁴⁵

Bu problemi çözme girişiminde bulunan Râzî, her şeyden önce ismin üç türünü birbirinden ayırır: Zatın isimleri (esma lizzat), zatın bazı cüzlerinin isimleri (esma li'l-cüz min eczai'l-zat) ve zatın dışında olan bazı şeylerin isimleri (esma li emri'l-haric liz-zat)⁴⁶.

İlk tür olan isimler özgün/zati isimleri (özel isimleri) içerir tek başına Allah ismi gibi. İkinci tür isimler, bir insanın beden (cisim) olarak isimlendirilmesi gibi ve üçüncü tür ise Râzî'nin sıfat olarak isimlendirdiği türdür. Râzî, Allah'ın sıfatlarının sınıflandırılmasında üç kategoriye gitmektedir: Sıfat-1 zatiye, sıfat-1 maneviye, sıfat-1 fiiliye. Sıfat-1 zatiye, Allah'ın şey, mevcud, bir, kadim olarak tavsifini içerir. Sıfat-1 maneviye, Allah'ın ilim, kudret gibi sıfatlarıdır. Sıfat-1 fiiliye ise, Allah'ın Yaratıcılığına dair gücünü ifade eden sıfatlardır. Yaratma (Halik) ve rızık verme (râzık) gibi.⁴⁷

Zihninde bu sınıflandırmayı tutarak Râzî, Allah'ın zatiyle ilgili olan isimlerinden biri⁴⁸ olması nedeniyle "zorunlu varlığı", yokluğu kabul etme-

⁴² Râzî, *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsna*, (ed. Sâd), s. 46.

⁴³ *A.g.e.*, s. 27.

⁴⁴ İsim ve sıfat arasındaki farklar ve tanım için bk. *a.g.e.*, ss. 25-26.

⁴⁵ Bk. *a.g.e.*, s. 74.

⁴⁶ Bk. *a.g.e.*, s. 40.

⁴⁷ Bk. *a.g.e.*, ss. 43-44.

⁴⁸ *A.g.e.*, s. 356.

mesi, kainatın oluşumundaki silsilenin ilk nedeni olması ve kendinden başka herşeyden müstağni olması anlamında, Allah'ın isimlerinden biri olarak kabul eder (esmâü'z-zat)⁴⁹. Allah'ın 99 yüce isimleri(el-esmaü'l-hüsna) arasında bu isim bulunmamakla birlikte, Razi bu ismi, Allah'ın kaviyy, kayyüm isimlerinde içerildiğini söyler.⁵⁰ Zira bu isimler de, vacibü'l-vücutun içerdiği gibi, Allah'ın kendi dışındaki hiçbir varlıktan etkilenmediğini ve bütün varlıklardan müstağni olduğunu içermektedirler.

Bu paragrafta Râzî'nin "*Muhassal*"da ortaya koyduğu zorunlu varlığın özelliklerini sıralayacağız. Birincisi, zorunlu varlık, kendi kendinden (zatından) dolayı zorunludur; O, aynı zamanda hem kendi zatından dolayı hem de başkası nedeniyle zorunlu olamaz. İkincisi, zorunlu varlık, cüzlerden oluşmuş (mürekkeb) değildir.⁵¹ Eğer O mürekkeb bir varlık olsaydı, O, ya bütün olmuş olurdu veya parçalarından biri veya bazıısı olmuş olurdu ki bu da O'nun mümkün varlık olması anlamına gelirdi. Üçüncüsü, zatından dolayı zorunlu olması, kendisinin dışında hiçbir varlığın bir parçası olmaması demektir. Eğer oluşumunda, kendisinin dışında başka varlıklardan terekkep etmiş olsaydı, zorunlu varlık hiçbir şeye ihtiyaç duymayan olduğu halde, Onun kendisinin dışındaki şeylerle ilişkisi olmuş olurdu.⁵² Dördüncüsü,

⁴⁹ Râzî, Allah'ın bu isimlerinin güzel manalar ifade eden şeylerden olmasının gerekliliği/vacip şeklinde bir görüşe sahiptir. O Allah'ın isimlerini (1) zatla ilgili (esmâü'z-Zât) ve (2) onun bilgisi ile ilgili isimler (esmâü'l-Sıfatü'l-Maneviyye) olarak iki kısma ayırır. (a.g.e., ss. 354-365).

⁵⁰ Ebu Hureyre'den nakledilen gelecekle ilgili bir hadise göre, Allah'ın 99 ismi vardır; her kim bu isimleri kavratsa/analyze içerisinde bulunduğu duruma bakılmaksızın cennete girecektir. Râzî bu konuda iki husus kabul eder: birincisi, 99 isimden oluşan lafızlar, onun isimlerinin sadece 99 ile sınırlı olmadığını Muhassal'da da belirtildiği üzere daha fazla olabileceği; ikincisi, 99 ismi analiz edenin cennetle ödüllendirileceği hususu, *Usul ilimlerinin ve fîru ilimlerinin* prensiplerini içeren şeyleri öğrenmek için her branşta çalışan Müslümanlara bir tekliftir. Bu nedenle Müslümanlar onun Kuran'dan ve Sünnetten ve mantıksal muhakemelerinden çıkartılmış olan isimlerini tek tek sayarlar ve bunun bir sonucu olarak cennete girme amacını kazanırlar. Bunun elde edildiği bir ilmi disiplin olmaksızın onlar bu meydan okuma ile karşılaşamayacaklardır. Tartışmalar için bk. a.g.e.,ss. 73-82.

⁵¹ Bk. a.g.e., p. 41.

⁵² Bu nokta çok şaşırtıcıdır çünkü zorunlu varlığın kendisinden başka hiçbir şeye bağlantısı olmayan bir varlık önerilmişken burada yapılan mümkün varlığın tanımıyla öncesine bağımlılığı zorunlu olan bir mana kastedilmiştir. Onların her ikisi de bağımlı bir ilişkiye sahip olduğundan böyle bir bağımlılık hiçbir şekilde diğerinden daha başka yorumlanamaz.

varlık(vücûd) zorunlu varlığın mahiyetine zaid bir şey değildir. Eğer Onun varlığı Onun mahiyetinden bağımsız olsaydı, varlığı, Onun mahiyetinin bir sıfatı olamazdı ve eğer bağımsız olmasaydı, o zaman zorunlu varlık zatından dolayı, mümkün varlık olmak zorunda olurdu. Beşincisi, zorunlu varlığın zorunluluğu, Ona ek(zait/ilave) bir şey değildir. Eğer ek bir şey olsaydı, o zaman zati gereği mümkün olan varlık, kendisinin değil, diğer şeyler nedeniyle zorunlu varlık olmak zorunda kalırdı; bu durumda sonu gelmeyen bir sürekliliğe sevk edecek şekilde zorunluluktan önce başka bir zorunluluk olurdu. Altıncısı, zatından dolayı zorunlu olan varlık, iki şeyin iştirakiyle olamaz. Yedincisi, zatından dolayı zorunlu (vacib) terimi ile başka bir şeyden dolayı zorunlu terimi ortak bir terimdir (müşterek lafızdır). Sekizincisi, “kendi kendine zorunlu olan” bütün yönleriyle zorunlu olandır. Dokuzuncusu, “kendi kendine zorunlu olan” varlığın dışında bir şey olamaz (yani varlıktır). Onuncusu, “kendi kendine zorunlu olan”, mahiyeti gerektiren sıfatlar sergileyemez.⁵³

Biz, Fahreddin Râzî'nin “vacibül-vücûd”la ilgili nitelendirmelerinden, onun zorunlu varlık kavramının, alemin/kozmosun bir kaynağı olarak görüldüğü tezini çıkarabiliriz. Onun Allah için kullandığı “yaratıcı/halîk” düzenleyen/müsavvir, “her şeyden müstağni/barî” terimlerinde bunu görebiliriz. Bütün bunların anlamı, Zorunlu Varlık veya Allah'ın, bütün diğer varlıkları tamamen kendisinden ayrı tutmasıdır. Yaratıcı (Hâlık), örneğin, tamamen yaratılmışlardan(mahlûkat) farklıdır; diğer taraftan, bir makineyi yaratan insanın bu makineden farklı oluşu gibi yaratıcıda bu anlamda yarattığından farklıdır. Benzer şekilde, Bu mükemmel yaratıcı (Bârî), ilk maddeyi sırf yoktan (adem-i mahz) var ederek yaratır. Râzî, bu söylemini, Kur'an ayetlerinden “O, yaratan (Halîk), yoktan var eden(bârî), şekil veren(musavvir) Allah'tır”⁵⁴ ayetiyle desteklemektedir. Bu beyana dayanarak o, bu açıklamaları ile ilk maddenin ezeli olduğunu ve Allah'ın ilk maddeyi kontrol edenin olduğu görüşünü savunanlarla aynı fikirde değildir. Aksine o, ilk maddeyi Allahın yarattığını beyan eder.⁵⁵ Bu yoktan yaratma, Allah'ın kâinatı yoktan yarattığına dair temel kelâmî bakış açısını açıkça yansıtır.⁵⁶

⁵³ Bk. Râzî, *Muhassal*, ss. 95-100.

⁵⁴ Haşr 59/24.

⁵⁵ Râzî, *Şerhü'l-Esmâi'l-Hüsna* (Ed.) Sâd, içerisinde s. 206.

⁵⁶ Bk. T. J. O'Shaughnessy (1985) *Creation and the Teaching of the Qur'a'n* (Rome: Biblical Institute Press), ss. 1-10.

Râzî kelimasında Zorunlu varlığın temel fonksiyonlarından bir başkası ise O'nun(zorunlu varlığın) ibadet edilen bir varlık olmasıdır. Hususi isim olan Allah ismi, "al" hususi harfi tarifi ile ilah (çoğulu âliha) kavramından türemiştir. Diğer tüm isimler ve Allah'ın sıfatları arasında tek uygun isim olan Allah ismi, bu bakımdan bu lafzın (Allah) ibadet edilen varlık anlamına gelen "el-ma'bud" kelimesi gibi aynı çağrışıma sahiptir. O, yaratma gücünden dolayı Allah'ın ibadet edilmeye layık olduğunu ifade eder ki O yaratma gücü sadece O'na ait olan mutlak güç ve iradedir, O külli ve cüzi olan her şeyi bilendir.⁵⁷ Râzî'ye göre "Allah" ve "vacibü'l-vücûd" terimleri böylece birbirinin yerine kullanılabilirler. Fahreddin Râzî'nin kelim sisteminde zorunlu varlığın rolü ve belirgin özellikleri kısaca ibni Sina usulü ile karşılaştırılarak analiz edildikten sonra sonuç olarak, Râzî'nin zorunlu varlık kavramı, Allah ismi ve diğer isimleri ile eş anlamlı olduğunu söyleyebiliriz. Râzî, "vacibü'l-vücûd" düşüncesinin en önemli fonksiyonlarından biri olan kâinatın oluşumunu açıklayan ilke konusunda İbn Sina ile aynı görüşü paylaşırlar, fakat Râzî daha da ileriye giderek, "vacibü'l-vücûd" kavramının bütün Müslümanların ibadet ettikleri varlık olduğunu ileri sürer.

⁵⁷ Bk. Râzî'nin Kuran Yorumu 112:1, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, içerisinde XXXII,180.